

ГОУ ВПО «УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМ. А. М. ГОРЬКОГО»

На правах рукописи

ГОНЧАРОВ

Сергей Захарович

**ЛОГИКО – КАТЕГОРИАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ:  
ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ, ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ И  
АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ**

(специальность 09.00.01 – онтология и теория познания)

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научный консультант  
доктор философских наук,  
профессор В. В. Ким

Екатеринбург - 2007

## Оглавление

<b>Введение</b>	3
<b>Глава 1. Общественно-материальная основа категориального мышления</b>	
§ 1. Решение И. Кантом проблемы формирования логических категорий	16
§ 2. Социально-технологическая основа категориального мышления	72
§ 3. Общественные отношения как конкретное основание категориального мышления	106
§ 4. Тенденции развития социокультурных основ логико-категориального мышления	146
<b>Глава 2. Гносеологические особенности формирования и развития логико-категориального мышления</b>	
§ 1. Мыслеобразующая форма	210
§ 2. Развитие мысли от простой формы ко всеобщей, логико-категориальной	261
§ 3. Метод развития категорий	293
§ 4. Категориальный состав содержательной логики	343
<b>Глава 3. Мышление в структуре целостного духовного акта</b>	
§ 1. Опыт понимания духовности с позиций аксиологии совершенства	364
§ 2. Креативность духовного созерцания в культуре	393
§ 3. Культура мировоззрения: рефлексия о возможных предельных основаниях	457
§ 4. Перспективные возможности высшего профессионального образования	473
<b>Заключение</b>	510
<b>Библиографический список</b>	514

## Введение

**Актуальность темы** исследования обусловлена возрастанием роли информации, знаний, идеального фактора, целостного мышления в функционировании социальных систем, в частности системы образования, определяющей духовный и культурный, интеллектуальный и профессиональный потенциалы общества. В настоящее время, как отмечено в «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года», в развитых странах «человеческий капитал» составляет 70 – 80 процентов национального богатства. Скачкообразный рост знаний предполагает уплотнение знаний, дидактических единиц, что возможно посредством категориального мышления.

Во-вторых, дисгармонией между целерациональностью и ценностной компонентой в сознании современного человека. Восприятие и истолкование реальности зависят не только от ее содержания, но и от ментальной оптики воззрения на предмет. Крайности рационализма и сциентизма провоцируют «бунт» против научного метода, ведущий в другую крайность, в мифологию и иррационализм. Резкое снижение доли объективности в понимании реальности и нигилизм в отношении ценностей и идеалов тоже характерны для современного общественного сознания. Ставка на технологии, на техническую оптимальность, операциональность вытесняет ценностную компоненту на периферию сознания, порождая понижение уровня ценностных ориентаций, банализацию жизни, эрозию идентичности и достоинства человека.

В-третьих, коммерциализацией культуры, вырождением ее в технику жизни и в асоциальную гедонистику. Качество жизни и культуры, уровень притязаний субъектов в значительной мере определяются помимо технологий тем актом субъективности, каким творится жизнь и культура. Субъективный акт определяется сочетанием душевно-духовных сил субъекта. Такой акт может быть ориентирован на внешнюю реальность или на внутренний опыт, он может быть частичным или целостным и т.д. Упрощенность субъективного акта – так можно определить одну из причин вырождения культуры в «бессердечную» техногенную цивилизацию. Максимум прибыли, минимум совести – так можно оценить ее стихийную установку. Высшее образование, раз оно именно *высшее*, призвано готовить специалистов, понимающих и изменяющих реальность в аспектах объективных закономерностей и ценностной значимости. Единение логики и аксиологии предполагает целостный духовный акт в единстве основных творческих сил. Такой акт составляет креативно-антропологический базис для

успешной самореализации человека в личной, профессиональной и гражданской областях жизнедеятельности. В профессиональной деятельности отношение «человек – человек» не менее важно, чем отношение «человек – профессия – техника».

В-четвертых, насущной потребностью перестроить сам духовный акт, каким творится жизнь, культура и экономика, объединить логический синтез и аксиологический синтез в жизнедеятельности современного человека. Решение данной проблемы особо значимо потому, что целостность духовного акта ориентирует на креативность в проектировании социальных систем, будь то экономика, политика, менеджмент на предприятии или образование.

В-пятых, целостный духовный акт составляет сердцевину целостной деятельности, ее творческой продуктивности в созидании общеинтересной и полезной новизны. Его воспитание в подготовке специалистов – необходимая субъективная предпосылка для обретения личностью единства профессиональной и социальной форм компетентности, объективности и аксиологичности в понимании реальности, научно-теоретической и ценностной форм сознания.

В-шестых, интуитивно ясный принцип «сердца» следует оформить дискурсивно, чтобы сообщить ему должный статус в теории и в «жизненном мире». Проблема состоит в теоретическом выявлении не только логического синтеза рассудка, но и аксиологического синтеза сердца и из взаимодополнительности.

Выяснение особенностей категориального мышления и аксиологического синтеза сердца открывает возможность для качественного улучшения воспитания новых поколений, подготовки специалистов, для которых истина, добро и красота являются императивами.

Проблему единения логического синтеза рассудка и аксиологического синтеза «сердца» возможно решить на пути выявления глубинных тенденций современной технической цивилизации и культуры, технологий и нравственности. Решение данной проблемы особо важно потому, что целостность духовного акта дарует творческую продуктивность и экзистенциальную полноту в профессиональной и внепрофессиональных областях жизнедеятельности человека.

Выяснение особенностей категориального мышления и аксиологического синтеза сердца открывает возможность для качественного улучшения воспитания новых поколений в системе образования, подготовки специалистов, для которых истина, добро и красота являются императивами.

### Степень разработанности темы исследования

Исследование форм мышления (категорий) в отечественной философии советского периода приходится на 60-80 годы XX века. Работы Э. В. Ильенкова о диалектике абстрактного и конкретного, об идеальном задали высокий методологический уровень в осмыслении проблем. Важным явился аспект формирования категорий в деятельности общественного человека (Ж. М. Абдильдин, К. А. Абишев, Г. С. Батищев, Э. В. Ильенков, Л. М. Косарева, Б. А. Ласточкин, Г. В. Лобастов, К. Н. Любутин, С. Н. Мареев, К. Р. Мегрелидзе, Л. К. Науменко, Д. В. Пивоваров, А. А. Сорокин, А. К. Фролов, А. А. Хамидов, А. А. Щитов и др.). Логические категории понимались авторами как универсальные схемы теоретического отображения и практического преобразования реальности.

От исследования общих аспектов авторы переходят к анализу отдельных категорий – качества, количества, меры, сущности, противоречия, субстанции и др. Это направление исследований стало в 70-80 годы XX века основным. В Уральском университете под редакцией В. В. Кима и И. Я. Лойфмана на протяжении ряда лет издаются сборники под общей серией «Категории диалектики». Такие же центры по исследованию категорий диалектики возникают в Горьком, Саратове, Ленинграде, Киеве и других городах.

В 1970–80-е годы выходят работы обобщающего характера (Э. В. Ильенков, В. А. Кайдалов, Б. М. Кедров, П. В. Копнин, В. П. Кохановский, Ф. Кумпф и З. М. Оруджев, З. М. Оруджев, В. Н. Сагатовский, Е. В. Солопов, А. П. Шептулин и др.), а также индивидуальные и коллективные монографии, посвященные диалектике периодов классической немецкой философии и марксистской философии (М. А. Булатов, П. П. Гайденок, В. П. Кузьмин, Н. В. Мотрошилова, В. И. Шинкарук и др.; авторские коллективы под руководством В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана, Т. И. Ойзермана и Н. В. Мотрошиловой, Л. Н. Суворова, В. А. Штейнберга и др.).

В 1980-е годы были опубликованы труды коллективов авторов: пятитомное издание «Материалистическая диалектика», трехтомное издание «Философские основы теории развития». С середины 1980-х годов такие исследования резко пошли на спад. Возвращением к теме является работа Д. В. Пивоварова, содержащая изложение категорий с позиций альтернативных трактовок, что сообщило смысловую полноту в раскрытии содержания категорий<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003.

В исследовании логических категорий можно отметить историко-философский, генетический, логико-гносеологический, психологический, социологический, социокультурный, аксиологический и лингвистический аспекты. Наиболее исследован первый аспект: авторы прослеживали эволюцию в понимании категорий в истории философии. Социологический и социокультурный аспекты исследовались в конце 1970-х – начала 1980-х годов с нарастающей интенсивностью (Ж. М. Абдильдин, И. А. Абишев, Л.М. Андрюхина, А. С. Арсеньев, Г. С. Батищев, В. С. Библер, М. А. Булатов, В. Е. Давидович, Л. М. Косарева, С. Б. Крымский, А. Н. Лой, С.Н.Мареев, Т. П. Матяш, Л. К. Науменко, З. М. Оруджев, Б.В.Починок, Е.Я. Режабек, В.А. Салин, А.А.Сорокин, Г.В.Старк, А.А.Хамидов, В. И. Шинкарук и многие др.). Дальнейшая задача исследований данного аспекта заключается в конкретизации и в *системном* изложении таких факторов, в частности, значения общественных отношений в коллективной категоризации.

В психологии мышление и его категории исследуются тоже на основе ведущей роли орудийной, предметно-преобразующей деятельности общественного характера (Дж. Брунер, А. Валлон, Л. С. Выготский, В.В. Давыдов, А. Н. Леонтьев, А. С. Лурия и др.). Развитие мысли связывается с поэтапным формированием умственных действий, с их раздвоением на операции конкретные, замкнутые на предмет, и операции абстрактные и с генерализацией абстрактных операций (П.Я.Гальперин, Ж.Пиаже и др.).

Соединяя данные гносеологии, истории науки и психологии, Д.В. Пивоваров разработал положения о том, что категории по своему генезису есть парадигмические операции, алгоритмы деятельности, включающие предметный и операциональный компоненты. Лингвистический и семиотический аспекты исследовались Н. С. Автономовой, Л.С. Выгодским, Э. В. Ильенковым, В.В.Кимом, А. Ф. Лосевым, В. З. Панфиловым и др. Содержание и методологическое значение тех или иных логических категорий выяснены достаточно полно.

Наименее исследован генетический аспект – закономерности формирования категорий в чистой, освобожденной от исторической случайностей форме. Нет монографий, посвященных данному аспекту, он затрагивался в работах или в общей форме, или в связи с иными вопросами. В работах М. К. Мамардашвили дано понимание форм мышления как абстрактного содержания мышления, роли сознания в функционировании социальных систем. Состав мысли как единство содержания конкретного и абстрактного отмечали В. Н. Борисов, М. А. Плотников.

Но генетическое развитие этого единства до всеобщих форм мышления (категорий) в литературе не прослежено. Сосредоточив внимание на содержании категорий, авторы упустили *логику-категориальную форму как таковую*. Необходимо отделить такую форму от определенного состава категорий (количества, причины и т.д.) и выяснить закономерности ее образования, что позволит раскрыть *общий закон формирования всех* логических категорий.

Метод развития категориального мышления был представлен по-преимуществу как метод восхождения от абстрактного к конкретному. В работах Ж. М. Абдильдина, Г. С. Батищева, В.Н. Вазюлина, Ф.Ф.Вяккерера, Д. Г. Горского, Э.В.Ильенкова, Б.М.Кедрова, П.В.Копнина, В.П.Кохановского, В.П.Кузьмина, Л.А.Маньковского, С. Н. Мареева, И.С.Нарского, Л.К.Науменко, З.М.Оруджева, И. С. Шевцова, А.П.Шептулина и др.; раскрыты важные аспекты метода (абстрактное и конкретное, противоречие, опосредствование, системность, монизм, субстанциальность, историзм и др.). Определенным итогом осмысления логического и исторического в научном исследовании явилась монография С. Н. Мареева<sup>1</sup>. Общая логика метода нуждается в конкретизации до особенного уровня, дающего операционально осуществимую стратегию в развитии категорий.

Нуждается в уточнении состав содержательной (диалектической) логики, которая традиционно понимается как наука «о процессе научного познания», о формах «теоретического мышления». Такая трактовка одномерна. Субъект осваивает реальность теоретически, ценностно и практически. Мышление вне ценностного вектора становится всеядным, релятивным. Ему все равно, что доказывать. Оно неминуемо скатится до состояния этической и иной аксиологической нейтральности, плодя деструктивные проекты и ложные экспертизы. Целесообразно соединить диалектику с этикой, мышление с совестью, и сообщить логике аксиологическую направленность.

Аксиологический вектор исследований, поиск духовно-ценностных основ развития культуры, страны в целом, являются остро актуальными, в частности в аспекте социокультурной идентичности. В современной России одним из главных является противоречие между *социокультурными традициями и модернизацией*; *неопределенна ценностная стратегии* развития страны и общая направленность целеполагания. За последние 10 лет вышли работы по теме духовности ряда авторов (В. И. Бабушкин, К. Я. Вазина, Э. С. Вайнштейн, Р. Н. Васильев, Р. А

---

<sup>1</sup> Мареев С. Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984.

Зобов, А. И. Зелинченко., А. А. Какурин, В. М. Князев, Р. Л. Лифшиц, В. И. Мурашов, Ю. И. Мирошников, В. М. Петров, Д. В. Пивоваров, В. И. Слободчиков, И. Н. Степанова, В. Д. Шадриков, С. М. Шалютин, В. Г. Федотова, В. И. Филатов, З. В. Фомина, Ф. А. Хараев). Такое внимание к теме объясняется интенсивным поиском *надежных и долговременных* ценностных ориентиров, особенно для воспитания. *Обретение духовности* – таков *императив* у растущего круга не только научно-педагогической общественности, но и личностного поиска многих людей, занятых в иных сферах. Конкретизация родовой природы духа, целостного духовного акта, дополнительности аксиологического синтеза по отношению к синтезу логическому и значимости духовности в подготовке специалистов является актуальной задачей.

**Объектом** исследования являются рациональные и ценностные компоненты сознания.

**Предмет** исследования – формирование логических категорий и аксиологический синтез «сердца», дополняющий логический синтез.

**Целью** работы является определение онтологических и гносеологических особенностей образования и развития логических категорий и обоснование креативности аксиологического синтеза «сердца» в культуре. **Задачи** исследования:

- раскрыть в систематической форме общественно-материальную основу формирования логико-категориального мышления;
- выявить гносеологические особенности формирования логических категорий;
- обосновать логику метода развития категориального мышления, а также методологическое значение основного диалектико-логического отношения – отношения целого к самому себе;
- раскрыть креативную функцию аксиологического синтеза «сердца» в культуре;
- на основе разработанных положений конкретизировать субъектность человека; возможные предельные основания мировоззренческой культуры и духовно-ценностные основы гуманитарного образования.

**Методология исследования** заключается в диалектическом методе решения поставленных задач путем выявления и разрешения противоречий в самом предмете; в социокультурном подходе в понимании идеальных форм; в



единстве синхронии и диахронии; деятельности, общения и мышления; в субъектной философской позиции.

В содержательном плане автор исходит из универсальных возможностей человека как культурно-исторического существа, из самопроизводства человеком идеальных, социальных и материальных форм, из основополагающей роли социальной связи, которая всегда остается абсолютной для людей и первичной по отношению ко всем феноменам человеческого бытия, от экономических до религиозных.

Автор руководствовался положениями о том, что «практика есть существеннейшая и ближайшая основа человеческого мышления» (Ф.Энгельс), что «логические категории все же прямо вытекают из “наших отношений”» (К. Маркс); что необходима обработка не только истории мысли, но и «техники». Поле труда и общественных отношений есть существенная область формирования логических категорий. Мышление индивидуума есть общественная сила, оно есть аналитико-синтетическая мощь общественного труда, идеально проецируемая на реальность.

**Научная новизна** представлена следующими результатами:

1. Систематически раскрыта общественно-материальная основа категориального мышления: выявлены ее конкретные факторы и их влияние на мышление как в технологическом отношении человека к природе, так и в системе отношениях между субъектами.

2. Дана типология общественно-материальной основы категориального мышления; определено социокультурное основание диалектического мышления.

3. Выявлена родовая определенность «всеобщего труда» (К. Маркс), из которой объяснены особенные его характеристики, раскрыты значимость теоретического мышления в этом труде и социокультурная значимость данного труда, актуальная в условиях «экономики знаний».

4. В новом аспекте реконструированы идеи И. Канта о категориях; обосновано значение апперцепции как предпосылки мышления, субъектных качеств человека.

5. Предложена гипотеза о генетически исходной мыслеобразующей форме, в рамках которой зарождается и развивается мысль.

6. Выявлены особенности развития мысли от простой формы до всеобщей – логико-категориальной.

7. Раскрыта значимость логических категорий в теоретическом освоении реальности: их функции синтеза, понимания, отражения, эвристическая,

методологическая, предвосхищения, познавательного-оценочная, уплотнения знания, научно-коммуникативная, и культурологическая, а также эффект «оборачивания метода» применительно к этим категориям.

8. Обоснована логика метода развития категорий, раскрыто методологическое значение основного диалектико-логического отношения – отношения целого к самому себе в понимании и разрешении реальных противоречий, в понимании становления системы в целостность; на основе данного отношения изложена логика понимания субъектности.

9. Выявлено превращение социальной связи во всеобщие моменты понятия: «всеобщее – особенное – единичное» (В – О – Е).

10. Конкретизированы особенности духовного уровня субъективности в отличие от душевного уровня; раскрыта креативность целостного духовного акта;

11. Выявлена специфика аксиологического синтеза сердца на основе однородного чувства совершенства.

12. Раскрыта творческая продуктивность духовного созерцания в культуре.

13. Определены возможные основания мировоззренческой культуры.

14. Обоснованы инвариантная структура гуманитарного образования и необходимость поэтапного введения всеобщего высшего профессионального образования как необходимой культурной предпосылки успешного развития России.

### **Положения, выносимые на защиту**

1. Актуальны идеи И. Канта о мышлении, развитые им с позиций свободной самодеятельности «Я»; чувственно-конкретной и абстрактно однородной сторон деятельности; в связи с самосознанием субъекта, а не как с действиями технического порядка; с позиций принципа производства идеальных предметов в «сборочном цехе» воображения. Кант предложил субстанциальный подход и монистично вывел категории из временных схем самодеятельного «Я». Благодаря сведению чувственно многообразного (на основе категорий) к единству самосознания субъект превращает мыслимый материал в функциональный орган своей свободной воли и властвует над ним, производит идеальный предмет, чтобы затем произвести его реально, согласно цели. Мышление, как целенаправленное формопреобразование, символически продолжает формопреобразующую функцию труда.

Открытую Кантом закономерность – сведение чувственно многообразного к единству и выведение из него понятий – К. Маркс выразил в «Метод

политической экономии» в положении о переработке созерцаний в понятия путем движения мысли от чувственно-конкретного к абстрактно-всеобщему и к мысленно-конкретному. Принцип производства идеальной предметности предстал у Маркса как принцип самопроизводства людьми материальных, социальных и идеальных форм. «Марксова философия практически завершила коперниканский кантовский переворот»<sup>1</sup>.

2. Объективной основой всеобщих форм мышления является процесс самопроизводства людьми собственной жизни при посредстве общения и общественных отношений. Процессы производства предметных и социальных структур поставляют мышлению предметные аналогии как микросхемы мышления, а общение и общественные отношения генерализируют частные схемы синтеза до всеобщих форм – логических категорий. Общие, общественные отношения принуждают мышление работать по общим схемам и порождают в процессах социальных коммуникаций всеобщие идеальные меры, мыслительные эквиваленты, наряду со всеобщими мерами стоимости, времени, количества и другими мерами.

3. Общественно-материальная основа категориального мышления различается на три типа: субъективный, объективный и универсальный (субъектный). Основанием типологии является строение производства, общественных отношений и сознания.

4. Социокультурным основанием диалектического мышления являются самодеятельность, соревнование по поводу сравнения продуктивных сил субъектов, тенденция самообновления людей путем обновления форм деятельности, общения и мышления. Саморазвитие людей порождает понимание и внешней реальности в аспекте развития.

5. Мысль зарождается в процессе отождествления двух различных по составу содержаний. Одно из них своей структурой представляет структуру другого содержания. Функция представительства сводит такое содержание к формальному, абстрактному. Появление последнего совпадает с возникновением мысли. Отождествление различных содержаний происходит в рамках логического уравнения, в котором соединяются состав чувственного созерцания, продуктивного

---

<sup>1</sup> Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2-е изд. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 12.

воображения и схемы рассудка. Метафоры, образы, сравнения, модельные аналогии есть исходные способы синтеза воображения на пути к понятию.

6. Развитие мысли от простой формы ко всеобщей, логико-категориальной аналогично логике развития стоимости от простой формы ко всеобщей, денежной и выражает собой растущую универсальность общественных отношений.

7. Логика метода развития категорий заключается в восхождении к конкретному путем движения мысли от генетически исходного, всеобщего определения целого к особым определениям его частей и к синтезу особых определений в конкретно-всеобщее. Детализацией такой логики являются схемы: род – многие единицы рода – род как целостность; целое само по себе – отношение между частями целого – отношение целого к самому себе. Всеобщее – особенное – единичное (В – О – Е) логически выражает социальную связь. Человек осознает род вещей потому, что он сам является родовым существом, оединиченным родом.

8. Чтобы сообщить логике созидательную направленность, следует включить в ее состав всеобщие формы теоретического, ценностного и практического освоения реальности человеком как существом разумным. При таком составе реальное мышление получит полное теоретическое выражение.

9. В отличие от душевного уровня психики духовному уровню субъекта присущи верховенство внутреннего опыта над внешним, целостность главных творческих сил, любовь и воля к совершенству, к объективно лучшим содержаниям, всеобщность значений, автономия разума и воли и следующие из автономии самоопределение, самоорганизация, самоуправление, нормотворчество.

10. Целостный духовный акт есть согласованность понятийного мышления, продуктивного воображения, эстетического созерцания, нравственной воли, одухотворенной веры, совести и любящего сердца. Единство этих сил дарует полноту миропонимания и переживания, свободную от односторонних крайностей, интегральное социальное мышление.

11. Связке «чувственное созерцание – воображение – рассудок» соответствует на духовном уровне связь «сердце – духовное созерцание – разум». «Сердце» есть сосредоточие чувств, возникающих от переживания значений. Аксиологический синтез «сердца» осуществляется на основе однородного чувства совершенства и проявляется в верховных ценностях истины, добра и красоты, в стремлении веры к божеству как полноте совершенства. Любящее «сердце» сообщает остальным силам (мышлению, воле, чувствам, воображению и др.)

направленность на достойный предмет. Возникающее из «сердца» духовное созерцание содержит в себе эвристические ресурсы всех иных сил и дарует духовную очевидность. Метод отечественной философии и науки – метод духовного созерцания целостности предмета. Из этого метода следуют фундаментальность науки и философии. Аксиологический синтез сердца дополняет логический синтез рассудка; тем самым образуется полнота субъективности в восприятии и преобразовании реальности.

12. Основанием культуры мировоззрения является согласованность таких аспектов, как логический, психологический, социально-творческий, гносеологический, креативно-антропологический, аксиологический и метафизический.

13. Инвариантная структура гуманитарного образования включает уровни: духовно-ценностный (аксиологический), креативно-антропологический (развитие всеобщих по значению способностей) и социально-технологический. Эти уровни есть предпосылки для воспитания социальной компетентности. Оптимальная модель выпускника вуза – специалист, соединяющий в себе социальную и профессиональную формы компетентности и выступающий как культурный человек, нравственная личность, творческая индивидуальность, социально компетентный гражданин, профессионально компетентный специалист и патриот России, открытый к продуктивному диалогу с иными культурами.

14. Раскрыты родовая особенность всеобщего труда и его личностная и социокультурная креативность.

#### **Теоретическая и практическая значимость исследования**

Результаты исследования значимы для разработки философской диалектики; для конкретизации аксиологического синтеза; в разработке философии совершенства, столь необходимой для духовной солидарности, прорыва России к культурному расцвету, достоинству и благополучию. Результаты исследования могут быть использованы в учебных курсах «История и философия науки» для аспирантов и соискателей, «Философия» для студентов, а также в спецкурсах по аксиологии, теории мышления и духовно-ценностным основам гуманитарного образования.

**Апробация работы.** Диссертация обсуждалась на докторантском семинаре в Институте по переподготовке и повышению квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук при Уральском государственном университете им. А. М. Горького. Основные результаты исследования

докладывались автором на 8-ми международных, 39-ти всероссийских научно-практических конференциях, в частности в Красноярске (1993), Барнауле (1995), Омске, (1994, 1995); Томске (1996), Кургане (1998, 2003, 2006), Екатеринбурге (1994, 1996, 1997, 1998, 1999, 2001, 2003, 2004, 2005, 2006), Челябинске (2004). По материалам исследования автор вел спецкурсы «Социальная природа и творческая сущность мышления»; «Философия совершенства И. А. Ильина». Положения диссертации были использованы автором в качестве одного из разработчиков при написании концепции развития Российского государственного профессионально-педагогического университета (РГППУ – 2003 г.), а также при создании концепции воспитания в РГППУ (2006 г.).

Цель и задачи диссертационного исследования определили его структуру. Работа состоит из введения, трех глав и заключения. Во введении обосновывается актуальность темы, раскрывается степень ее разработанности, определяются цель и задачи исследования. В первой главе общественно-материальная основа категориального мышления раскрывается в структурном и историческом аспектах. В первом параграфе этой главы выясняются актуальные идеи И. Канта о генезисе логико-категориального мышления. Принцип производства идеальной предметности, предложенный Кантом, конкретизируется в последующих параграфах первой главы. Во второй главе раскрывается субъективная основа логико-категориального мышления. Единство живого созерцания, воображения, рассудка структурно представлено как мыслеобразующая форма, в составе которой на основе представительства одним содержанием формы другого содержания возникает мысль. Далее прослеживаются особенности развития мысли от простой формы ко всеобщей, раскрываются функции логических категорий, метод их развития, обосновывается категориальный состав содержательной логики. В третьей главе мышление рассматривается в структуре целостного духовного акта. Автор пытается монистично раскрыть феномен духа на основе его субстанциального содержания – совершенства, выясняет специфику аксиологического синтеза «сердца» как душевно-духовного органа человека, креативное значение духовного созерцания в культуре. На основе теоретических положений обосновываются возможные предельные основания мировоззренческой культуры, инвариантная структура гуманитарного образования и необходимость поэтапного осуществления всеобщего высшего образования. В связи с вопросом о перспективе такого образования в главе конкретизируется сущность всеобщего труда и его социокультурное значение. В заключении излагаются выводы и

перспективы дальнейшего исследования темы. Для удобства восприятия текста в параграфах жирным шрифтом выделены смысловые блоки.

## Глава I. **Общественно-материальная основа категориального мышления**

### § 1. **Постановка И. Кантом проблемы формирования логических категорий**

Рассмотрение идей И. Канта о логических категориях целесообразно потому, что он предложил *радикально новое* понимание мышления и его форм:

- с позиций *самодетельности* «Я» субъекта;
- в аспекте единства *чувственно-конкретной и абстрактно-однородной* сторон деятельности;
- в связи с *самосознанием* субъекта, а не как действия технического порядка;
- в определении форм мышления из единой основы – таких схем однородного времени, которые выражают идеальное *производство* предмета;
- в связи со способностями субъекта – чувственностью, продуктивным воображением и апперцепцией («Я»).

Сама парадигма понимания конкретной и абстрактной сторон деятельности, субстанциальный подход в осмыслении предмета были применены К. Марксом в «Капитале» и вошли в теоретический арсенал современной психологии. Поставленная Кантом проблема необходимого и всеобщего характера категорий вводит в существо вопроса об их формировании. Идеи Канта о категориях, о проективно – конструирующей природе мышления, в общем и целом, получили научное подтверждение в генетической психологии Ж. Пиаже, в отечественной психологии (П. Я. Гальперин, А. Н. Леонтьев, Д. Б. Эльконин).

Канта, отмечает П. Гайдено, критикуют материалисты и идеалисты, рационалисты и интуитивисты: то «апология», то «синдром ненависти»<sup>1</sup>. Многие ждут от Канта решения их собственных научных проблем. Крайние оценки «Критики чистого разума» – упреки в непоследовательности – можно объяснить тем, что авторы не обращали достаточного внимания на *предметную область*, которую Кант исследовал. Он неоднократно отмечал, что рассматривает «субъективные источники, составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их трансцендентальности, а не эмпирического характера»<sup>2</sup>, т. е., в аспекте всеобщего и необходимого. К таким источникам он относил «*чувство, воображение и апперцепцию*»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М., 2006. С.195-199.

<sup>2</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение. // И. Кант. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.700.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С.710.



Мышление Кант рассмотрел в единстве конкретной и абстрактной сторон деятельности. Различные сферы сознания он раскрывает в двух измерениях: созерцание – как опытное и априорное, воображение – как эмпирическое и трансцендентальное, сознание в целом – как перцепцию и апперцепцию. В одном измерении субъективность берется как замкнутая на *внешнюю реальность и наполненная чувственным материалом*, а в другом измерении она фиксируется лишь в ее интенции, направленности – со стороны *способов производства идеального предмета из чувственного материала*. Такой метод является верным с научной точки зрения и согласуется с задачей «Критики чистого разума» – выявить «субъективные источники» опыта в аспекте всеобщности и необходимости.

**И. Кант о мышлении и о его всеобщих формах.** Объяснения возникновения категорий с позиций сенсуалистического эмпиризма (категории отражают связи, данные в опыте) и рационализма (категории – врожденные схемы мысли) Кант объявляет несостоятельными. Кажется, пишет он, легко отделаться от подобного трудного исследования ссылкой на то, что опыт постоянно доставляет примеры правильной последовательности явлений, дающие достаточно оснований отвлечь от них понятие причины. Но таким путем категории возникнуть не могут. Явления «не доказывают, что следствие вытекает с *необходимостью*»<sup>1</sup>. Может быть, продолжает Кант, кто-нибудь предложит иной путь, скажет, что категории есть «субъективные, врожденные нам ... задатки мышления». В таком случае, продолжает Кант, – «я не мог бы сказать: действие связано с причиной в объекте, а должен был бы сказать: я так устроен, что могу мыслить представление не иначе как связанным так-то. Это и есть то, что наиболее желательно скептику. В таком случае объективная значимость суждений была бы лишь видимостью и ни с кем нельзя было бы спорить о том, что «зависит от той или другой организации субъекта»<sup>2</sup>. *Эмпиризм* не объясняет *всеобщего и необходимого* характера форм мышления, а *рационализм* ведет к отрицанию *объективности* содержания суждений.

Кант ставит проблему *антиномично* – категории не заданы ни объектом, ни субъектом. Он предлагает третий путь: категории понимаются им как *становящиеся в деятельности* и в этом смысле как «созданные нами самими»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.186.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 215.

<sup>3</sup> Там же.

Существует два ствола человеческого познания, пишет Кант, чувственность и рассудок. Чувственность есть непосредственная запечатлеваемость предмета, способность получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас. Чувственность – определяемое извне начало<sup>1</sup>, она – природная материя. Рассудок есть «спонтанность познания», способность самостоятельно производить представления в актах самоопределения<sup>2</sup>. Понятия основаны на «спонтанности мышления»<sup>3</sup>. Посредством чувственности предметы нам даются в виде осознанных восприятий – созерцаний. Рассудком же предметы мыслятся в форме понятий. Мыслить – значит устанавливать с помощью понятий связь между явлениями, данными в созерцании. «Многообразное (содержание) представлений может быть дано только в чувственном созерцании. ... Но связь ... многообразного, – подчеркивает Кант, – никогда не может быть воспринята нами через чувства, ... а может быть создана только самим субъектом, ибо она есть акт его самодеятельности»<sup>4</sup>.

Связь есть синтез элементов многообразного в осмысленное целое. Синтез – самопроизвольный акт продуктивного воображения. Понятие связи, отмечает И. Кант, «заключает в себе кроме многообразного и синтеза его еще понятие единства многообразного»<sup>5</sup>. Единство синтезу дает не воображение, а рассудок. Такое единство сообщает синтезу объективную значимость, т. е. связь относится к объекту. Виды единства представлены в категориях. Категории суть всеобщие и необходимые действия рассудка на воображение.

Решение Кантом вопроса о зарождении категорий, об их всеобщности и необходимости заключается в анализе *трансцендентальной апперцепции*, основополагающего понятия всей «Критики чистого разума». Апперцепция – нечувственная сфера чистого самосознания, без психических модальностей, чистое «я мыслю». Представление «я мыслю», объясняет К. Кант, есть «акт спонтанности, т.е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, ... оно есть самосознание»<sup>6</sup>; апперцепция – *единое гомогенное свободное* начало, в которой *чувственная* ткань вещи превращается, как в плавильном тигле, в чисто *мыслительную* ткань в виде

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 127.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 155.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С. 166.

<sup>4</sup> Кант И. Цит. соч. С. 190.

<sup>5</sup> Кант И. Там же.

<sup>6</sup> Кант И. Цит. соч. С. 193.

*отношений, форм, и предметы предстают в сфере апперцепции как кристаллы однородного начала. Вопрос состоит в том, что это за начало? Каков реальный субстрат апперцепции?*

Выяснение этого вопроса позволяет раскрыть радикально новое и продуктивное понимание Кантом генезиса категорий и разрешит неясности в «Критике чистого разума». Кант признавался, что разработка понятия трансцендентальной апперцепции стоила ему наибольших теоретических усилий и считал это понятие основным. «Синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того эта способность и есть сам рассудок»<sup>1</sup>. Гегель полагал, что это понятие является непреходящим для философии. Значение апперцепции явно не оценено в должной мере в философии и психологии. Например, Ю. М. Бородай полагает, что единство синтезу может сообщать само продуктивное воображение, в его оригинальной работе воображение полностью вытесняет апперцепцию<sup>2</sup>.

Апперцепция, по Канту, есть продукт спонтанной, самопроизвольной деятельности, генерирующей *самосознание вообще*, чистое «Я мыслю» без иных представлений. Самосознание вообще есть *реальное состояние*, тождественное во всяком сознании и сопровождающее все конкретные представления, созерцания и состояния. Каков характер деятельности, порождающей чистое самосознание?

Реконструируем логику рассуждений Канта. Мыслить – значит устанавливать связи. Связывать – значит синтезировать. Синтез есть акт *продуктивного воображения*. Единство синтезу дает *рассудок* в форме той или иной категории. Категория есть «единство действия как таковое», не зависимо от чувственного содержания. Такое единство может сообщать только *однородная деятельность* (или активность). Рассудок же есть та же апперцепция, но модифицированная как система категорий. Логично сделать вывод: *субстратом апперцепции является свободная однородная самоустремленная деятельность, т. е. самодеятельность*, самодеятельная активность.

Почему субстрат представлен такой деятельностью? Чувственно-конкретная деятельность замкнута на предмет и продуцирует сознание конкретного

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Бородай, Ю. М. Воображение и теория познания: Критический очерк кантовского учения о продуктивном воображении. М., 1976.

предмета; например, «это – дерево». В предложении «я вижу дерево» отмечается и предмет сознания, и самосознание («Я»). Но «Я» может воспринимать и дерево, и горы, и облака и т.д. В восприятии чувственного многообразия «Я» сохраняет свое *единство и себестождественность*. Оно проходит через эту чувственную материю, как нож сквозь масло. *Чистая себестождественность самосознания может порождаться только чистой, однородной деятельностью*. Такая деятельность однородна потому, что она направлена на саму себя (самонаправленная), а не на другое (предмет, созерцания и т.д.), которое специфицировало бы ее. Будучи самонаправленной («самоустремленной», по К. Марку), такая деятельность является *свободной*.

Как возможно чистое самосознание («Я»)? В стихии самонаправленной деятельности субъект в актах самовоздействия противопоставляет себя самому себе и функционально различается на акт (действие) и на продукт действия. Такая различенная в себе самонаправленная деятельность порождает самосознание потому, что субъект одновременно пребывает на *противоположных полюсах* (акт-продукт и акт-процесс), не теряет себя в порожденном (в другом), не отчуждается от себя и признает себя в порожденном, называя свои субъективные состояния «собственными». Деятельность, «направленную на самое себя», предстала в немецкой классической философии, заметил Э. В. Ильенков, как особенность духа, как «рефлексия», как «самосознание»<sup>1</sup> Самосознание есть слияние акта и продукта, «акт-продукт» (И. Г. Фихте). Такое противопоставление в рамках одной основы и есть самое главное в понимании диалектики. Принцип чувственного сознания – направленность на другое, принцип самосознания – направленность на себя («для-себя-бытие»). Так как речь идет о *самосознании вообще*, то пока важно лишь *самовоздействие вообще*, а не *особенные формы самовоздействия, порождающие и особенные модификации самосознания – категории*. Таким образом, Кант вначале фиксирует всеобщее начало, *единую субстанцию чистого самосознания* – свободную однородную самонаправленную деятельность, и лишь затем переходит к *особенным схемам* такой деятельности, к категориям; т. е. движется от всеобщего к особенному, от абстрактного к конкретному.

Итак, самосознание вообще есть функция однородной самоустремленной деятельности. Структурируя такую деятельность изнутри, субъект продуцирует чисто рассудочную связь – категорию. Все категории Кант определяет через схемы

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1997. С. 65.

однородного времени, производного от однородной деятельности. Откуда берется такая деятельность, и как в ее стихии формируются категории? «Мы проследим, – пишет Кант, – чистые понятия в человеческом рассудке вплоть до их первых зародышей...»<sup>1</sup>. Продолжим реконструкцию логики рассуждений Канта.

Мыслить – значит устанавливать связи. Связи, отношения между элементами устанавливаются «только самим субъектом» в «акте его самодеятельности»<sup>2</sup>. Опосредствованные связи созерцанию не даны, законы движения планет на небе «не начертаны». При выявлении таких связей продуктивное воображение сразу, наперед моделирует их возможный *аналог*, который затем уточняется в опыте. Из какого материала строится аналог предметных связей и отношений? Связи, отношения составляют *внутреннюю форму* предмета. При конструировании *аналога* предметной формы «материя» (психические модальности) есть деформирующий фактор; поэтому она опускается, и на первый план выступает не сенсорный, а *моторный* компонент деятельности – действия. *Однородная деятельность – это адекватный материал для конструирования мысленного аналога реальных связей. Процессы моделирования формы предмета отделяют моторный компонент от сенсорного и порождают в психике область однородной деятельности по конструированию связей. С развитием интеллекта психика поляризуется на перцепцию и на апперцепцию, на чувственность и на рассудок, на чувственно-конкретную и абстрактно-однородную сферы. Иными словами, единство материи и формы, заключенное в предмете, представлено на стороне субъекта как единство чувственно-конкретной и абстрактной сторон деятельности и выступает в сознании как единство чувственности и рассудка. Как же в стихии однородной деятельности формируются категории?*

Посредником, объединяющим чувственность и рассудок, является *продуктивное воображение*. Мысленный аналог предметной формы строится воображением из однородной деятельности как *схема действия*. Такая схема есть способ духовного производства идеального предмета<sup>3</sup>, принцип конструирования предмета со стороны формы. Поэтому общность схемы не индуктивная (сенсуализм, эмпиризм), а *конструктивно-порождающая*. Схема, отмечает Ю. М. Бородай, целеопределенна; она содержит «для чего» и «как» предмет делается.

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С.165.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 190.

<sup>3</sup> Бородай, Ю. М. Цит. соч. С. 98, 100.

Лишь зная «для чего» и «как», субъект способен воспроизвести и «что», предмет<sup>1</sup>. Схема конструируется свободно, самопроизвольно, так как однородная деятельность в отличие от чувственно-конкретной не замкнута на предмет и свободна от его непосредственной детерминации. Однако по содержанию схема не есть голый произвол: она включает действия, в которых развернуты *отношения*, составляющие возможный аналог реальных связей. Такие отношения обусловлены составом созерцаний, который дан субъекту принудительно воздействием предмета на чувственность. Схема *включает только отношения* через действия. Отношения как таковые, заметил К. Маркс, выразимы «только в идеях»<sup>2</sup>. Чтобы мыслить только отношения, надо абстрагироваться от их конкретных носителей. Тогда отношения предстанут в безобразном виде. Схема воображения – это не образ, а *матрица для необходимых действий, воспроизводящих отношения, форму*; она есть проект не единичного предмета, а типизированного *предмета-рода*. Схема типизирует предмет путем типизации действий по его производству; она есть единство предметного и операционального: отношений, представляющих возможную реальную связь, и типизированных действий, по разворачиванию отношений. Правда, сам Кант предметный компонент схемы не отмечает текстуально в явном виде.

Воображение организует состав восприятий посредством схемы общего предмета, который представляет данный род предметов (человек, дерево и др.). Поэтому схемы отягощены эмпирическим компонентом. Логические категории зарождаются в процессе *типизации микросхем продуктивного воображения*, т. е. мысленных действий, уже подвергшихся типизации. Категории возникают как *всеобщие схемы по построению особенных микросхем* воображения. В плане общности логическая категория относится к микросхеме воображения так же, как *общий вид* математического уравнения относится к своему *частному* случаю.

Категории зарождаются, по Канту, в стихии однородной деятельности. Эта деятельность абстрактна потому, что ее предмет абстрактен; такая деятельность направлена не на предмет (как чувственное восприятие) и не на восприятия и представления (как воображение), а на сами схемы воображения, в которых отложилась однородная деятельность; т. е. она направлена на саму себя,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч. 1. С. 108.

модифицированную в схемах воображения. Категории и есть, по Канту, чисто рассудочная связь, «единство действия, сознаваемое рассудком как таковое»<sup>1</sup>.

В чем состоит всеобщность и необходимость логических категорий?

Категории, согласно Канту, есть *модификации чистого самосознания (apperцепции)*; поэтому они сопровождают, как и чистое самосознание, все представления и созерцания; т. е. они есть не действия технического порядка, которые можно варьировать, а *формы логического самосознания, всеобщие схемы его работы, определяющие, как законы, мыслительный процесс*; подобно тому как добро и зло, прекрасное и безобразное составляют категории нравственного и эстетического видов сознания. Например, категория субстанции означает, по Канту, «постоянство реального во времени». Такое постоянство, например, вещи при изменении ее свойств, субъект понимает при условии, если он осознает себя *себетожественным* в смене чувственных восприятий и состояний; т. е. когда у него сформировалась апперцепция, и единство его сознания («Я») не размывается давлением чувственных данных. В противном случае субъект не поймет ни категории субстанции, ни предметов сквозь призму этой категории, например, сохранение количества энергии в ее качественных превращениях. Поэтому категории, часто отмечает Кант, есть предельные основы и условия осмысленного опыта. Категории задают горизонт рационального понимания, предельные смысловые поля, в границах которых возникают схемы продуктивного воображения.

Рассудок и созерцание, абстрактная и конкретная деятельность, есть крайние полюсы мыслительного процесса, соединенные воображением. Воображение есть та же абстрактная деятельность, но обращенная на переработку созерцаний в понятия, т.е. устанавливающая связи между элементами многообразного согласно категориям. В этом важном пункте сошлемся на Канта: «воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* ... есть действие рассудка на чувственность и первое применение его ... к предметам возможного для нас созерцания»<sup>2</sup>. Связи же есть элемент формы и поддаются моделированию. Воображение наперед моделирует структуры, которые не только организуют созерцания, но и антиципируют (предвосхищают) возможные связи. Такое моделирование путем структурирования внутри однородной деятельности есть «фигурный синтез», порождающий не категории, а

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С.201, 206.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 205.

схемы<sup>1</sup>. Категории модифицируются схемой и через схему организуют созерцание в осмысленное целое. Поэтому созерцания без категорий слепы, но и рассудок без созерцаний пуст. Воображение, не корректируемое категориями, вырождается в иллюзорную игру образами вне их внутренней связи, в *фантазию*.

Созерцание, воображение, рассудок – необходимые моменты единого мыслительного процесса. В созерцании предмет дан в единичном виде (E), в рассудке – во всеобщей форме (B), воображение же соединяет несоединимое таинственным иррациональным путем: единичное и всеобщее в особенную схему (O), что можно представить схематично: *созерцание (E) → воображение (E + B) → рассудок (B)*. Воображение соединяет противоположности и выступает *креативным центральным перерабатывающим функциональным органом мышления*. Оно дает жизнь духовным образованиям путем соединения противоположностей. Синтез воображения заключается в соединении всеобщего и единичного. Все иные способы синтеза воображения есть особенные проявления схемы  $O = B + E$ . Благодаря воображению субъект схватывает тождественное в различном, необходимое в случайном, единое в многообразном. Если созерцания есть «заготовительный цех» с первичным материалом, то воображение – это «сборочный цех». Атрофия продуктивного воображения парализует способность субъекта соединять противоположности, подводить частный случай под общее правило или же порождать новое правило для синтеза нового материала созерцаний. Следствием чего является, по Канту, потеря способности суждения, синтеза эмпирического содержания общеобязательным и общепонятным способом. Таинственность воображения заключается в том, что оно, с одной стороны, есть *бессознательная* сила души, а, с другой стороны, порождает *осмысленный и культурный* продукт. В воображении зарождаются *жизнеспособные модели будущих продуктов, своего рода идеальные семена*, из которых произрастает все многообразие реальной культуры.

В каждом суждении, отмечал Кант, содержится та или иная категория как схема синтеза созерцаний в понятия. Если категории, добавим от себя, есть формы чистого самосознания, то и последовательность в изложении категорий определяется *стадиями развития логического сознания*. Но этот вывод сделают Фихте и Гегель. Гегель сначала дает в «Феноменологии духа» *формации сознания* (сознание, самосознание, разум), а затем эти же *формации ставит в*

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 206.



*определенную последовательность как логические категории* (учение о бытии, учение о сущности, учение о понятии). Тем самым *последовательность* логических категорий (форм мышления) получает обоснование.

То, что логико-категориальные структуры включены в состав самосознания, доказывается тем фактом, что с их разложением (потеря рассудка) распадается сама способность объективного осознания реальности, способность к синтезу чувственных данных, и субъект становится социально *недееспособным*. Этот факт свидетельствует о сущностной укорененности логических категорий в самосознание субъекта, о том, что они суть способы логического осознания реальности, как объективной, так и субъективной, т. е. всякой возможной реальности. Логическое осознание означает высшую степень всеобщности.

Кант исходил из наличного бытия категорий – из суждений. Из суждений он вычленил категории и свел их к их единой субстанции (апперцепции), из которой определил каждую категорию. Тем самым Кант утвердил в науке радикально новый метод – *субстанциальный*. *Этот метод и стоил Канту наибольших теоретических усилий*. В «Капитале» К. Маркс реализует этот же метод. Буржуазное богатство, пишет он, выражено в многообразии товаров. Отдельный товар – элементарная форма этого богатства. Многообразие товаров Маркс тоже сводит к их единой субстанции – труду, взятому в исторически конкретной, капиталистической форме, а затем из такого труда выводит конкретные определения капитала. Товары, взятые в аспекте их стоимости, предстают как «сгустки», «отвердения», «кристаллизации» абстрактного труда. У Канта понятия тоже предстают как отложения однородной деятельности, ее «отвердения».

***Производность категорий от временных схем действий.*** Основной вопрос заключается в том, как возможно соединение чувственности и рассудка? Ведь они *разнородны*. Чувственность – *природный* материал, рассудок – *свободная* самодеятельность, положенная как *произвол* субъекта; чувственность есть область *многообразного*, а рассудок – царство *единого*. Должно быть, размышляет Кант, – «нечто третье, однородное» и с категориями, и с чувственными явлениями. Таинственный посредник должен быть «чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического)», «интеллектуальным», и в то же время – «чувственным»! Условие, кажутся невыполнимыми. Кант – любитель острых антиномий. «Именно такова трансцендентальная схема»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 221.

Каков ее реальный субстрат? Им является *чистое время*. Но время есть всегда *длительность* чего-либо. А длительность чего-либо дана как *последовательность*. Кант пишет: «трансцендентальное временное определение однородно с *категорией* (которое составляет единство этого определения)». С другой стороны, оно «однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»<sup>1</sup>.

Итак, за схемой скрывается «трансцендентальное временное определение». Какую же последовательность содержит «временное определение», «схема»? Схема есть *временная последовательность действий по производству идеального предмета – понятия*. Понять (по-ять) – значит построить активностью «Я» предмет. Последовательность же действий присуща и *внутреннему и внешнему опыту*. Понятие и есть такая последовательность в виде «правила» построения класса предметов<sup>2</sup>, проект, задающий горизонт восприятия его возможных *реальных эквивалентов* в чувственном восприятии и служащий мерой оценки; своего рода «микроидеал» для того или иного рода вещей, определяющий «разрешающую способность» интеллектуальной оптики созерцания реальности. Ведь понятие есть чистая форма *без материи*, она свободна от телесных деформаций, *совершенна, превосходит в своем роде*. «Временное определение» *трансцендентально* потому, что оно есть последовательность *однородной* деятельности, *производящей* и однородный («монограммный») продукт – понятие.

Уместно такое сравнение. Апперцепция есть *однородная* активность, свободная самодеятельность, категории есть *особенные* формы этой самодеятельности, а схема – правило построения идеального предмета согласно категории. Связь «апперцепция – категория – схема» можно уподобить следующему: в машине двигатель генерирует однородное механическое движение (аналог апперцепции), это движение специфицируется передаточным устройством (аналог категории) в тот или иной вид движения (возвратно-поступательное, вращения и др.), рабочий орган машины доводит особый вид движения до операционально исполнимой формы и направляет его на предмет труда (пилит,

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение. // И. Кант. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С.700, 705.

шлифует, сверлит, ткет и т.п. – аналог «схемы»). Машина без рабочего органа не годна к применению. Без продуктивного воображения субъект не произведет понятие, идеальный предмет. Если категория содержит всеобщий способ производства идеального предмета, то «схема» отвечает на вопрос «как» конкретно построить понятие на основе чувственного материала, она есть «общий способ, каким воображение доставляет понятию образ»<sup>1</sup>. Синтез есть «исключительно действие способности воображения, слепой, хотя необходимой функции души; без этой деятельности, мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее в себе»<sup>2</sup>. Синтез вносит *единство* в многообразие созерцаний. Подсознательную деятельность продуктивного воображения можно выявить экспериментально. Если задать студентам вопрос о сложении разнородных предметов (например, очки, карандаш и книжка), то, как правило, одни студенты остаются в замешательстве, другие говорят, что никакой суммы не будет, а третьи отвечают – три предмета. На вопрос, что такое «предмет», студенты дают весьма неопределенные ответы. Их продуктивное воображение свело чувственные различия к *однородным предметам* (т.е. к дискретным частям однородного пространства), и только затем началась операция сложения однородного. Из этого примера явствует, что продуктивное воображение работает, как правило, минуя сознание, оно *гениально* само по себе, т.е. *порождающее*. Кант заключает: «Итак, у нас есть чистая способность воображения, как основная способность человеческой души, лежащая в основании всех априорных знаний. При помощи ее мы приводим в связь многообразие наглядного представления, с одной стороны, с условием необходимого единства чистой апперцепции – с другой. Эти крайние звенья, именно чувственность и рассудок, необходимо должны соединяться друг с другом при помощи трансцендентальной функции способности воображения»<sup>3</sup>. Кант прав относительно того, что связи, отношения творятся воображением согласно категориям. Объем арбуза больше объема вишни. Отношение «больше» устанавливается субъектом при сведении чувственно различных предметов к однородному началу – дискретным частям однородного пространства. И лишь после такого сведения устанавливается отношение «больше». Но такое отношение может создаваться субъектом независимо от чувственного опыта, априорно, на основе оперирования частями чистого пространства или времени.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 223.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 173.

<sup>3</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 716.

Продуктивное воображение синтезирует чувственные данные в «чувственное понятие» на основе правила («монограммы») его духовного производства. Возникает идеальный предмет возможного опыта. Насколько такой предмет соответствует «вещи в себе» – это можно узнать только на опыте. Дело практики подтвердить правило производства предмета или внести в это правило коррективы. *Это правило, включающее последовательность действий по производству идеального предмета, есть понятие о том или ином классе предметов. Идеальный предмет, созданный воображением, задает, как единый инвариант, горизонт восприятия его возможных реальных аналогов в чувственно-предметной реальности. Он становится «мерой, принципом оценки, масштабом»<sup>1</sup>. Идеальный предмет начинает вести свою собственную жизнь, направляя созерцание.*

Чувственный материал восприятий обуславливает работу воображения, но направляет воображение *цель*, побуждающая субъекта достичь *должного*, желаемого или им самим, или производящим коллективом. Должное же, как и цель, связано с *будущим*. Таким образом, за образованием понятий в актах продуктивного воображения, скрывается социальный императив: потребности настоящего предстают в виде цели, которая, как *проект будущего продукта*, направляет воображение. Вопрос об истине – это промежуточный этап в процессе реального производства. И. Кант проникателен в раскрытии времени как *последовательности действий в производстве понятия, идеального предмета*.

«Трансцендентальная схема» Канта гениальна тем, что она представляет в сознании *производство реального предмета в актах труда. Синтез руки*, реальное конструирование предмета, соединение частей в целое был, конечно, *первичным* в антропогенезе. Такой синтез (соединение частей в реальном пространстве) длился в *эмпирическом времени*, наполненном ощущением, осуществлялся в визуальном поле, во внешнем плане. Однако такое соединение в целое, *последовательность внешних действий* в итоге произвольно сводились психикой индивида к *последовательности действий во внутреннем чувстве*. Происходила произвольная «интериоризация» внешних действий во внутренние действия на основе *временной последовательности*, которая присуща и внешним действиям, и внутренним. То, что рука связывает в пространстве, то связывается воображением как *схема последовательности действий во времени*. «Внутреннее чувство» есть,

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Эротика – Смерть – Табу: Трагедия человеческого сознания. М., 1996. С. 256.

по Канту, *восприимчивость* не внешних воздействий, но *свободной самодеятельности «Я»*. Прошли тысячелетия, прежде чем индивиды научились делать предметом внимания последовательность внутренних действий – производить в чистом времени идеальные предметы без материи и ощущений. Производность воображения от предметно-чувственной деятельности от труда и развитие понимания воображения Фихте и Шеллингом ясно и точно раскрыты в ряде работ.<sup>1</sup>

Произошло «оборачивание метода» (К. Маркс): реальные внешнепредметные действия, породив последовательность внутренних действий, превратились в их слугу. Субъект, порожденный историей, строит в однородном пространстве и всегда в однородном времени действия, производя идеальный и всеобщий предмет, который становится мерой для оценки чувственно воспринимаемых предметов. Маркс сравнил категории логики с деньгами. Деньги вначале порождены обменом конкретными товарами, а затем они стали всеобщим представителем стоимости всех товаров, и вложение денег направляет теперь движение товаров. *Всеобщее взяло верх над единичным и отдельным*. Теперь товары в виде своих цен вынуждены измерять свою стоимость в деньгах. На основе денег возникают идеально представляемые различные формы стоимости (акции, ценные бумаги и др.), и экономика распадается на чувственный мир и на мир сверхчувственный, высшей формой которого становится финансовый капитал – однородная экономическая сила, подобная чистой апперцепции. Подобное происходит и с психикой индивида. Воздействие субъекта на внутреннее чувство порождает идеальные предметы, способы их порождения субъектом составляют исходную почву для образования логического сознания – чистой апперцепции и всеобщих ее форм (категорий). Теперь внешнепредметные действия опосредствуются понятиями так же, как движение товаров – деньгами. Как «финансовая пирамида», не обеспеченная товарной массой обнажает свою химеричность в кризисе, так и понятия, рожденные из одних лишь категорий и не обеспеченные чувственностью (онтология), тоже суть химеры для научного мышления. Но *только для научного, а не для нравственного или религиозного*. Онтология подкрепляет нравственные и религиозные императивы, вселяет

---

<sup>1</sup> Мареев С. Н. О деятельностной природе воображения в немецкой философской классике // Вопросы философии. 2005. № 7; Принципы материалистической диалектики как теории познания / Отв. ред. В. А. Лекторский. М., 1984. С. 3 - 58.

надежду, уверенность в области будущего, и субъект сам дает себе идео-доминанту, которая сообщает его деяниям и жизни смысловую целостность.

У Канта стиль мышления характерен духовным *производством* того предмета, который он мыслит. Его мышление продуктивно-производитственно: он ставит себе вопросы «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?» и др., ответы на которые предполагают деятельный подход и взгляд в будущее. Возможно, Кант потому обратил внимание на деятельность, что он родился в семье ремесленника и сохранил уважение к труженикам. Будучи академиком, он оставался непритязательным, одну из своих работ он посвятил лесничему Вобзеру, у которого проводил каникулы. О себе он писал: «Я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества. ... Если существует наука, действительно важная человеку, то это та, которой я учу, – и именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»<sup>1</sup>. Один из лидеров рабочего движения Ф. Энгельс писал: «мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение ... и от Канта, Фихте и Гегеля»<sup>2</sup>.

Но а priori может происходить только продуктивный синтез способности воображения, отмечает Кант, так как репродуктивный синтез опирается на условия опыта. Почему же синтез продуктивного воображения априорен? Потому, что воображение *производит* идеальный предмет. *Быть a priori*, значит быть *произведенным!*; причем, в стихии *однородной* самодеятельности, без всякой психической модальности. Поскольку такой предмет построен продуктивным воображением, постольку он априорен. На каком же основании такой идеальный предмет (понятие) применим к явлениям внешнего опыта? На том, что и явления внешнего опыта существуют во времени, хотя и эмпирическом. И эмпирическое время тоже производно от последовательности действий. *Последовательность действий есть то единое, что присуще внешнему и внутреннему видам опыта.* Например, взрыв тротила и взрыв эмоций в равной мере мыслятся как проявление *силы*. Реальные предметы отягощены материалом, поэтому они эмпиричны,

<sup>1</sup> Кант, И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч.: В 6 т. М., 1964, т. 2. С. 205 – 206.

<sup>2</sup> Энгельс, Ф. Предисловие к первому немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. М., 1961. С. 323.

единичны и многообразны. Идеальный предмет лишен материи, он всеобщ и служит своего рода «хрусталиком» умозрения реальных предметов. Мы созерцаем те предметы, понятия о которых мы построили в воображении. Согласно Канту, «воображение есть необходимая составная часть самого восприятия»<sup>1</sup>, т.е. понятие о предмете входит в состав чувственного созерцания и направляет его. «Соединение (*conjunctio*) многообразия вообще никогда не может быть воспринято нами через чувство, и, следовательно, не может также заключаться в чистой форме чувственного наглядного представления; ведь оно есть акт самодеятельности силы представления. ... Мы не можем представить себе ничего соединенным в объекте, чего прежде не соединили сами...»<sup>2</sup>.

За принципом априорности скрывается более важный принцип – *принцип производства*, который Кант последовательно проводит не только в гносеологии, но и в этике и эстетике.

Если время есть субстрат «схемы», включающей последовательность действий по производству общего идеального предмета, то само время, как и синтез продуктивного воображения, есть *следствие себетожественности «Я»*. В этом пункте раскрывается *все значение* апперцепции. Поясним это. Однородное время производно от однородной деятельности, от ее *длительности*. Если субъект мысленно проводит точкой линию в чистом пространстве, то такой акт показывает время длительности чего?; активности «Я». Точка в движении *меняет* свое местонахождение, т. е. демонстрирует *различие* в пространстве. Но только благодаря тому, что субъект сознает себя *себетожественным* в движении точки, не теряет себя в ее *различных* положениях, *самоустремлен*, только поэтому возникает «схватывание», синтез. Если субъект постоянно забывал бы предшествующие представления (первые части линии) и не воспроизводил бы их, переходя к следующим, то у него «никогда не возникло бы целое представление». Синтез возможен при условии сохранения *себетожественности чистого «Я» в различных его состояниях*. «Если бы при счете я забывал, что единицы, которые витают теперь перед моим мысленным взором, постепенно прибавлялись мной друг к другу, то я ничего не узнал бы о возникновении суммы путем такого последовательного прибавления единицы к единице, стало быть, не пришел бы к понятию числа, так как понятие числа состоит исключительно в осознании этого

<sup>1</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 713.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 190.

единства синтеза»<sup>1</sup>. На чем основано единство синтеза? Исключительно на единстве, тождестве «Я» самому себе в смене его состояний. Такое тождество дано как *самоустремленность* «Я»; это – *абсолютная субъективная* основа синтеза. «Уже само *понятие*, – подчеркивает Кант, – могло бы дать нам повод к такому замечанию» (понятие как по-ятие), он поясняет: «сознание есть то, что объединяет в одно представление многообразное. Без него совершенно невозможны понятия, а, следовательно, и знание о предметах»<sup>2</sup>.

Если же это тождество «Я» теряется, то вместо демонстрации времени движение точки будет представлять собой линию в *пространстве*. Так же и при счете, например, горошин, получится не их *сумма* (число), а их множество, *рядоположенность в пространстве*. Ибо количество сосчитанных горошин предполагает *тождественность* каждой горошины всем другим, сведение каждой горошины к *идеальной единице* и *порождение* численности *одного и того же*. Без *чистой апперцепции* нет ни математики, ни мышления вообще. Следовательно, время производно от деятельности, в которой сохраняется тождество «Я» самому себе. Таково неперенное *субъективное* условие понимания времени. Само слово «понимание» связано с его основой – с «Я».

Ю. М. Бородай проблему «Я» связывает со временем: «*вся проблема*, – подчеркивает он, – заключается здесь в раскрытии такого феномена, как *время*. С точки зрения времени, понятном в своем субъективном аспекте как самосознание, будущее всегда выступает как целенаправленность этого самосознания; прошлое же, т.е. память, всегда оказывается *тенденциозным*. В каждый данный момент оно существует для нас только в соотношении с определенной целенаправленностью в будущее, т.е. прошлое всегда существует только в форме будущего. Самосознание, “Я”, оказывается, таким образом, соотношением прошлого и будущего в едином субъекте деятельности»<sup>3</sup>.

Конечно, степень ясности в понимании времени прямо пропорциональна степени ясности самосознания субъекта. Ведь для него время выражает *длительность его активности*, в чем бы она ни выражалась. Но возникает вопрос: если прошлое и будущее соединяются в «Я», как полагает Ю. М. Бородай, то как же «Я» может соединять эти разные периоды, если само «Я» есть *нечто временное*? Если «Я» длится, то оно сливается со временем, не выходит за его

<sup>1</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 703–704.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 704.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Эротика – Смерть – Табу, С. 268.



рамки, как наша чувственность, и поэтому оно не может воспринимать время, тем более соединять прошлое и будущее! Ю.М. Бородай делает интересное предположение о смене *вектора* времени в «трансцендентном мире» – об обратном ходе «времени – Я»<sup>1</sup>. Наши предки, говорившие на санскрите, пишет Ю. М. Бородай, оставили три заповеди, которые можно соединить предлогом «поэтому»: «Я всегда был, есть и буду. Я ничего не боюсь. Я свободен»<sup>2</sup>.

Проблема соединения прошлого и будущего в «Я», на наш взгляд, разрешается тем, что «Я» потому и обладает себетождественностью, что находится *за пределами* времени! Ведь время присуще *чувственности*, а апперцепция *сверхчувственна*, а значит и *вневременная*. Такой вывод следует из логики самого Канта. «Я», порождая причинные ряды своей активностью, порождает через них и время. Будучи за его пределами, оно способно его воспринимать. Кант пишет: «Устойчивое и сохраняющееся «Я» (чистой апперцепции) составляет коррелят всех наших представлений» так же, как «всякое чувственное сознание в качестве представления принадлежит к чистому внутреннему созерцанию, а именно времени»<sup>3</sup>. Очевидно, «Я» может быть «устойчивым и сохраняющимся», лишь будучи сверхвременным. Время же присуще «внутреннему чувству»<sup>4</sup>.

Кант прямо не утверждает о сверхвременности «Я», но искушает, подводит к такой мысли. Чистая апперцепция, поясняет он, – это «полное тождество самого себя при всех возможных представлениях. ... Мы а priori сознаем свое полное тождество нас самих в отношении всех представлений», причем, «осознаем это свое тождество как необходимое условие возможности всех представлений»<sup>5</sup>. Иначе многообразный состав восприятий рассыпался бы на рядоположенные единичности, и возникла бы причудливая хаотическая мозаика. С эрозией чистой апперцепции и связаны деперсонализация личности и потеря рассудка. «Душа, – замечает Кант, – не могла бы мыслить тождества самой себя в многообразии своих представлений и притом а priori, если бы она не имела бы перед глазами тождества своей деятельности, которая подчиняет весь (эмпирический) синтез схватывания трансцендентальному единству и впервые делает возможным его связь согласно априорным правилам»<sup>6</sup>. В этом суждении Кант выразил *существо своего*

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Эротика – Смерть – Табу, С. 269.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 220.

<sup>3</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 715.

<sup>4</sup> Кант И. Цит. соч. С. 700.

<sup>5</sup> Кант И. Цит. соч. С. 711.

<sup>6</sup> Кант И. Цит. соч. С. 706.

*открытия чистой апперцепции.* Суть дела состоит в «тождестве своей деятельности», которая подчиняет весь синтез единству и делает возможным его связь согласно априорным правилам. В акте счета (1+1+1 и т.д.) каждая единица есть *квант*, сгусток *однородной активности* «Я», и в каждом таком кванте «Я» *пробывает* и не теряет себя при переходе к следующей единице. Число проецируется на чувственный материал. Так что *само количество как таковое субъект всегда носит с собой*: он порождает *кванты однородной активности* и тем самым порождает *кванты времени*, необходимые при счете. Число, отмечает Кант, есть «единство синтеза многообразного» в акте «однородного созерцания; такое единство возникает благодаря тому, что *я произвожу само время* в схватывании созерцания»<sup>1</sup> (курсив наш – С. Г.). Как я его произвожу? Через свои действия, точнее, через *последовательность действий в пространстве*. Время, выходит, производно от такой *последовательности*. Кант пишет: «Даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем *внутреннее чувство*, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не объекта), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем *внутреннее чувство* сообразно его форме». Следовательно, заключает Кант, – «рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а *создает ее, воздействуя* на внутреннее чувство»<sup>2</sup>. Внутреннее чувство – это восприимчивость, не внешней реальности, но активности «Я». Чистая апперцепция, себестождественность «Я», порождены, как явствует из суждений Канта, однородной, чистой свободной самодеятельностью. «Я» не теряет себя в многообразии своих представлений потому, что все они вырастают из единого деятельного корня – чистой самодеятельности «Я». Поэтому «Я» нормального человека не знает *отчуждения* от собственных представлений и называет их «моими», «собственными» представлениями! Субъект полагает и свои внешние достояния своей *собственностью*, если в таких достояниях (земля, имущество и др.) властвует его личная *воля*. Такое возможно, если другие лица признают право субъекта

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 224.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 206 – 207.

присваивать (владеть, распоряжаться, пользоваться) различные достоинствами. Собственность есть, конечно, *общественное волевое отношение*.

Понятие содержит знание о предмете в аспекте необходимости, мы познаем предмет, писал И. Кант, если вносим в многообразные чувственные данные «синтетическое единство». Такое единство порождается синтезом «согласно правилу», который делает «воспроизведение многообразного а priori необходимым». Всякое знание требует понятия. «Понятие по своей форме всегда есть нечто общее, служащее правилом»<sup>1</sup>. Правилом чего? Воспроизведения многообразного, т. е. *правилом идеального производства предмета*. Откуда воображение черпает само правило? Остается один источник – предметное производство в реальном пространстве и времени. Ведь производство осуществляется на устойчивых связях с определенной *целью* (построить дом и др.). Проект будущих действий, обусловленный реальными предпосылками и составляет «синтетическое единство». Схема производства, сотворения, укоренена в мышлении. «Мышление для божественного ума, – утверждал Н. Кузанский, – оказывается творчеством вещей; мышление для нашего ума оказывается понятием о вещи»<sup>2</sup>. По Канту, и наши понятия есть правила производства, «творения» идеальных предметов.

Продуктивное воображение «имеет целью в отношении всего многообразного [содержания] явлений не что иное, как необходимое единство в их синтезе»<sup>3</sup>. И такое единство, соединенное с ощущением, нам представляется как *предмет*. Рассудок есть «способность давать правила»<sup>4</sup>. Он «всегда занят тем, что рассматривает явления с целью найти в них какое-нибудь правило». Правило есть порядок между элементами множества. По отношению к природе правило, по Канту, есть «закон». Чистый рассудок в своих категориях есть «закон синтетического единства всех явлений», он есть «законодательство для природы»<sup>5</sup>. Эти утверждения Канта о законодательстве могут вызвать недоумение, если забыть о специфике той области, которую исследовал Кант – *субъективные источники тех основ, которые позволяют субъекту воспринимать реальности в ее всеобщности и необходимости*. Объективные закономерности физической и иной реальности тем отличаются, по Канту, от понятий, что первые в отличие от вторых

<sup>1</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 705.

<sup>2</sup> Кузанский Н. Простец об уме // Кузанский Н. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 389.

<sup>3</sup> Кант И. Из первого издания «Критики чистого разума». Приложение, С. 700.

<sup>4</sup> Кант И. Цит. соч. С. 714.

<sup>5</sup> Кант И. Цит. соч. С. 717 – 718.

обладают статусом *бытия*. Кто-кто, а Кант отлично понимал отличие *воображаемых талеров от талеров в кармане*. Он пишет: «эмпирические законы, как таковые, не могут вести свое происхождение от чистого рассудка», как и многообразие явлений «не может быть в достаточной степени понято из чистой формы чувственного созерцания». Рассудок, поясняет Кант, «первоначально делает возможным опыт, если иметь в виду форму [опыта]»<sup>1</sup>; не бытие, а именно *форму* опыта, т. е. способ связи, *всеобщий и необходимый*. Например, закон сохранения энергии может быть понят в реальности, если субъект понимает постоянство субстанции в изменении ее состояний, условием же понимания постоянства субстанции является тождество «Я» самому себе в смене его состояний. Предпосылкой понимания тождественного в различном в самой реальности является тождественность «Я» в смене представлений. Иначе невозможен *синтез различного на основе тождества*. Этим обстоятельством следует руководствоваться в образовательном процессе в школе, чтобы избежать крайностей, когда, например, философию начинают преподавать в начальных классах. Между тем ученики младших классов пребывают на душевной стадии психики, ориентированной на внешний опыт, на чувственно воспринимаемые предметы. Такое чувственное сознание еще не подчинено чистой апперцепции, без которой понимание *устойчивого в изменчивом* на рациональном уровне весьма затруднительно.

Если продуктивное воображение производит идеальные предметы согласно правилам, которые согласованы с категориями рассудка, если оно имеет «целью» устанавливать «необходимое единство» в многообразии созерцаний, то оно работает по принципу *целесообразного производства духовного продукта*. Оно целеопределено. Но принцип такой работы предполагает, что все части мироздания произведены с определенной целью на основе необходимого единства. Это тоже кажется странным. Однако именно в таком предположении заключена принципиально новая идея Канта. Субъект в своем мышлении действительно исходит из установки «производства» не только понятий, своего поведения и т. д., но и самой реальности. Мы можем построить дом, дерево построить пока не можем. Но можно рассуждать, как это делал К. Маркс, о законах «самопроизводства» дерева, т.е. проецировать сам принцип «производства» на реальность. Каждая несотворенная вещь, отмечает В. С. Библер, –

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 717.

«воспроизводится в понятии как сотворенная»<sup>1</sup>. Почему же продуктивное воображение ищет в предметах «необходимое единство»? Очевидно, потому, что на таком единстве (устойчивых связях) мы основываем всю свою жизнь в ее главных измерениях. За априорным синтезом продуктивного воображения скрывается процесс труда, деятельное воспроизводство людьми собственной жизни на *всеобщих и необходимых* параметрах. Кант – предтеча философии К. Маркса, его принципа самодеятельности, труда, как акта свободного «самоосуществления человека», «свободной игры» его физических и духовных сил. Человек, делает вывод Ю. М. Бородай, исследуя учение Канта о продуктивном воображении, «осознает себя как *целеполагающее*, т.е. свободное существо, а весь мир – как *целесообразно устроенный мир*»<sup>2</sup>. Взгляд на мироздание как на созданное богами, демиургом или монотеистическим божеством очень древний. В нем содержится *аналогия творения людьми предметной среды и взаимных отношений*. Почему взята именно эта аналогия? Вероятно, потому, что принцип производства, порождения, сотворения *абсолютен* в человеческой жизни. Перенесение его на реальность, не сотворенную человеком, позволяет экстраполировать и конкретные схемы, связанные с процессом порождения, сотворения и тем самым в первом приближении понять реальность путем внесения в нее «единства необходимого» и поставить вопросы не только «что», «как», «почему», но и «зачем»; т.е. задуматься о смысле в мироздании. Когда экологи рассуждают о «саморегуляции» биоценозов, то они переносят схему саморегуляции из социального опыта в природу. Так же обстоит дело и в синергетике относительно «самоорганизации» диссипативных структур. Чем более развиты *технологии производства*, тем более *различающим* становится и мышление, перенося *схемы технологий* на осознаваемый предмет. «Познать предмет, – пишет Ю. М. Бородай, – значит вскрыть реальный механизм его образования; значит узнать *как, почему* и *из чего* он “делается”, т. е. раскрыть реальный путь и способ его естественного “производства”, а в идеале – и искусственного “воспроизводства” в условиях эксперимента»<sup>3</sup>. Принцип «производства переносится на природу и на Бога. Ведь и Господь тоже занимался «производством», он *сотворил* мироздание. Только природа «производит», как принято полагать, бессознательно, а мы производим

<sup>1</sup> Арсеньев А.С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 67.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 268.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 14.

сознательно. Наше мышление «социоморфно». Схемы реального производства вещей и социальных отношений суть схемы мышления. Кант абстрагировался от конкретного содержания «трансцендентальных схем», от их *социокультурной и технологической* определенности. Благодаря такому отвлечению он раскрыл априорную основу возможности опыта.

Логические категории есть, по Канту, модификации чистой апперцепции, они определяют через синтез продуктивного воображения понимание чувственных данных. Любопытно, что в классификации Канта категории качества и количества связаны с *восприятием*, а категории «отношения» и «модальности» связаны как раз с процессом «производства», с межпредметными взаимодействиями. То же у Гегеля в «Науке логики»: в учении о «бытии» изложены схемы работы чувственного сознания, а в учении о «сущности» деятельный процесс «производства». Кант формулирует 4 класса категорий: *количества*, моментами которого являются единство, множественность и целокупность; *качества* (реальность, отрицание, ограничение), *отношения* (субстанция и акциденции, причина и действие, взаимодействие), *модальности* (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность). Категории качества и количества характеризуют предметы, данные в *созерцании* – или эмпирическом (категории качества), или «чистом» (категории количества). Категории отношения и модальности характеризуют предметы, взятые в их *существовании* и в их отношениях друг к другу и к рассудку. Первые два класса категорий Гегель отнес к наличному бытию, а последующие два класса – к области сущности. Третья категория каждого класса (целокупность, ограничение, взаимодействие, необходимость и случайность) возникает «из соединения второй и первой категории того же класса»<sup>1</sup>. По содержанию она является завершенной и полной. Наибольший интерес представляют антропологический аспект категорий и их определение из единого основания – времени.

Кант определяет категории из одного начала – *однородного времени*. Такой принцип имеет свои достоинства – монизм, определенность, надындивидуальность, независимая от субъективных предпочтений; всеобщность, операциональная ясность, очевидность и необходимость. Эти достоинства дополняются тем, что определение категорий связаны с антропологией. Ограниченность состоит в том, что Кант, намеренно или нет, отвлекается от многого: от общественно-

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 179.

материальной основы мышления, от его функции в общественном процессе, от социальных значений, которые входят в синтез продуктивного воображения, в его «схемы». Но это право исследователя. Путем такого отвлечения Кант ясно выразил субъективные основы всеобщности и необходимости мышления, которые действительно делают возможным сознательный опыт субъекта.

Связь «апперцепция – продуктивное воображение – чувственность», как субъективные источники возможности опыта, представляют собой, конечно, лишь вершину субъектного «айсберга». Субстратом апперцепции и продуктивного воображения является *свободная деятельность* (самодетельность), производящая *действия*; свободная деятельность есть *сила, порождающая действия*. Такая сила в структуре субъектности есть *воля*, которая всегда сопровождает процесс мышления. Уже акт *внимания* есть выражение «целесообразной воли»<sup>1</sup>. Внимание есть лишь начальный акт воли, которая в дальнейшем концентрирует внимание и все ресурсы субъекта на *цели*. Удержание цели в меняющихся эмпирических обстоятельствах есть полномочие воли, т. е. способности субъекта определять себя к действию согласно ценностям сердца и понятиям разума. Цель же есть и практикоориентированный акт *веры*. В целях встречаются воля и вера, которые выражают *потребности и интересы, ценности и идеалы*. А этот ценностный комплекс обусловлен *содержанием* деятельности, общения и общественных отношений субъекта; такое содержание связано, в свою очередь, с *технологической основой, экономикой, культурой*. Действительное мышление субъектов погружено в эти зависимости, которыми оно, с одной стороны обусловлено, а с другой – *само запускает* все это конкретное целое и *направляет* его.

Кант раскрывает все категории как априорные (трансцендентальные) «временные определения». Каждая из них есть *единство временных определений*. Категории количества (единство, множество, целокупность) выражают практику образования количества. Чтобы оперировать количественными параметрами предмета необходимо их свести к *единству*, к однородности и только затем дробить однородность на *множество* единиц, последовательное сложение которых составляет *целокупность* – число. Сведение многообразного к однородному осуществляется путем превращения чувственно многообразного к *однородному пространству или же к однородному времени*. Кант пишет: «Чистый образ всех величин для внешнего чувства есть пространство, а чистый образ всех предметов

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1962. С. 189.

чувств вообще есть время». Понимание количества предполагает взгляд на многообразное как на *дискретные части чистого пространства или чистого времени*. Речь идет об идеальном пространстве и времени. Процедура сведения количества к пространственно-временным параметрам вошла в энциклопедическое определение: количество есть «качество в его пространственно-временном аспекте»<sup>1</sup>. Чистая схема количества, по Канту есть «число», объединяющее последовательное прибавление одной однородной единице к другой<sup>2</sup>.

Категории качества он связывает с «ощущением». Реальность есть «то, что соответствует ощущению вообще, следовательно, то, понятие чего само по себе указывает на бытие (во времени). Отрицание есть то, понятие чего представляет небытие (во времени)». Как же Кант синтезирует противоположные категории (бытие и небытие) в третьей – ограничении? Ведь он считает такое соединение недопустимым в одно и то же время и в одном и том же отношении. Дело в том, что Кант понимает реальный субстрат категорий (время) и соединяет противоположности в *реальном* субстрате, а не в понятиях. «Следовательно, противоположность бытия и небытия состоит в различии между одним и тем же временем, в одном случае наполненным, в другом случае пустым». Реальность есть время, наполненное ощущением. «Всякое же ощущение, – поясняет Кант, – имеет степень или величину, благодаря которой оно может наполнять одно и то же время ... в большей или меньшей мере вплоть до превращения в ничто (= 0= negatio)»<sup>3</sup>. Поэтому мы различаем величины *экстенсивные* (10 метров) и *интенсивные* (10 градусов по Цельсию).

Значение апперцепции яснее всего раскрыто в содержании субстанции. Схема субстанции есть «постоянность реального во времени», «неизменное в существовании»; субстрат, который сохраняется, «тогда, как все остальное меняется»<sup>4</sup>. Понятие субстанции есть основа понимания предметов во времени, в актах их *изменения*. Изменение предполагает нечто устойчивое, неизменное; «всякая смена есть способы существования «этого постоянного». Платон тоже понимал время, как и Кант – как подвижный образ вечности, пребывающего постоянства. *Не скрывается ли за постоянной вечностью себетожественность вневременной инстанции – «Я»?* Временные отношения, по Канту, возможны

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Количество // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1962. Т. 2. С. 552.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 224.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С. 224.

<sup>4</sup> Кант И. Цит. соч. С. 225.



«только в постоянном»<sup>1</sup>. Только благодаря постоянному последовательное *существование* в различных частях временного ряда приобретает *величину*, называемую «*продолжительностью*»; «в одной лишь последовательности существование постоянно исчезает и возникает и никогда не имеет ни малейшей величины». Время само по себе нельзя воспринять: субъект воспринимает всегда его выражение, или во внешнем опыте (полет чайки), или во внутреннем опыте (в движении точки в воображении); «*постоянное в явлениях есть субстрат всякого определения времени, а потому также и условие возможности всякого синтетического единства восприятий, т.е. опыта и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться как способ (modus) существования того, что сохраняется и постоянно*» (курсив наш – С. Г)<sup>2</sup>. «Я» и есть постоянство в смене наших субъективных состояний; оно постоянно потому, что оно – инстанция *вневременная!* Идея апперцепции Канта явно не оценена в должной мере.

Положения Канта о *субстанции и о смене ее акциденций* составляет *первооснову* понимания сущности в ее явлениях, законов в их проявлениях, сил в их обнаружениях, необходимого в случайном. Кант понимал значение своего открытия для науки. Все научные законы сохранения (массы, энергии и др.) есть выражения одной и той же схемы мышления – субстанция «не может меняться в существовании, количество ее в природе не может ни увеличиваться, ни уменьшаться»<sup>3</sup>. Для эмпирического мышления это означает, что «во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т.е. субстанция»<sup>4</sup>.

Схема причинности вещи есть реальное, за которым «всегда следует нечто другое», это – *последовательность* многообразного *по определенному правилу*. Причинность, следовательно, есть область необходимости – «существования предмета во всякое время». Схема общения (взаимной причинности, взаимодействия) есть «одновременное» существование определений одной субстанции с определениями другой субстанции «по общему правилу»<sup>5</sup>.

В данном случае у Канта речь идет не об онтологических определениях, а о *способе мышления* реальности в аспекте субстанции и смене ее состояний, акциденций. Но сам способ мышления в аспекте субстанции есть убедительное

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 253.

<sup>2</sup> Кант И. Цит. соч. С. 254.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С. 253.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Кант И. Цит. соч. С. 225.

свидетельство родословной этой категории – она сама есть модификация себестождественности чистого «Я», *способ приведения восприятий к единству чистой апперцепции*, «только способ, каким мы представляем себе существование вещей (в явлении)». И этот способ остается неизменным во всей истории философии, изменяются лишь его терминологическое, метафорическое и иллюстративное оформление: чистое бытие у Парменида, вечность у Платона, субстанция у Спинозы и др. Глубинным аналогом мыслить смену явлений в аспекте неизменной сущности или субстанции является схема «Я – чувственность», первая часть этой связки есть полюс *постоянства*, а вторая часть – полюс *изменчивости*. На этом пути философия, вряд ли, откроет что-то новое.

Категории модальности Кант определяет тоже через однородное время. Схема возможности есть «согласие синтеза различных представлений с условиями времени вообще», с формальными условиями опыта; например, у меня есть возможность построить дом при соединении (синтезе) таких условий, как наличие материала, схемы дома и др.; схема действительности есть «существование в определенное время», согласно с *материальными* условиями опыта (ощущениями); схема необходимости есть «существование предмета во всякое время», согласно действительности и общими условиями опыта.

Схемы каждой категории дают возможность представлять: «схема количества – порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета, схема качества – синтез ощущения (восприятия) с представлением о времени, т.е. наполнение времени, схема отношения – отношение восприятий между собой во всякое время (т.е. по правилу временного определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит». В целом, схемы категорий суть «априорные *определения времени*»; эти определения есть правила относить явления – к *временному ряду* (категории количества), к *содержанию времени* (категории качества), к *порядку времени* (категории отношения) и к *совокупности времени* (категории модальности)<sup>1</sup>. Нельзя не отметить, что и у Маркса в области экономики время – самый главный вопрос. Ведь время выражает длительность человеческой жизнедеятельности.

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 225 – 226.

Время – важная категория философии Канта. Внешние чувства (рецепторы) замкнуты на предметы в пространстве через *материальный* контакт. Внутреннее чувство есть *восприимчивость действий «Я»*, оно протоколирует активность «Я» субъекта. Однородное время порождается воздействием «Я» на внутреннее чувство. Когда субъект проводит линию в воображении, то он созерцает *свою активность*. В таком созерцании как раз развернуто, актуализировано, внутреннее чувство. Поскольку «Я» есть однородная активность, то и продукты его воздействия на внутреннее чувство тоже *однородны*, будь то время или понятия, вообще идеальные предметы.

Теоретическое мышление порождает свои конструкции в лоне *именно внутреннего* чувства. Так как это чувство лишено психических модальностей (цветов, звуков, запахов и т.п.), то и мир понятий предстает как мир совершенных образцов-эталонов, «прекрасных значений», «эйдосов», своего рода «ангелов» посястороннего мира. Мир идеальных предметов пленяет субъекта совершенством, и порождения внутреннего чувства становятся *важнее* модификаций *внешней чувственности*; *внутренний опыт* начинает *направлять собою внешний опыт* субъекта. В таком случае субъект обретает духовное самостояние и духовную автономию; и он уже никогда не вернется под диктат внешнего сенсорного поля, на стадию детско-чувственного восприятия; он не замкнется на точке зрения качества или количества потому, что умозрение предметной области в аспекте субстанции, игры ее сил позволяет созерцать глубинные измерения бытия.

Категории онтологии Кант вернул на их прежнее «место», истолковал их как способы мышления – *способы приведения* (через синтез продуктивного воображения) *многообразного состава созерцаний к единству апперцепции* и тем самым как способы связывания всего опыта субъекта. Схематизм рассудка, пишет Кант, «сводится лишь к единству многообразного [содержания] созерцания во внутреннем чувстве, и таким образом он косвенно сводится к единству апперцепции»<sup>1</sup>. Категории есть способы приведения *чувственно многообразное к однородному единству* апперцепции, самосознания, «Я». Превратив чувственно многообразное содержание в чисто мыслительную однородную ткань, субъект тем самым начинает *властвовать* над эмпирическим материалом, выводя из такой

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 226.

ткани *мысленную конкретность*: чувственно многообразное живого созерцания – единство рассудка – единство многообразного.

Схемы категорий суть «единственные истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть *значение*, и потому в конце концов категории не могут иметь никакого применения, кроме эмпирического»<sup>1</sup>. Отношение к предметам категории имеют исключительно благодаря времени. Ведь временные определения присущи и *чувственным предметам внешнего опыта и схемам категорий*. Во-вторых, временные определения производны от *последовательности действий* при *воспроизводстве предмета* – как реального, так и идеального. А действия в равной мере организуют и внешний, и внутренний виды опыта. Например, априорные количественные и формальные соотношения, устанавливаемые субъектом в математике, можно вынести во внешний опыт (в пространство) и такими соотношениями организовывать процессы. Точно так же априорная причинно-следственная связь может стать каноном для установления таких же связей во внешнем опыте – при постройке дома, техники и др. Однако Кант не исследует объективные источники категорий, например, необходимости. Ведь устанавливая причинные связи между реальными предметами, мы убеждаемся на опыте, что *необходимость* причинности следует из *субстрата* предметов, их свойств.

Предмет Кант понимает своеобразно. Предмет есть вещь в себе, *явленная* нам всегда как *чувственно многообразное*. Но в таком виде мы предмет не понимаем. Мы произвольно сводим это многообразное к единству апперцепции («Я») и оформляем чувственный материал согласно той или иной временной схеме с помощью воображения. Если чувственно многообразное не сведено к единству «Я» и не представлено как чувственное понятие, то мы пребываем на стадии лишь чувственного восприятия. Например, в полночь случается ловить такси. В полутьме воспринимаются множество огней и трудно разглядеть, огни ли это от осветительных ламп, или это свет фар автомобиля. Нам непонятно потому, что многообразие огней не организовано той или иной схемой, «инвариантом». Поэтому многообразие мы не можем оформить, *произвести субъективно* как предмет. Предмет фигурирует у Канта как *чувственный материал, оформленный схемами воображения согласно категориям*, т. е. предмет выступает как *знание*, как представляемый предмет, развернутый активностью субъекта; еще точнее, как

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 226.

произведенный нами идеальный предмет. Принцип *производства* – *таков метод сознательного созерцания предмета*. Кант, конечно, различал реальную собаку, которая может укусить от образа собаки. Но его интересовала не реальная собака, это дело биологии, а вопрос – как возможно, что мы мыслим явления в аспекте их всеобщности, общезначимости и необходимости; интересовали «субъективные источники, составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их «трансцендентальности, а не эмпирического характера; тот способ, в силу которого наша психика воспринимает и производит мир по-человечески.

Вещь сама по себе не чувственна. Но нам она является в материале нашей психики, чувственности. Чувственность – природная материя, мы ее не производим. Ее мы оформляем в предмет с помощью схем воображения. Схема же – «чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией». Категории же есть априорные единства временных определений. Если отвлечься от чувственного материала, то категории потеряют *познавательное* значение, но сохраняют лишь «логическое» значение – «значение только единства представлений». Из таких единств нельзя получить знания о предмете. «Свое значение они получают от чувственности, которая придает реальность понятиям рассудка, в то же время ограничивает его»<sup>1</sup>.

Таково принципиальное решение Канта о возможности применения априорных схем категорий к опыту. Это решение произведено Кантом в *субъективном* аспекте, который и являлся предметом его исследования. Данное решение можно дополнить соображением, которое, возможно, для Канта было очевидным, но которое он не отмечает в тексте «Критики чистого разума». Как явствует из текста этой работе, *главным работающим органом* психики является синтез продуктивного воображения. В этом синтезе зарождаются микросхемы воображения при постоянной переработке восприятий в понятия. Эти микросхемы обобщаются в макросхемы и предстают как схемы логических категорий. Что побуждает к такому обобщению? Это Кант не рассматривает. В § 3 главы 1 мы раскроем необходимость такого обобщения, которая следует из общения и общественных отношений субъектом мышления.

Сделаем предварительные выводы.

1.«Субъективные источники», составляющие априорную основу возможности опыта с точки зрения их всеобщности и необходимости, выступают

---

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 227.

«чувство, воображение и апперцепция». Эти источники становятся основами всеобщности и необходимости, если они доведены, соответственно, до *однородного пространства и времени, до продуктивного воображения, до чистой апперцепции*. Тожественность чистого «Я» является абсолютной субъективной основой синтеза продуктивного воображения.

2. Априорность синтеза продуктивного воображения состоит в том, что эмпирический предмет помещается в поле однородного пространства и времени, сбрасывает свои чувственные модальности, эмпирические единичные черты и выступает исходным материалом для продуктивного воображения. Продуктивное воображение перерабатывает этот материал таким образом, что порождает *способ духовного производства* предмета. Этот способ закрепляется в форме *правила* последовательных действий при конструировании идеального предмета. Правило становится по-ятием (понятием) предмета. Поскольку идеальный предмет произведен из однородного начала – однородной деятельности «Я», без чувственного материала, то он выступает как однородный «микроидеал» для класса эмпирических предметов; задает «поле восприятия» и определяет «разрешающую способность» интеллектуальной оптики созерцания реальности. Если понятие в актах восприятия наполняется ощущениями, то субъект осознает такое соединение как реальный предмет.

3. Всеобщность идеального предмета возникает из-за элиминации чувственности и удержания только формы, способа построения предмета. Необходимость идеального предмета обретается благодаря тому, что предмет *произведен как конструкция, операционально выполняемая* для каждого субъекта. Ибо материал для создания такой конструкции у каждого индивида под рукой. Понять предмет – значит построить его в стихии самодеятельного «Я». Чувственно воспринимаемая реальность понятна, если она воссоздана субъектом идеально в ее всеобщности и необходимости.

4. Синтез продуктивного воображения сразу же исходит из цели, которая определяет и способ («как») построения предмета в его необходимости. Такой принцип работы продуктивного воображения следует не из особенностей человеческой психики, а из особенностей искусственных органов человека (техники материальной и социальной), из необходимости производства людьми собственной жизни на основе устойчивых связей.

5. Непрестанный процесс синтеза продуктивного воображения отлагается на двух полюсах психики – окультуренной чувственности и рассудочных чистых

понятий – логических категорий. *Категории вначале являются производными от работы продуктивного воображения, а затем, они превращаются под давлением общения в «макросхемы» мышления, направляющие работу продуктивного воображения, его синтез.*

Из однородной деятельности Кант выводит свое объяснение особенностей математики, необходимости и общезначимости ее суждений. Созерцание, замкнутое на предмет, эмпирично, наполнено конкретным составом ощущений. Лишенное ощущений оно содержит свои всеобщие формы – пространство и время, превращается в однородное созерцание с однородным пространством и временем. Необходимость и общезначимость суждений математики Кант объясняет тем, что (1) они сформированы из однородного материала – чистого пространства и времени; (2) такой материал, лишенный ощущений, одинаков у каждого субъекта; (3) структурируя однородное поле чистого созерцания, субъект *сам дает себе предмет*, порождает конфигурации в пространстве (геометрия, стереометрия, начертательная геометрия) или последовательности во времени (арифметика, алгебра). Однако пространство и время не исчерпывают главного в идеях Канта о математике, как отмечает Г. Г. Шляхин<sup>1</sup>. Ведь Кант подчеркивает производность пространства и времени от деятельности. Мы не можем «представить себе трех измерений пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, а даже время мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии ... исключительно на действие синтеза многообразного. ... Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта, когда мы отвлекаемся от пространства»<sup>2</sup>. Своеобразие математики следует из того, что ее *предмет существует в стихии однородной деятельности через действия субъекта*. Субъект дает себе предмет *конструированием понятия* в чистом созерцании. Единичная нарисованная фигура эмпирична, пишет И. Кант, но, тем не менее, служит для выражения понятия «без ущерба для его всеобщности, так как в этом эмпирическом созерцании я всегда имею в виду только действие по конструированию понятия»<sup>3</sup>. Свет открылся тому математику, который понял, что его задача состоит в том, чтобы «создать фигуру посредством того, что он сам ... сообразно понятиям мысленно вложил в нее и

<sup>1</sup> Шляхин Г. Г. Философский анализ о конструирующей природе математического мышления // Методологические проблемы математики. Новосибирск, 1979. С.211 – 229.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 206 – 207.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С. 600.

показал (путем построения)»<sup>1</sup>. Так как предмет математики существует на своем собственном субстрате, то *мыслить такой предмет и создавать его означает одно и то же*. Математик у Канта подобен Богу Н. Кузанского. Конструирующая деятельность есть то, в чем предмет существует, и то, посредством чего он мыслится. Предмет математики и знание о нем совпадают.

Главное в мысли Канта о всеобщности и необходимости суждений математики следует пояснить такой аналогией. Если материальные, односторонне выделенные практическим путем связи, соединить (синтезировать) в реальную структуру, например, двигатель автомобиля, то необходимый характер структуры нет смысла доказывать производством многих двигателей, так как *связи существуют в двигателе на своем собственном субстрате и следуют из его свойств с необходимостью*. Один работающий двигатель исчерпывающим образом доказывает аподиктичность, необходимость реальной структуры. То же имеется в математике. Но здесь субъект соединяет отношения в идеальном предмете и строит идеальные структуры, существующие тоже на своем естественном материале (чистом пространстве и времени). Если идеальный предмет построен, то сам *факт его конструктивно-операциональной осуществимости снимает вопрос о доказательстве его всеобщности и необходимости*. Каждый субъект может, следуя технологии конструирования, построить тот или иной идеальный предмет, ибо все компоненты для его построения у каждого под рукой – однородное пространство и время и целенаправленная деятельность продуктивного воображения. Опытная проверка математических структур не имеет смысла, так как она сведется лишь *к повторению в чувственном материале проверяемой математической структуры*, например того, что  $2 + 4 = 6$ . Математическая структура, будучи идеальной, тем не менее, организует реальный опыт в той мере, в какой такой опыт включает *действия* субъекта. Для опытных наук важны свойства вещей. Вещи и свойства существуют независимо от действий субъекта. *Свойства необходимо срощены со своим имманентным субстратом*, поэтому они не переносимы на нейтральный для себя материал и не воспроизводятся в нем – в деятельности субъекта. Поэтому качества и свойства не мыслятся и не антиципируются (не предвосхищаются). Невозможно построить заранее (априорно) из однородной деятельности *формальный аналог* качеств и свойств. Качества можно узнать только на опыте. Поэтому опытные науки немислимы без опытных

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С. 84 – 85.



(эмпирических) созерцаний и понятий. Предмет же математики, порождаемый субъектом, *состоит в разработке систем действий по освоению формально-количественного аспекта предметов возможного опыта.*

Кант зафиксировал операциональный аспект математики. В созерцании нарисованной геометрической фигуры, пишет Кант, я всегда имею «только действия по конструированию понятия»<sup>1</sup>. Однако понятия математики не сводимы к операциям, они содержат абстрактные формальные отношения, существующие через операции<sup>2</sup>. В математике разрабатываются возможные системы формально-количественных отношений, которые могут служить аналогами реальных отношений, а могут и не выражать их, хотя в будущем могут быть востребованы новыми практиками. Такие отношения становятся самостоятельным содержанием. Так как важны сами отношения как таковые, то их носители заменяются анонимными знаками – «х», «у» и т. п. В силу отвлеченности от всякой предметной области формальные структуры математики могут быть содержательно интерпретированы в любых областях познания. Ведь предмет любой науки существует в пространстве и времени и, значит, содержит формально-количественные отношения.

#### ***Критический анализ идей Канта о мышлении и о категориях.***

Настойчивость Канта в проведении положений о необходимости единства чувственности и рассудка, о конструирующей и антиципирующей сторонах мышления объяснима его желанием предостеречь познающую мысль от *слепого эмпиризма и метафизических химер* рассудка, потерявшего связь с чувственным восприятием. Поэтому Кант высоко ценил Ф. Бэкона и Галилея за разработку метода эксперимента, за рациональную обработку опытных данных. Упомянутые положения Канта разделял А. Эйнштейн. «Чувственные восприятия нам даются, но теория, призванная их интерпретировать, создается человеком». Оценивая идеи Канта, он писал: «То действительно ценное, что наряду с совершенно очевидными ныне ошибками содержится в его учении, стало мне понятно лишь очень поздно. Сущность идей Канта можно было бы сформулировать так: понять то, что происходит вне нас, можно с помощью построения понятий, значимость которых целиком основана на их подтверждении. Такое построение понятий ... точно

<sup>1</sup> Кант И. Цит. соч. С.600.

<sup>2</sup> Александров А. Математика // Философская энциклопедия. М., 1964. С. 329 - 335.

соответствует “действительности”, и любой дальнейший вопрос о “природе действительности” является бессмысленным»<sup>1</sup>.

Кант восстановил в правах активность познающего субъекта, но столь противоречиво, что сам жалуется читателю на непознаваемость вещей самих по себе. Субъектный принцип был впервые сознательно разработан Кантом. Такая разработка была обусловлена протестантской реформацией, Французской революцией и пониманием Кантом великого значения *деятельности*. Признавая плодотворность субъектного принципа, т. е. понимания субстанции не только как Спинозистской субстанции, но и как субстанции-субъекта, следует все-таки отметить крайности Канта в проведении данного принципа.

Пространство и время действительно есть *всеобщие формы* чувственности. Но сама человеческая чувственность есть *природный* процесс в самой субъективной сфере человека. И, как всякий природный процесс, чувственность имеет пространственно-временные характеристики. Другое дело, что человеческая чувственность, окультуренная социальными процессами, модифицируется, и пространство, и время воспринимаются сознанием в исторически различных формах. В Средневековье они воспринимаются в их предметной наполненности, как локальные. В Новое время – как нечто однородное. Такую модификацию в осознании пространства и времени мы рассмотрим в § 3 данной главы.

Субстанцией мышления являются все-таки не действия, а идеально выраженные и развернутые в действиях *отношения*, имеющие объективную значимость. Ведь мышление конституировалось в устойчивую функцию психики общественного человека в процессе *практической потребности* осознавать объективные отношения, выделять практически устойчивые связи, строить из этих связей модели будущих вещей и осуществлять в природном материале такие модели для того, чтобы базировать человеческую жизнь на *устойчивом* основании ради надежности, безопасности и предвидения. Поэтому сомнения агностиков и скептиков в возможностях мышления постигать объективное содержание нам представляется весьма праздным и надуманным. Сомнения эти возникают из практической оторванности рефлектирующего скептика от реального общественного процесса, из сведения мышления к психическому процессу и от непонимания того, что мышление есть технологически необходимая функция, призванная направлять и регулировать все звенья общественного жизненного

---

<sup>1</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. М., 1967. Т. 4. С. 229.

процесса, будь то труд, социальные институты и система общественных отношений.

Генезис категорий Кант толкует в односторонней направленности: *категории рассудка → схемы воображения → состав созерцаний → предмет*. Он акцентирует тем самым активное самополагание субъектом способов понимания реальности. Однако необходимо учесть и обратный процесс: *предмет → чувственное созерцание → схемы воображения → категории рассудка*.

Согласование состава созерцаний с категориями Кант представляет как подведение первых под вторые. Кант упускает *обратное* отношение: подведение созерцания под становящуюся категорию есть *одновременно подведение становящейся категории под созерцание!* Состав созерцаний тоже *корректирует содержание категории через схему воображения*. Кант учитывает только корректирующую роль категорий. Заданный предметом состав созерцаний обуславливает спектр возможностей для моделирования воображением тех отношений, которые составляют объективный компонент схем.

Типизация схемы в категорию есть типизация не только мысленных действий, но и заключенных в них *отношений*. Тем самым возникает возможность ответить на вопрос, почему мышление управляется определенными категориями. Хотя Кант оговаривается, что категории развиваются «из зародышей» «при наличии опыта», но дальше кратких оговорок дело не идет. Предметный аспект вытеснен на задворки анализа и создается *видимость* упрямого априоризма. Переместив предметное содержание на периферию анализа, Кант вынужден признать невозможность ответа на вопрос, почему мышлению присущи такие, а не иные категории.

В учении о мышлении Кант учитывает деятельность лишь «абстрактно-духовную». Противоречие между объектом и субъектом он перенес в сознание в виде противоречия между чувственностью и рассудком, между деятельностью чувственно-конкретной и самодеятельностью рассудка. Сферой разрешения противоречия является продуктивное воображение, согласующее предметно обусловленные чувственные созерцания с категориями. В тени анализа остались *предметно-чувственная* деятельность и ее *общественный* характер. Поэтому объективно-предметный компонент категорий и их культурно-историческая определенность не получили раскрытия. Между тем субъект конструирует структуры не только из мысленных отношений, но и из реальных связей – природных и социальных. Овладевая предметом через орудие-посредник, субъект

организует состав чувственных созерцаний через схемы-посредники, духовные аналоги орудий. Категории формируются на почве микросхем мышления, которые выступают в сознании как аналоги орудийного фонда общества. Генерализация микросхем до категориального уровня осуществляется под давлением общественных отношений. Именно общие, т. е. общественные отношения принуждают работать мышление человека по общим же схемам. В итоге «кузницей» схем мышления являются общественное производство людьми собственной жизни, модифицирующее чувственное созерцание, воображение и рассудок.

Плодотворные идеи Канта получили развитие в последующей философии и психологии. Поразительна близость идей Канта о единстве чувственно-конкретной и абстрактной сторон деятельности с рядом положений генетической психологии Ж. Пиаже. Уже на стадии сенсомоторного интеллекта (0 – 2 г.) внешнепредметные действия младенца раздваиваются на конкретные и абстрактные. Первые замкнуты на предмет (хватание соски, руки матери и др.) вторые обобщают конкретные действия в одну схему (хватание вообще). Внешнепредметные действия интериоризируются в общие внутренние действия, обратимые и координированные в структуры связного ансамбля. Источником развития схем является *противоречие* между *ассимиляцией* (подведением реальной ситуации под схему) и *аккомодацией* (подведение схемы под новую реальную ситуацию). Первое подведение консервативно, второе дает импульс к генерализации схем. Ж. Пиаже прослеживает детерминацию, идущую от предмета к логико-математическим структурам в такой последовательности: предмет (состояния – преобразования) → субъект (восприятия – действия) → сознание (образы – понятия) → познание (описания – объяснения). Миру присущи, пишет Ж. Пиаже, состояния и преобразования. Состояния даются в восприятиях в виде образов и описываются дескрипторами; преобразования раскрываются через действия и объясняются в понятиях. Познать предмет – значит «преобразовать его и уловить в этих преобразованиях механизм его производства»<sup>1</sup>. Преобразования воспроизводятся через операторный аспект понятия, представленный «структурами действия вообще». Как преобразования не сводимы к состояниям, так и операторные структуры не выводимы полностью из перцептивных структур, а понятия – из восприятий. Из теории Ж. Пиаже можно сделать вывод о том, что *сенсомоторные*

<sup>1</sup> Пиаже Ж. Роль умственных действий в формировании мышления // Вопросы философии. 1965. № 6. С. 34.

*действия есть тот, по выражению Канта, «единый корень», из которого вырастают два ствола человеческого познания – чувственность и рассудок.*

Данную общую схему Ж. Пиаже следует уточнить и расширить. Дело в том, что «преобразования» связаны с *формой*, структурой, системой отношений, и «операторы» тоже в процессе познания связаны с формой; понятия дискурсивно выражают опять же форму вещи, но вне вещи и без материи, идеально. Общую схему Ж. Пиаже можно представить так: предмет (материя – форма) → субъект (восприятие – действие) → деятельность (чувственно-конкретные действия – абстрактные действия) → психика (перцепция – апперцепция) → сознание (образы – понятия) → мышление (понятие – категория).

Ж. Пиаже исследовал психические процессы, которые привязаны к телу человека и через которые реализуется мышление. Искусственные органы общественной практики остались за пределами его теории, что вполне допустимо для психологии в определенных границах. Но за телесными и психическими процессами, сопровождающими мышление, скрываются глубинные детерминанты – общественные процессы, формирующие телесно-психические процессы онтогенетически и исторически. В критическом анализе теории Ж. Пиаже П. Я. Гальперин и Д. Б. Эльконин отмечали неправомерность описания интеллектуальных процессов в терминах биологии, физиологии и механики<sup>1</sup>. Так, Ж. Пиаже отмечает первоначальность сенсомоторной причинности, связанной «исключительно с чистым действием толкания» и т.п. Визуальная причинность есть следствие тактильно-кинестетической. Если субъект, пишет Ж. Пиаже, не имел бы мускулов, не обладал бы динамической способностью, он не усмотрел бы ударов и толчков и т. п. Действие есть «общий источник перцептивной и понятийной причинности»<sup>2</sup>. Эти верные для психологии рассуждения недостаточны для философии. Категории связаны с осознанием *межпредметных* связей. Действуя на один предмет другим предметом-посредником (орудием), субъект вычленяет *межпредметную связь практически*, потому и теоретически. Социальный обмен деятельностью, включенность индивида в реализацию общих потребностей производящего коллектива, содействуют тому, что образы межпредметных связей освобождаются от единичных моментов, и связи

<sup>1</sup> Гальперин П. Я. Эльконин Д. Б. К анализу теории Ж. Пиаже о развитии детского мышления // Послесловие к кн.: Флейвелл Д. Х. Генетическая психология Жана Пиаже. М., 1967. С. 38.

<sup>2</sup> Пиаже Жан. Цит. соч. С. 38.

осознаются объективно и обобщенно. Тактильно-кинестетическое действие само по себе не ведет к осознанию межпредметных связей из-за *чувственного слияния* с предметом. Такое слияние как раз преодолевается благодаря предметам-посредникам. Однако для понимания генезиса категориальных форм мышления на *онтогенетическом* уровне суждения Ж. Пиаже раскрывают один из *основополагающих* моментов, позволяющих ответить на вопрос, почему категориальные формы мышления очевидны и используются субъектами мышления даже без осознания категориальных форм.

Будучи явлением культурно-историческим, мышление реализуется психологически через операции, но к ним не сводится. Как явление психологическое, делает важную оговорку П. Я. Гальперин, мысль есть «предметное действие, перенесенное во внутренний план, а затем ушедшее во внутреннюю речь»<sup>1</sup>. Схемы содержательного мышления из операций самих по себе возникнуть не могут потому, что предметный компонент мыслительных схем дан всегда в *социально-технологическом обрамлении* (резать, рубить и проч.) Например, Гарвей уподобил деятельность сердца функции насоса и пришел к идее непрерывной циркуляции крови. Функция насоса выступила формой синтеза чувственных данных. Для содержательного мышления важна *предметно-орудийная определенность операций*. Орудийный фонд общества обуславливает *состав схем* мышления, из которых формируются категории. Чисто формальные операции группировки, сериации и др., с которыми Ж. Пиаже связывает наивысшее развитие интеллекта, не объясняют своеобразие мышления в разные периоды истории. Хотя данные операции были присущи взрослому человеку и в Средневековье, и в Новое время, однако понимание пространства, времени, количества, причинности было различным в эти периоды, что объяснимо их особой социальностью и орудийной основой. Психологический аспект формирования категорий необходимо расширить до исследования технологических и общественных основ их формирования.

Специфику математики Ж. Пиаже объясняет по существу так же, как и Кант. Естествоиспытатель открывает свойства, присущие вещам независимо от действий. Математик абстрагирует от объекта те характеристики, которые привнесены действиями субъекта и присущи координации действий по изменению объекта. Так как важны действия, то объекты заменяются знаками. Оперирруя знаками,

---

<sup>1</sup> Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий // Исследование мышления в советской психологии. М., 1966. С.236.

математик разрабатывает структуры операций вообще, которые можно совершать над любым объектом. Если же физик, замечает Ж. Пиаже, заменит гибкий стержень любым объектом, то он рискует истиной. Оперативность – важная особенность математики. Парадокс пропорции:  $(+1):(-1) = (-1):( +1)$ , где большее, деленное на меньшее, равно меньшему, деленному на большее, исчезает, если «рассматривать числа как оперативные символы»<sup>1</sup>.

Деятельная природа мышления, соотношение в нем предметного и операционального, схематизация, конструктивность, антиципация и другие аспекты, изложенные Кантом в связи с проблемой генезиса категорий, были развиты в отечественной философии и психологии, в частности Ж. М. Абдильдиным, Г. С. Батищевым, Ю. М. Бородаев, П. Я. Гальпериним, Д. П. Горским, В. В. Давыдовым, Э. В. Ильенковым, Б. Ф. Ломовым, К. Н. Любутиным, М. К. Мамардашвили, С. Н. Мареевым, А. И. Мещеряковым, Д. В. Пивоваровым, В. С. Степиным, Д. Б. Элькониным и др. Если на психологическом уровне интеллект включает операторное образование из абстрактных операций, то в духовной сфере этому образованию соответствует особый эквивалент – абстрактное содержание мысли; такое содержание в отличие от конкретного, писал М. К. Мамардашвили, удерживает устойчивый момент формы мыслительной деятельности при воссоздании меняющегося конкретного содержания и является образом самой мыслительной деятельности<sup>2</sup>. Соотношение чувственного и рационального Д. В. Пивоваров рассматривает на основе единства «единичных» операций и операций «вообще». Первые порождают чувственный образ, вторые – образ рациональный, обладающий всеобщностью<sup>3</sup>.

Дальнейший шаг в развитии достигнутого на пути понимания генезиса рационального, логических категорий состоит в решении вопроса о том особом логико-гносеологическом образовании (мыслеобразующей форме), в пределах которого возникает раздвоение состава мысли на чувственно-конкретное и абстрактно-всеобщее содержания. Мыслеобразующая форма будет рассмотрена в § 1 главы 2.

<sup>1</sup> Черняк В. С. Диалектический закон оборачивания метода // Диалектика научного познания: Очерк диалектической логики. М., 1978. С. 234.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления: К критике гегелевского учения о формах познания. М., 1968. С. 106-111.

<sup>3</sup> Пивоваров Д. В. О соотношении предметного и операционального компонентов научного знания // Вопросы философии. 1977. № 5. С. 31.

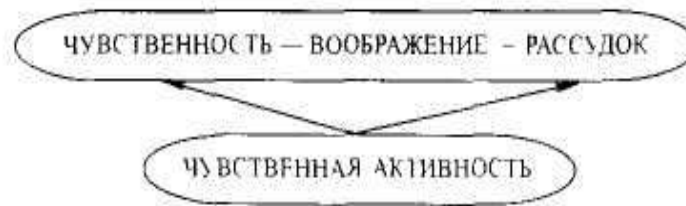
*Апперцепция – необходимая предпосылка логического мышления.*

Рассмотрим роль апперцепции в современном аспекте. В «Критике чистого разума» Кант отмечает, что существуют два ствола человеческого познания, чувственность и рассудок, вырастающие, возможно, из единого корня. Вопрос о таком корне связан с природой психики. Что такое психика, каков ее исходный материал? В решении этого вопроса следует, вероятно, исходить из позиций онтологических, а не гносеологических. Психика присуща и животным. Мы исходим из того, что психика человека на ее самой начальной стадии есть природный материал. В процессе социализации, в актах внешнепредметной деятельности и общения, возникают социально важные общие значения, опосредствующие общение. Такие значения организуют психику, и она из природного образования преобразуется в человеческую психику. *Сознание есть психика, организованная социально важными общими значениями, оно есть система значений.* Сознание так относится к психике, как социальная форма относится к природному материалу.

Материей же психики, как природного явления, выступает сенсомоторика, т. е. чувственная активность. Все высшие психические функции вырастают из этой материи, являются ее спецификациями, развитыми модификациями.

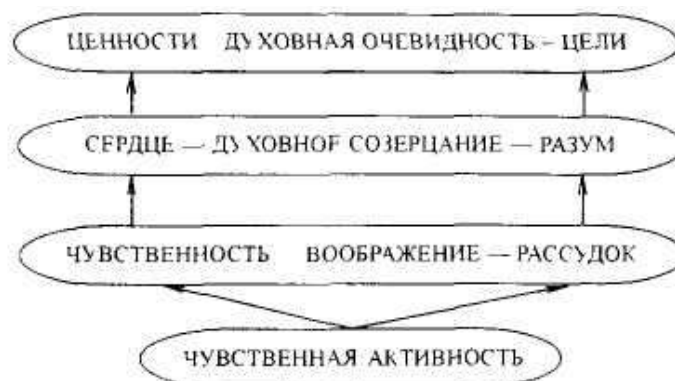
Чувственная активность включает в себя противоположные характеристики – сенсорное и моторное, чувственное и деятельное. Эти два параметра нераздельны, но и неслиянны. Они предполагают друг друга и в тоже время качественно отличны друг от друга. Ощущение, как и восприятие, невозможно без движения чувственного органа. В свою очередь моторное невозможно без сенсорного; ибо чувственность побуждает к действию. *Сенсомоторика, или чувственная активность, или чувственная деятельность, вероятно, есть тот общий корень, из которого в процессе социализации дифференцируются такие сферы психики, как перцепция и апперцепция, человеческая чувственность и рассудок, и, далее, ценностное сознание и разум.* Изобразим функциональное раздвоение чувственной активности на перцепцию и апперцепцию, на внешнепредметную чувственность и рассудок:





Чувственность, воображение, рассудок образуют *первый уровень* интеллекта человека. В «Критике чистого разума» И. Кант выразил в понятиях лишь один функциональный орган *второго, духовного*, уровня психики – разум. Разум – высший уровень мышления, в рамках которого субъект направляет применение рассудка согласно целям и идеям. Однако разум – не одиночка на втором уровне психики. Развивается также чувственность и продуктивное воображение.

Чувственность человека развивается и различается в себе на *внешние чувства*, возникающие от *физического воздействия*, и на *внутренние* (духовные) чувства, возникающие от *переживания значений* (радость, уважение, презрение и др.). Мышление в свою очередь развивается от рассудочной стадии до разумной, целеполагающей. Однако *нераздельность* чувственной активности дает о себе знать и на втором, высшем уровне человеческой психики. Как *чувственность и рассудок соединены воображением*, так же «сердце», как *сосредоточие духовных чувств*, соединено с разумом *духовным созерцанием*. Если рассудок связан с логическим синтезом, то «сердце» осуществляет аксиологический синтез в нравственных, эстетических и религиозных сферах. Представим наглядно второй уровень психики в связи с ее первым уровнем:



Ко второй схеме мы вернемся в § 2 главы 3 при рассмотрении аксиологического синтеза сердца.

Апперцепция есть *свободная однородная самонаправленная («самоустремленная»*, по К. Марксу) *деятельность, т. е. самодеятельность*. Вероятно, под влиянием Канта К. Маркс в первом издании «Капитала» пишет о «спонтанной», «самопроизвольной деятельности мозга», которая перерабатывает чувственно многообразный материал восприятий в «чисто мыслительную ткань». В силу таких качеств (свободная однородная самонаправленная активность) апперцепция есть необходимая предпосылка всех последующих конкретных и *наиболее значимых* высших психических функций и социально значимых качеств человека: мышления, свободного самоопределения, субъектных качеств личности; творчества; способность к самоопределению в свою очередь есть генетически исходное основание субъектности – самоуправления, самоорганизации, самовоспитания, творчества и др.

Сущностная связь апперцепции и мышления состоит в следующих свойствах апперцепции:

- Апперцепция как *однородная деятельность адекватна для мысленного воспроизводства формы предмета*. Мышление воссоздает не чувственные качества, а *внутреннюю форму – систему отношений, структуру*. Понятие потому безобразно (например, норма, долг и т. д.), что оно содержит только отношения в чистом виде без их эмпирически-конкретных носителей.

- Апперцепция («Я») обладает *себетождественностью* в смене различных чувственных состояний и внешних впечатлений субъекта. Выражение «это – дерево» фиксирует слияние чувственного сознания с предметом, а в выражении «я вижу дерево» отмечена самость, центр души – «Я», которое не только видит дерево, дом, облака, но и слышит нечто, обоняет цветы и т.д., пребывая у себя и *не растворяясь* в предмете. И в субъективных состояниях («я радуюсь», «я плачу» и т.п.) наше «Я» сохраняет себетождественность. Себетождественность субъект сохраняет на протяжении всей жизни. Душевное нездоровье несоматического характера тогда и возникает, когда апперцепция размывается аффектами.

*Себетождественность апперцепции есть необходимое условие для понимания субъектом принципов сохранения (количества вообще, количества движения, энергии, массы и др.), устойчивого в изменчивом, законов в явлениях, тождественного в различном, необходимого в случайном, единого в многообразном, всеобщего в особенном*. Как показывают эксперименты Ж. Пиаже, дети затрудняются понимать сохранение одного и того же количества в его разных

чувственных выражениях: *один и тот же* объем воды, помещенный на глазах у детей в пробирки разного диаметра, воспринимаются ими как *разные* величины.

Себетождественность «Я» позволяет субъекту мыслить по аналогии сущность, субстанцию и т.д. Например, Парменид исходил из чистого бытия, Платон определял время как подвижный образ вечности, Кант определяет субстанцию как постоянство реального во времени. Если у человека не было бы апперцепции, по аналогии с которой он мыслит субстанцию, вечность, чистое бытие, то образование таких понятий было бы невозможно в принципе. Ибо у него не было бы никаких аналогий. Без апперцепции невозможно понятийное мышление. Ведь понятие отражает существенные, *устойчивые* отношения.

▪ Это покажется парадоксальным, тем не менее, следует отметить: «Я» пребывает вне пространства и времени. Основанием такого суждения является то, что апперцепция – *сверхчувственная* сфера психики, а, значит, лишена и свойств чувственности, включая и время. Наше «Я» воспринимает процессы во времени потому, что находится вне времени, не сливается с ним. Себетождественность «Я» позволяет понимать вечность, выходить за рамки времени вообще, мысленно путешествовать в прошлом или забегать в будущее. Наличие памяти, ясное различение прошлого, настоящего и будущего возможно при наличии *сверхвременной* инстанции души. В наличии такой инстанции убеждает способность субъекта мыслить вечность, а время – как «подвижный образ вечности». Время – достояние явлений, результат отражения различных изменений друг в друге. Такова позиция Эпикура и Спинозы. Субстанция пребывает в своих атрибутах и модусах, оставаясь себетождественной, вневременной. Подобные суждения есть результат умозрения, а не живого созерцания. Субстанция не дана в таком созерцании. На каком же основании субъект полагает субстанцию вечной? Он судит по аналогии «вневременное Я – чувственность во времени». Если мы будем мыслить субстанцию временной, то тем самым превратим ее в модус, а время – в субстанцию. Став субстанциальным, время превратится в вечность. Так нерелексивный рассудок запутывается в суждениях. Материя, как субстанция, предстает как необъятный пенящийся океан. Однако сам «океан» как целое никуда не движется. Ведь вне материи нет этого «вне», она, как субстанция, универсальна и всеохватна своими взаимодействиями. Она пребывает в своих изменениях и не исчезает, ей некуда исчезать. Поведение материи аналогично пребыванию нашего «Я» в многообразных субъективных состояниях. Из такой же интуиции исходит и сознание естествоиспытателя: материя вечна, становятся лишь ее состояния.

Сверхвременность «Я» объяснимо, вероятно, тем, что оно есть чистый смысловой центр, порождающий себе подобные кванты вечности – идеи, понятия, которые ведь тоже не длятся. Идея окружности пребывает вне времени. Длится не ее идея, а процесс построения окружности. Идея как целое остается неизменным и при жизни Платона, и в наше время. Платон был потрясен природой «эйдосов», он поместил их в особую вневременную сферу. Рассуждения о вневременности «Я», о вечности, «бессмертии» души очевидны для верующего сознания.

- Апперцепция, будучи *свободной* (ибо она не отягощена чувственностью), является необходимой предпосылкой для *модельно-проективной и рефлексивной функций* мышления.

- Апперцепция, как свободная *самодетельность* в чистом виде, позволяет мышлению не срашиваться со своими построениями, разного рода «конструкциями», выходить за их рамки, моделировать новые варианты возможных вещей и ситуаций, новые программы действия, общения и мышления и оставаться мышлению *вовне своих построений*, витать над ними; т. е. самодетельность апперцепции позволяет мышлению быть *универсальным*, выходить за рамки всяких программ, быть *самопрограммируемым*, производить модели по меркам любых вещей.

- *Свобода, самодетельность* апперцепции есть необходимая предпосылка генетически исходного основания субъектности личности – *самоопределения*. Самоопределение есть в свою очередь необходимое основание субъектных качеств – самоуправления, самоорганизации, самореализации, самовоспитания и др. «само»; а также *творчества*. Свободная самодетельность «Я», наполненная ценностным вектором, предстает как идентичность личности.

- *Однородность* апперцепции позволяет объяснить такое загадочное обстоятельство, как способность человеческой психики синтезировать *психически разные модальности, чувственно различные качества* (тактильные, обонятельные, зрительные, слуховые и др.) в *целое*. Например, вишня – сладкая, мягкая, пахучая и др. Без апперцепции такой синтез был бы *невозможен* потому, что само синтезирующее начало, если бы оно было *определенного чувственного качества*, не смогло бы соединить, например цвета и звуки, запахи и др. Глаз не воспринимает звуки, а ухо – цвета. Ф. Энгельс обратил внимание на эту загадочную способность «Я» синтезировать в единое целое «различные в качественном отношении впечатления»: «всегда одно и то же “Я” вбирает в себя все эти различные чувственные впечатления, перерабатывает их и, таким образом,

объединяет в одно целое»<sup>1</sup>. Именно в одно целое! Сведение чувственного многообразия к *единству* только одним воображением было бы невозможно без *самоустремленной апперцепции*.

Идея Канта об апперцепции как свободной самодеятельности проясняет эволюцию *биологической активности*. Ю. М. Бородай на обширном естественнонаучном материале показывает, что *ауторитмия* есть генетически исходная, первичная форма активности в биологической эволюции. Он пишет: «наиболее древней, исходной формой нервной деятельности является не рефлекс, но *произвольная активность*»<sup>2</sup>, т. е. ауторитмия. В процессе эволюции, с усложнением внешней среды обитания эта всеобщая, простая форма спонтанной активности специализируется в систему рефлексов. Но и в динамической системе рефлексов ауторитмия не исчезает, она блокируется не полностью. Рефлекс даже в самой чистой форме представляет собой «ауторитмический процесс, поставленный под афферентный контроль до такой степени, что он оказывается деблокированным только в строго определенной степени, т. е. ему как бы разрешается произвести разрядку в точности до одного “кванта” возбуждения, после чего он тут же опять блокируется»<sup>3</sup>. Эволюция жизни, замечает Ю. М. Бородай, шла «не в направлении увеличения произвольности», но по пути «все более жесткого связывания изначально произвольных самодвижений разнообразной внешней детерминацией»<sup>4</sup>. Возникновение свободы воли, воображения – это разрыв непрерывного рефлекторного кольца, «прерыв непрерывности внешней детерминации рефлекторной динамики» и «рождение *произвольного* идеального представления»<sup>5</sup>. Именно «произвольного»!

Выходит, что произвол воли, воображения есть возвращение к исходному началу, к первичной форме произвольной активности (ауторитмии), но на новой основе, с удержанием достигнутого на последующих ступенях эволюции? Получается, что так оно и есть. Джинн, сидевший в сосуде биологической эволюции, выбил «блокирующую» пробку рефлексов, вырвался наружу и превратился в ... продуктивное воображение, в свободу воли, в апперцепцию! Становится понятным великое открытие И. Канта: его настойчивость в утверждении спонтанной активности воображения, а также «самодеятельности»

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. М., 1961. С. 547.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 52.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 53.

<sup>4</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. 54.

<sup>5</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. 85.

рассудка, апперцепции, равно как и свободы воли. Принцип произвольности, справедливо замечает Ю. М. Бородай, стал «коперниковским переворотом» Канта в философии, необходимой предпосылкой понимания «свободной целесообразной деятельности как сущности всех человеческих проявлений вообще»<sup>1</sup>.

Апперцепцию можно представить как замкнутую на себя чистую однородную самоактивность. Сама по себе она не специфицирована на волю, мышление, воображение и др. Это – ее дальнейшие модификации. Когда она обращена на переработку представлений, то выступает как трансцендентальное воображение, не смешанное с чувственной модальностью. Так как самоактивность однородна, то и все продукты продуктивного воображения предстают как «монограммы», в аспекте формы, структуры: студентов *много*, и все они *индивидуальны*, но понятие студента *одно*. Рассудок тем и занят, что устанавливает в чувственном многообразии единство посредством категорий. Разум же относится к понятиям так же, как рассудок относится к чувственным восприятиям. Если рассудок сводит чувственно конкретное в понятие, то разум сводит различные понятия в более обширное единство. Одно дело понятие как единство чувственно многообразного, а другое дело теория, как единство ранее разрозненных понятий, как мысленная конкретность. То, что для рассудка было конечным продуктом, то для разума является исходным материалом. Поэтому история науки должна быть исходным материалом для разумного мышления. Маркс, по его признанию, писал «Капитал», исходя из истории: он анализирует историю политической экономии, выраженную в понятиях, устанавливает логику в разрозненных концепциях и посредством логики, отражающей закономерности производства капитала, устанавливает последовательность в становлении, функционировании и превращении капитала в общественное достояние.

Чистая самоактивность, хотя и специфицируется в дальнейшем на волю, воображение, мышление, но не растворяется в своих модификациях. Нашему сознанию самоактивность дана в ее проявлениях. Длятся ее проявления, ее оконечные выражения на экране внутреннего чувства. Самоактивность есть необходимая субъективная предпосылка свободы – воли, мысли, воображения, чувства и др. Важно перевести такую самоактивность в мир значений, поступков. Тогда из субъективного феномена самоактивность превратится в социокультурный

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 23.

феномен – в свободу субъекта. Но без такой субъективной предпосылки свобода воли и т.д. будет невозможной.

Как же можно судить о самоактивности самой по себе, если она в таком виде нам не дана? Вероятно, только по ее проявлениям, которые нам даны. Спинозе субстанция тоже не являлась в чувственном восприятии. Он выразил понятие субстанции, исходя из ее проявлений в форме многообразия взаимодействий, уходящих (для рассудка) в бесконечность. Субстанция есть причина своего собственного бытия, она самоактивна, самодвижна и т. п. И силу как таковую никто не воспринимал. Нам даны обнаружения силы – гравитации, воли и т. д. Понятия силы, энергии и т.п. не отрицаются. Понятие субстанции Спинозы принято философами. В отношении самоактивности «Я» признание не столь единодушно.

Для самоактивности «Я» не существует никакой наперед заданной логики; ибо практический опыт будет создавать все новые возможности и способы модификации внешней реальности. Нет никакого извне заданного абсолюта, кроме одного обстоятельства, которое для людей абсолютно. Таковым являются они сами, их собственная социальная связь. Вне этой связи человек теряет смысл, самосознание и сознание. Адекватным же выражением абсолютности социальной связи является нравственность. В ней социальная связь представлена в чистом виде – как истинная человеческая общность. Голосом нравственности является совесть, своего рода «вестибулярный» духовный орган, устанавливающий «равновесие» в общении. Совесть по существу разумна, она исходит из равноценности достоинства каждого человека, независимо от его эмпирического состояния. Категорический императив Канта, различные формулировки этого императива сводятся к одному – к равноценности достоинства. Абсолютность нравственности обнаруживается в том, что нравственность подкрепляется у всех народов религией. Ибо религия базирует нравственность на Абсолюте. Кант толкует Бога как абсолютного Гаранта, воздающего справедливое воздаяние за деяния. Земной смысл религии и состоит в культивировании нравственности. Оказывается, «Критика чистого разума» есть лишь лестница для уяснения «практического разума». Поэтому Кант от теоретического разума переходит к практическому. А субъективной предпосылкой нравственности опять является свобода – свободе воли. Из свободной игры наших душевных сил Кант выводит и эстетические феномены, например, прекрасное. Самоактивность «Я» действительно есть субъективная основа всей трансцендентальной философии Канта.

Что же побудило психику вырваться за пределы рефлекторного кольца и *удваивать реальность* на чувственно-воспринимаемую и воображаемую? Крайне суровые обстоятельства, которые мы рассмотрим в § 1 следующей главы.

Если рефлексы взяли под жесткий контроль ауторитмию (свободную активность), то целостность понятийного мира, семантическое поле понятий не менее жестко контролируют свободу апперцепции. Ведь в своем сознании человек реагирует на внешний мир исключительно на те *значения*, которые он приписывает внешним явлениям и которые направляют его *реальное поведение*. Систему значений он заимствует из предшествующего человеческого опыта, из культуры. Чтобы выпутаться из сети устойчивых понятий, субъект порождает новые понятия, освобождающие его свободу от смысловой принудительности прежних понятий. Такой прорыв требует, конечно, духовной подготовки, должной образованности. Здесь-то его ждут общественно-интеллектуальные препятствия: новые понятия разрывают семантическое поле у других людей, живущих под «гнетом» прежних понятий. «Новатор» не понятен им. Возникают коллизии. Чтобы избежать упреков в аутизме и не впасть в аутизм, «новатор» убеждает других в преимуществе своего семантического поля, *освобождающего* душу. У «диссидента» возникают сторонники, создается «новое направление», *иначе* интерпретирующее внешнюю реальность. Следовательно, смысл понятийного творчества заключается не только в поиске понятий, адекватных реальности (ведь реальность сама может быть убогой), но, в первую очередь, в обретении *большой свободы для себя и для других*. Критерием в оценке понятийных систем является не только «соответствие действительности», но и *соответствие свободе*. Последний критерий является, на наш взгляд, *первостепенным в социально-гуманитарных науках*. Прежде чем «уточнять» понятия, вкладывать в них новое содержание, следует сначала поставить вопрос – ради чего это надо делать? Тогда станет ясным, в каком направлении разумно развивать понятия. В понятиях мы выражаем, по Канту, «необходимое единство», устойчивые связи (закономерности), чтобы создавать новые реальные структуры, гарантирующие надежность и безопасность. Но к надежности и безопасности надо добавить и *свободу*. Семантика понятий сама по себе «тоталитарна», она весьма жестко регламентирует субъективность человека. Эпикур мудро советовал сохранять атараксию души при объяснении внешних явлений, т.е. в мышлении исходить не только из реальности, но и из свободы. Перенос стиля мышления естествознания в социально-гуманитарное знание может оборачиваться очередными «оковами» для свободы воли. Ибо



методы естественных наук сформировались из опыта с вещами, *не обладающими свободой воли*. Указанные экстраполяции стиля мышления провоцируют на «бунт» против науки вообще. Чувство реальности не должно вытеснять собой чувство свободы. Скорее, наоборот, свобода должна воплотиться в реальность. Ведь свобода – это не только субъективное состояние (мыслить, волишь, верить, любить свободно), но и свобода самоосуществления человека, свобода деятельности, собраний, печати и др. Поскольку свобода осуществима только в поле нравственных взаимных отношений, то императив свободы конкретизируется для науки в императив *нравственный*, обязывающий научное мышление не сужать, а расширять область свободы для большего числа людей. Ауторитмия-апперцепция явно выражена в игре, в искусстве, в бесконечно разнообразных импровизациях, уклонах от предписаний и канонов как в духовном творчестве, так и в реальной жизни. Христос обращался к свободе человека: «истина сделает вас свободными», а не только сытыми. Если бы счастьем, по мысли Гераклита, было бы услаждение тела, «счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды»<sup>1</sup>.

Понятия бинарны по составу, они идеально выражают реальные отношения, с одной стороны, а с другой, – они есть отложения, объективации целенаправленной свободной самодеятельности. Если целиком погрузиться в предметное содержание понятий и забыть об их второй составляющей, то можно стать «догматиком», пребывающим под «гипнозом» прежней понятийной системы. Но можно отстраняться от продуктов мышления и свободно выходить к новым смысловым полям, предлагая иные проекты. Кант назвал свою философию трансцендентальной, потому что исходил из такой трансцендирующей природы апперцепции, которая погранична различным мирам – чувственно-воспринимаемому и умопостигаемому, посюстороннему и потустороннему.

Связь «апперцепция – перцепция» составляет глубинную основу антропоморфного понимания реальности человеком. Связь «Я – чувственность» есть тот глубинный аналог, согласно которому сознание делит мир на видимый и невидимый. Подобно тому как чистое «Я» сохраняет себя в смене чувственных состояний, властвует в их стихии, упорядочивает их, точно также невидимый мир мыслится по отношению к видимому. Например, древние греки за видимым космосом искали логос, который изнутри соединяет («синтезирует») видимые части космоса в целое. И по мере их развития логос

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии: Античность. М., 2001. С. 30.

дематериализуется: Нус Анаксагора подобен всеобщей целевой реальной связи, устанавливающей всему меры. Эйдосы Платона пребывают в царстве чистых форм и скоординированы идеей блага; в христианской философии Логос есть абсолютный и совершенный, знающий себя Дух–Личность. Спиноза мыслил умопостигаемую субстанцию как «causa sui», которая действует по собственной необходимости, свободно, пребывает во всех своих состояниях, «модусах», оставаясь себетождественной, т.е. ведет себя как наше «Я».

Если мы присмотримся к повседневной практике мышления, то понимание внешней реальности по схеме «чистое “Я” – чувственность» увидим на каждом шагу. Например, в высказывании «яблоко обладает следующими свойствами: мягкое на ощупь, сладкое и т.д.» субъект разлагает яблоко на некую внутреннюю невидимую *самость*, которая *обладает* свойствами, и на *внешние свойства*. В реальном яблоке нет мыслимой самости, и, тем не менее, мы ее мыслим в качестве субъекта, *обладающего* свойствами. Естественнонаучное мышление тоже разлагает природные явления на внутреннее и на внешнее, на «*спокойное царство законов*» и на *изменчивый мир явлений*. То же присуще религиозному сознанию с его делением реальности на мир *посюсторонний* и *потусторонний*, а также сознанию художественному: «*идея и ее образное выражение*». Разумеется, апперцепция не совпадает с мышлением, но она служит его *необходимой* предпосылкой. То, что аналоги – модели служат точкой роста и пунктом зарождения понятий мы попытаемся доказать в последующем изложении, в ходе анализа мыслеобразующей формы.

Перцепция и апперцепция – крайние полюсы первого уровня психики. Спасительным для субъекта звеном является посредник между ними – продуктивное воображение. Без него в сознании возникли бы два ряда значений – единичных и всеобщих, причем, без их взаимной связи, параллельно друг другу.

Если сравнить отражение реальности на экранах апперцепции (рассудка) и перцепции, то можно более рельефно выразить различие в их природе в таб. 1:

<b>Перцепция</b>	<b>Продуктивное воображение</b>	<b>Рассудок</b>
Непосредственное	Опосредствованное в непосредственном	Опосредствованное
Образ	Образное понимание	Понятие
Изменчивое	Устойчивое в изменчивом	Устойчивое

Качество	Количественно определенное качество	Количество
Многообразие без единства	Единое в многообразном	Единство без многообразия
Рядоположенность (одно рядом с другим или после другого)	Целое в частях	Внутренняя связь
Явление	Сущность в явлениях	Сущность
Различие	Тождественное в различном	Тождество
Акциденция	Субстанция в акциденциях	Субстанция
Случайное	Необходимое в случайном	Необходимое
Единичное	Всеобщее в единичном	Всеобщее

Из таблицы явствует великое значение продуктивного воображения в мыслительном процессе: без воображения сознание обречено или воспринимать одно рядом с другим (в пространстве), или одно после другого (во времени), или блуждать в общих формах без связи с чувственным миром, порождая химеры, псевдопонятия. Воображение соединяет противоположности, и без него невозможно содержательное мышление.

Воображение соединяет в себе *понимание и созерцание, всеобщее и единичное*. Воображение есть *мыслящее созерцание*.

В чувственном восприятии реальность отражается фрагментарно, как множество единичностей без их *единства*, в аспекте качества, изменчивости и т. д., рассудок воспроизводит ту же реальность с ее внутренней стороны – устойчивого, тождественного, необходимого, всеобщего, единого и т. д. Мир вне нас, подчеркивал И. Дицген, мы воспринимаем в двоякой форме: «в *конкретной, разнообразной, чувственной, и в абстрактной, духовной, единообразной*»<sup>1</sup>. Правда то и другое, замечает Дицген. Все зависит от того, смотрим ли мы с точки зрения общего или частного, «духовными или телесными глазами». Ф. Энгельс полагал, что И. Дицген в своей работе «Сущность головной работы человека» заново, независимо от Гегеля, открыл диалектику.

Специфика воображения объясняется тем, что оно связывает восприятие с рассудком. Чувственному восприятию вещи даны как единичные (Е) «здесь» и

<sup>1</sup> Дицген И. Сущность головной работы человека // Избр. филос. соч. М., 1941. С. 23.

«теперь». Рассудок воспроизводит только родовые, всеобщие формы (В) вещей без их материи, *единство без многообразия*. Воображение соединяет *противоположности* – единичное и всеобщее, многообразное и единое. Воображение *сверхлогично* и поэтому способно соединять то, что *запрещено логическим законом противоречия*. Оно преодолевает *односторонности чувственного восприятия и рассудка*. Чувственность определена предметом извне. Воображение свободно от непосредственного диктата предмета. Она есть самоустраемленная деятельность, моделирующая возможные смысловые формы, образы, структуры; оно облакает смыслы в образы и символы, и способно их изображать социально значимым образом. Конструирование моделей и т.д. есть акт *самодетельности продуктивного воображения*, каузальность через свободные действия, синтез частей согласно целому, т.е. *целосообразность*. Целосообразно творит и природа. В живом организме каждый орган функционирует согласно *целому*. Феномен целостности, «органичности», присущ и продуктам природы, и продуктам воображения, в частности, искусству.

Величайшее значение искусства заключается в развитии продуктивного воображения, пожалуй, самой таинственной способности: воображение есть, с одной стороны, *подсознательная* сила души, но, с другой стороны, оно рождает *культурно значимый* продукт. Продуктивное воображение есть то лоно, где таинственно зарождается *творчество, идеалотворчество* и где загадочным образом соединяются *инстинкт и идеал*, натура и культура, подсознание и самосознание. Соединяя подсознание с сознанием, оно позволяет окультуривать сферу бессознательного путем продуцирования совершенных идеальных форм, будь то музыкальная композиция, поэтический образ или идеал. Шеллинг уподоблял воображение творческой силе самой природы, которая с равным успехом деятельно оформляет естественный материал в прекрасные живые формы, будь то цветок или грациозное тело животного. Суть дела заключается в том, что продукты природы есть *имманентный синтез материи и формы*. Поэтому формотворчество природы естественно и пластично выражает специфику материала. В искусстве предмет тоже обладает имманентностью синтеза материала и формы. Ибо в искусстве предмет оформляется воображением из единого зародыша – идеи.

С известным основанием можно утверждать, что вся культура зиждется на продуктивном воображении – *универсальной* способности, развиваемой усилиями всех поколений человеческого рода. Без него невозможны ни научные теории, ни

великие социальные проекты, ни молитвенный полет души. Воображение управляет чувственным восприятием, делает возможным метафоры, образы, сравнения, аналогии, мысленные эксперименты, предвидение (мысленное доразвитие предмета во времени). Благодаря метафорам и сравнениям воображение схватывает *целое раньше частей*, в *отдельном* случае – его *всеобщее* содержание. Оно является источником зарождения и научных понятий, как это убедительно раскрыл И. Кант. Мысль (научная, художественная, философская и др.) всегда зарождается от озарения, догадки, а догадка своим первоисточником имеет *метафору, образ и сравнение*, за которыми следует *анalogии*, «нащупывающие» область формирования понятий. Все обобщения теоретических знаний об электричестве и магнетизме Максвелл осуществил применением гидродинамических и механических аналогов. Метод аналогового моделирования, обобщает В. С. Степин, есть «универсальный прием выдвижения обобщающих гипотез»<sup>1</sup>. Мощь воображения заключается в его способности *соединять противоположности* (чувственное и рациональное) и схватывать в единичном всеобщее, в различном – тождественное, в многообразии – единство, в случайном – необходимое. Без такого схватывания мышление невозможно. Атрофию продуктивного воображения Кант квалифицировал как «глупость», т. е. неумение применять общее правило согласно изменившимся обстоятельствам, тем более *моделировать сами общие правила*. Такая атрофия выражается в *репродуктивном* способе деятельности: субъект привыкает жить согласно навязанным извне правилам и нормам и тиражирует общие штампы.

Дело в том, что в понятиях вещи предстают как совершенство формы, как «*микроидеалы*», свободные от *телесных деформаций*. Реальные же вещи и обстоятельства всегда *отягощены материей* с известными изъянами. Возникает несоответствие между понятием-эталоном и чувственно-предметной вещью. В понятиях человек решает проблему в *чистом* виде. Действительность же содержит в себе синтез *материи и формы*, и всегда возникает расхождение между рациональным построением и опытом. Необходимо поэтому вводить «*поправочный коэффициент*» (как это делают физики в своих уравнениях), учитывающий материально-эмпирическое содержание; т. е. *варьировать общее* решение вопроса применительно к *частным и единичным* меняющимся обстоятельствам. Такую импровизацию как раз и осуществляет воображение, умеющее соединять всеобщее

---

<sup>1</sup> Степин В. С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания: Логико-методологический аспект. Минск. 1979. С. 239.

с особенным и единичным. Как изучение *философии* есть лучший способ развития *понятийного мышления*, так и усвоения *искусства* (особенно литературы и поэзии, в которых материал дан не во внешнем восприятии, а в воображении) есть *самый эффективный способ развития продуктивного воображения*. Это весьма убедительно изложил Э. В. Ильенков<sup>1</sup>. Атрибутивный статус воображения в процессе антропогенеза и психогенеза раскрыт в работе Ю. М. Бородаев<sup>2</sup>. В совместной публикации мы показали роль рисования в развитии воображения<sup>3</sup>. Связь «перцепция – воображение – апперцепция» принципиально важна для понимания гносеологических закономерностей генезиса логических категорий.

Сделаем выводы.

1. Кант предложил субстанциальный подход и монистично вывел категории из временных схем самодеятельного «Я». Благодаря сведению чувственно многообразного (на основе категорий) к единству самосознания субъект превращает мыслимый материал в функциональный орган своей свободной воли и *властвует* над ним, производит идеальный предмет, чтобы затем произвести его реально, согласно цели. Мышление, как целенаправленное формопреобразование, символически продолжает формопреобразующую функцию труда. Открытую Кантом закономерность – сведение чувственно многообразного к единству и выведение из него понятий – К. Маркс выразил в «Методологии политической экономии» в положении о переработке созерцаний в понятия путем движения мысли от чувственно-конкретного к абстрактно всеобщему и к мысленно конкретному. В объяснении генезиса категорий время, по Канту, имеет такое же значение, как рабочее время в «Капитале» Маркса. Развитый И. Кантом принцип производства идеальной предметности предстал у К. Маркса как принцип самопроизводства людьми материальных, социальных и идеальных форм.

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984.

<sup>2</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч.

<sup>3</sup> Гончаров С. З., Степанов А. В., Степанова Т. М. Философия рисунка // Образование и наука. Известия УрО РАН. 2004. № 6 (30). С. 36 – 45.

«Марксова философия практически завершила коперниканский кантовский переворот»<sup>1</sup>.

2. Идеи Канта о формировании категорий в актах деятельности путем схематизации и типизации мысленных действий, о единстве чувственно-конкретной и абстрактной сторон деятельности являются продуктивными в научном отношении. Эти идеи заслуживают дальнейшего развития путем включения в анализ роли предметно-преобразующей деятельности, общественных отношений и др. Кант выявил субъективную основу всеобщности и необходимости мышления – себетождественность «Я» и синтез продуктивного воображения. Эту основу он привязал к «трансцендентальному» субъекту, отвлекаясь от общения, общественных отношений, от производства людьми средств собственной жизни. Такое отвлечение было необходимым и правильным. Оно позволило Канту раскрыть антропологический аспект проблемы, связав ее решение с продуктивными силами человека – апперцепцией, продуктивным воображением, чувственностью и др. Такой связью можно объяснить стойкий интерес к идеям Канта и дальнейшее развитие его идей о мышлении, воображении в современной философии, психологии и дидактике.

3. Из одной внешнепредметной деятельности категории не выводимы без привлечения общественной формы этой деятельности – общественных отношений. Ибо не ясно, что побуждает мышление к обобщению своих схем.

4. Реальные общественные процессы (социологический аспект) есть основа для исследования психических процессов, сопровождающих мышление (психологический аспект) и закономерностей формирования категорий в процессе познания (гносеологический аспект).

5. Содержательное мышление реализуется в операциях культурно-исторического порядка, которые складываются в надындивидуальной системе общественного разделения труда, вбирают в себя заключенные в орудиях комбинации отношений и служат первичными микросхемами мысли – формой синтеза чувственных данных.

6. Логический (рациональный) компонент мышления и становящейся категории обусловлен: (1) предметными отношениями, которые отображаются путем конструирования их аналога-модели как черновой схемы синтеза, как точки

---

<sup>1</sup> Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2-е изд. Екатеринбург, 2002. С. 12.

роста абстрактного содержания мысли; такое содержание направляет чувственные данные в русло целенаправленных и антиципирующих схем; (2) абстрактными операциями, в «теле» которых предметные опосредствованные отношения воспроизводятся как мысленные отношения.

7. Раздвоение сенсомоторных действий на конкретные и абстрактные операции порождает поляризацию психики на перцепцию и апперцепцию, на чувственную и логическую сферы. В первой доминирует чувственно-образное отражение реальности, во второй – дискурсивно-операциональное.

8. Единство в самом предмете непосредственных и опосредствованных связей преобразуется на стороне субъекта в единство чувственно-конкретных и абстрактных действий и выступает в сознание как единство *конкретного и абстрактного содержания мысли* в рамках особого логико-гносеологического образования – исходной *мыслеобразующей формы*. В составе мыслеобразующей формы объединяются в целое *состав созерцаний, схемы воображения и рассудок* таким внутренним образом, результатом которого является, с одной стороны, осмысленный образ, с другой, – наполненная объективно-предметным содержанием мысль.

9. В целом, трансцендентальный субъект Канта означает человека культуры, который деятельно оформляет природный материал, включая чувственность, в общезначимые культурные формы и превращает эти формы в функциональные органы своей собственной свободной воли, расширяя сферу свободы (нравственности), красоты и власти над стихиями реальности.

## § 2. Социально-технологическая основа категориального мышления

Общественная жизнь, отметил Маркс, является по существу практической. «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»<sup>1</sup>. «Как естествознание, так и философия, – формулирует Ф. Энгельс новую методологию, – до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как

<sup>1</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 3.



таковая»<sup>1</sup>. Важно замечание Маркса о «понимании» практики. Ведь практику можно толковать и в «грязно-торгашеской» форме.

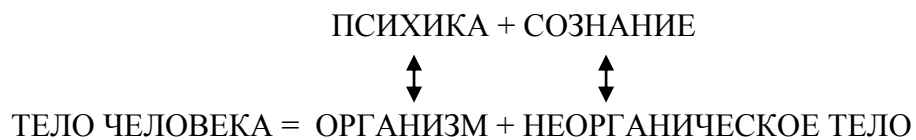
Три всеобщих определения конституируют человеческую активность как практику. Люди осваивают реальность *научно-теоретически, ценностно и практически*. В первом случае они изменяют свое представление о реальности и обретают новое знание. При этом реальность осознается *объективно*, со стороны межпредметных отношений. Человек согласует свое мышление с сущностью, объективными закономерностями. В рамках ценностного освоения (нравственного, эстетического, религиозного) реальность берется не сама по себе, а со стороны ее значимости для человека, его потребностей и интересов, целей и идеалов; т. е. в аспекте *должного и желаемого*. Ценностное отношение дополняет односторонность объективного понимания реальности ценностным осмыслением, из которого возникают целеполагание, идеология, мировоззрение. Мир не удовлетворяет человека, и человек стремится изменить его. В рамках практического освоения люди изменяют не свои представления о реальности (знания и ценности), а *саму реальность согласно своим ценностям и знаниям*. Теперь человек согласует не свое мышление с реальностью, но *приводит реальность в согласие со своими знаниями и ценностями*, он превращает фрагменты реальности в *органы своей сознательной целенаправленной воли* и утверждает свою *власть*. Практика – не любое воздействие на реальность, а *сознательное, целенаправленное*. Образ желаемого будущего уже присутствует в настоящем *идеально*, как цель деятельности. Труд есть основа всякой практики и абсолютное условие человеческой жизни. Но труд с самого начала есть сознательный, целенаправленный процесс, который тем отличается от активности животных, что будущий результат труда уже имеется идеально, и цель, как закон, определяет способ действия человека. Наконец, практика есть *общественный* процесс при любом общественном устройстве. *Изменение самой реальности, сознательность и целенаправленность, общественная природа* составляют родовые характеристики практики. Практика тем превосходит мышление, отмечал В. И. Ленин, что она включает в себя не только достоинство *всеобщности*, но и непосредственной *действительности*. В практике соединяются идеальная форма, существующая в мышлении, и материя. Если содержанием теоретического освоения является превращение *материального в идеальное*, а ценностного –

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 545.

*оценка материального идеальным и духовное делание*, то содержанием практического освоения выступает *превращение идеального в материальное*. Поэтому практика – самая богатая по содержанию форма освоения реальности, включающая в себя в снятом виде и теоретическое, и ценностное освоение реальности. Человек предстает здесь как действующий, и реальность выступает для него как *действительность*, сам человек становится действительным для других, а значит и для себя.

**Предметные органы общественной практики и мышление.** Связующим звеном между мышлением и практикой является фундаментальное обстоятельство: наличие у человека искусственного тела и включенность сознания и мышления в процесс обслуживания функций такого тела. Тело человека включает в свой состав органическое тело и тело неорганическое, функционально-предметное. С появлением неорганической внешней надставки над органическим телом возникает одновременно и «внутренняя надставка» в сфере психики – сознание. Психика обслуживает функционирование органического тела. Сознание появляется как технологически необходимый регулятивный фактор, который направляет функционирование неорганического тела. Это тело может функционировать при условии, если оно представлено в сознании системой значений. Представим это схематично:



Натурализм в понимании человека как раз и упускает *решающее значение* искусственных органов общественной практики, будь то средства труда или социальные организации.

Неорганическое тело образуют *искусственные органы человеческой воли*. К ним относятся техника *материальная* для обработки природы; техника *социальная* для обработки людей людьми; техника *интеллектуальная* для обработки идеальной реальности, тех значений, которые функционируют лишь в сознании или при посредстве сознания, это – методы и технологии духовной деятельности.

Социальная техника, в отличие от материальной, *невещественна*. Она образована исключительно из *отношений между людьми, из их координации и субординации и представлена в сознании людей соответствующей системой значений*. Это – все социальные организации и институты, будь то государство, вуз или армия. Социальная техника – «*чувственно-сверхчувственная*»; чувственная лишь со стороны *внешней*, сверхчувственная по своей *сущности* – системы отношений, которые постигается только умозрением. «Вообще отношения, – заметил К. Маркс, – можно только *мыслить*, если их хотят фиксировать в отличие от тех субъектов, которые находятся между собой в тех или иных отношениях»<sup>1</sup>. Например, государство есть организация общей воли граждан для совместной жизни. Эта общая воля регламентирована Конституцией и всей последующей системой права. Как таковое, государство есть система отношений между людьми, направляемая обязанностями и правами граждан, должностных лиц; оно сверхчувственно и постигается только умозрением. Здания, техника, должностная форма одежды суть лишь внешнее выражение нормативно организованных волевых отношений между гражданами. Общественные отношения могут пониматься только благодаря мышлению. Более того, они вообще возможны лишь постольку, поскольку люди мыслят и обладают способностью абстрагироваться от чувственных деталей и случайностей, удерживая в сознании типовые социальные значения и формы. Государство может функционировать, если граждане сознательно действуют согласно своим обязанностям и правам; оно «*сильно сознательностью*» народа, добровольной лояльностью, законопослушанием граждан. Поэтому его «нет у животных» (Аристотель).

Техника есть искусственный орган человеческой воли для реализации целей. Технология – это система «люди – техника», взятая в *операционально-процессуальном состоянии*, как *операциональное поле*, где взаимодействуют актуальные операции, протекающие *во времени*, и операции, *опредмеченные в пространстве*. Для человека техника есть не что-то другое, а «свое другое». В технологии (материальной, социальной, интеллектуальной) выражено активное отношение людей друг к другу и к природе.

Людей можно отличать от животных по разным внешним признакам. Сами же люди начинают выделять себя из мира животных, реально и в своем сознании, когда они начинают производить условия для своей жизни с помощью орудий, а

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. М., 1974. С. 84.

*орудия – посредством орудий*; когда они создают не только материальные орудия для обработки природы в нужном для себя направлении, но и социальные организации для возделывания своей собственной общественной природы наперекор природным вожделениям; в целом, когда они производят совместно свое *неорганическое тело*, которое опосредствует их отношения к себе самим и к природе и является *существенным основанием* общественного жизненного процесса.

Жизнедеятельность животного определена по существу теми *естественными орудиями*, которые как части тела сращены с животным и не отделимы от него. Естественные орудия (клыки, когти и др.) определяют ареал обитания, способ питания, поведение, иерархию среди других биологических видов. Тем самым эти орудия определяют и особенности психики животного. *Сращенность орудий с телом явилась непреодолимым барьером в эволюции животных.* «Дарвин, – отмечал К. Маркс, – пробудил интерес к истории естественной технологии, т. е. к развитию растительных и животных органов, играющих роль в жизни растений и животных роль орудий». Заслуживает внимания, продолжает он, – «история развития производительных органов общественного человека, этих материальных базисов каждой особенной общественной организации»<sup>1</sup>. В отличие от «естественной технологии» технология, производимая людьми, удваивается на реальную и идеальную, на практическую и мысленную.

Человек ставит между собой и природой орудия-посредники, которые *пространственно отделены* от человека. Этим он уже дистанцируется от природы, разрывает естественную чувственную пуповину, слитность с природой. Умножая орудия с помощью орудий, люди обретают колоссальную технологическую мощь по отношению к природе. Орудия становятся дополнительными *рецепторами* в предметном анализе свойств природы, увеличивая многократно возможности естественных внешних органов чувств человека. С помощью материальной техники люди превращают свойства и процессы природы в органы своей сознательной воли, вовлекают в материальный процесс все новые связи и зависимости, и в принципе наращиванию технологической мощи человека нет предела при действии должных нравственных императивов. Еще более важное значение для понимания родовой

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. СПб, 1872. Т. 1. С. 326.

природы человека имеют искусственные органы, которые люди ставят между собой, регулируя и направляя свою совместную деятельность. Именно эти социально-функциональные органы служат *конкретным основанием для понимания человеческой психики, сознания, мышления*. «Общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики»<sup>1</sup>.

Психика животного опосредствует его поведение. С появлением *внешней надставки* над человеческим телом (орудий, социальных организаций) появляется *внутренняя надставка и в сфере психики – сознание*. Сознание *технологически необходимо* для обслуживания искусственных органов человеческой практики, как по отношению к природе, так и по отношению людей друг к другу. Сознание означает, буквально, совместное знание (со – знание). Знание есть *система значений*, по преимуществу, *общих, социально значимых*. Сознание не выводимо из одних только отношений людей к природе. Оно всецело продукт отношений между людьми.

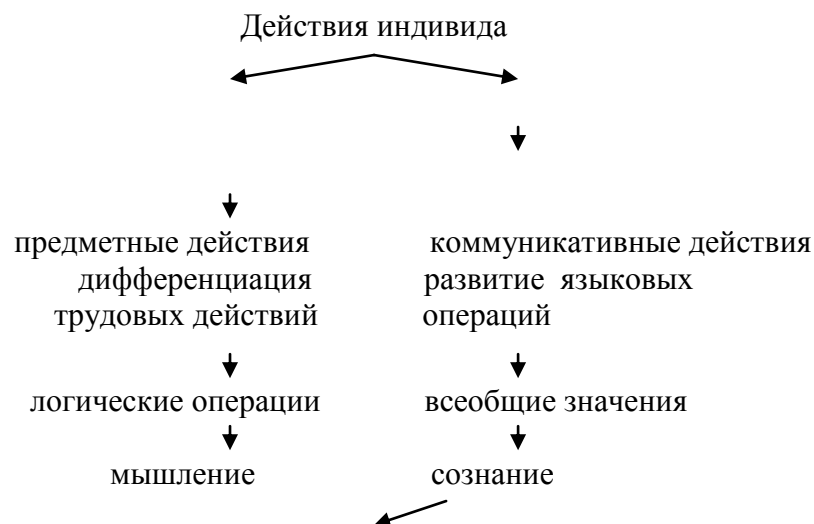
В процессе обработки природы возникает и развивается система трудовых операций, с их родами, видами и подвидами. Эти операции составляют технологическую основу и почву для формирования схем мышления. Но для *согласования* технологических действий направленных на предмет труда, люди вступают в *общение* друг с другом и производят действия, сугубо коммуникативные. Такие действия имеют значение не своей *материальной* стороной, ибо они направлены не на предмет труда, а на субъектов труда, и важны не своим материальным составом, а лишь *значениями*, которые они передают, воздействуя на психику индивидов. Поскольку важен не материальный состав действий, а их значение, то такие коммуникативные действия *редуцируются со стороны своей материальности* и предстают как действия *символические*. Представим это схематично:

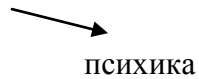


<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов. Ч. 2. С. 215.

Стрелки, соединяющие индивидов, обозначают коммуникативные действия, стрелки направленные на предмет деятельности, обозначают предметные действия. Коммуникативные действия (жесты, звуки) раздваиваются на внутреннюю сторону, *значения*, и на внешнюю – *материальную*. Поскольку для общения важны значения, а не их носители, то материальная сторона передачи значений вырождается, в конечном итоге, до системы знаков, до языка. Жесты (символические телодвижения для передачи значений), звуковой язык, письменный язык, искусственные языки составляют ступени такой редукции. Значения настолько сращиваются со знаками, что становятся неотделимы от них и актуализируются непроизвольно, автоматически. Знаки становятся телом значения.

Из предметных действий развивается система дифференцированных трудовых операций. Эти операции переводятся во внутренний план психики с помощью языка и превращаются в *логические* действия не с вещами, а с их заместителями с идеальными предметами, с *классами* таких предметов. Из коммуникативных действий, из общения развиваются *общие значения*, технологически необходимые для общения. *Именно общение принуждает психику работать по общим схемам*. Общение и обобщение одного практического корня. Система общих значений составляет субстрат сознания. *Сознание есть психика, организованная общими, социально важными значениями*. Оно есть социально-психическая форма функционирования *идеального, которое* развернуто в психике *системой значений*. Из технологических трудовых операций развивается логическое мышление, из общения развивается сознание, совместное знание, система общих значений. Единство деятельности и общения обуславливает единство мышления и сознания. Иллюстрируем изложенное:





психика

Мыслить можно, и не осознавая процесс мышления. Но процесс сознания не может быть бессознательным. Мыслить предмет и осознать его – это, в общем и целом, различные феномены. Осознание всегда сложнее. Оно предполагает умение созерцать предмет с социальной позиции, с позиций уже накопленного социального опыта, в контексте общественного сознания и известную очевидность в понимании. Технологическая вышколенность специалиста еще не гарантирует его ответственность, профессиональную честь и честность, умение работать в коллективе и добросовестно трудиться на общую цель. Различие между мышлением и сознанием выражено в необходимости единства обучения и *воспитания* личности. Так как сознание вырастает из общения, а общение развивается в общественные отношения, то *широта общения и универсальность общественных отношений составляют основу для научного понимания сознания и мышления.*

Итак, связующим звеном между практикой, с одной стороны, сознанием и мышлением, с другой стороны, является следующее. Функционирование искусственных предметно-функциональных органов общественной практики опосредствуется сознанием и мышлением людей с такой же *необходимостью*, с какой психика обслуживает функционирование естественного тела живого существа. Поэтому можно научно исследовать мышление и сознание по тем органам общественной практики, функционирование которых направляется и регулируется всякий раз мышлением под контролем сознания. Понятие органов общественной практики позволяет *конкретизировать* влияние процессов изменения реальности на мышление и понять с очевидностью, почему в разные периоды истории существуют разный состав мышления и разные «парадигмы». Однако не только эти органы обуславливают состав мышления. Но и мышление влияет на состав и функции искусственных органов практики. Субъекты *самообуславливают* состав своего мышления путем реального обновления искусственных органов общественной практики.

Степень универсальности практики задает горизонт категориальному мышлению. Предмет осознается со стороны всеобщих определений в той мере, в какой субъект *практически* выделяет его таковым. Практическая категоризация

определяет теоретическую категоризацию в сознании. Объясняя отсутствие у Аристотеля категории стоимости, Маркс писал, что видеть в товаре только сгусток труда стало возможным «лишь в таком обществе, где товарная форма есть всеобщая форма продукта труда», а товарообмен – «господствующее общественное отношение»<sup>1</sup>. Весьма интересна зависимость, которую прослеживает К. Маркс между мышлением и *социальной связью*. Аристотель понимает, пишет К. Маркс, что стоимостное отношение «5 лож = 1 дому» свидетельствует о качественном отождествлении ложа и дома и что чувственно различные вещи без тождества их сущностей не могли бы соотноситься как соизмеримые величины. Но здесь он останавливается в затруднении и прекращает анализ формы стоимости, так как не может указать саму субстанцию отождествления – труд. Почему же возникло затруднение? Интересен ответ К. Маркса. Потому, что «греческое общество покоилось на рабском труде и потому имело своим естественным базисом неравенство людей и их рабочих сил». Равенство всех видов труда может быть расшифровано тогда, когда «идея человеческого равенства уже приобрела прочность народного предрассудка», а это возможно в обществе, где отношение людей друг к другу как товаровладельцев является «господствующим общественным отношением». Выходит, что схемы категорий Канта (субстанции, в данном случае) сами по себе не срабатывают. Нужна еще коллективная практическая категоризация реальных отношений. И не только она. Но еще и «идея человеческого равенства», т. е. *нравственный* уровень самосознания, который определяет сам «шаг» в отождествлении различного! Нравственность, оказывается, задает горизонт мышлению.

Вещи сами по себе обладают своеобразным бытием, проникнуть в которое можно лишь разносторонним действием с ними. Они осознаются и мыслятся так, как мы с ними действуем. Поэтому вещи *сами по себе* и их *явление* нам сквозь призму нашей деятельности с ними не совпадают по содержанию. Это проницательно отметил Кант. Например, в деятельности людей разнообразные вещества сводятся к одному определению – материалу. Материал – не вещь, а ее функция в нашей деятельности. Сведение вещей и людей к той или иной функции есть *объективно-предметная абстракция*, возникающая в деятельности и общении. В актах труда субъект действует, предмет подвергается действию, субъект формирует, предмет формируется, один полюс активен, другой пассивен,

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1962. С. 69 – 70.



«ткач пряд, и продукт его есть пряжа». Это непосредственно воспринимаемое, наиболее осязаемое и достоверное отношение впечатывается в психику субъекта процессом труда, переводится во внутренний план психики, в сознание, где оно обобщается и возводится во всеобщий способ понимания, в ранг логической категории, например, как материя и форма, причина и следствие у Аристотеля. Закономерности такого обобщения мы рассмотрим в § 2 второй главы.

Известно, что у досократиков понятие первоначала было сращено с представлениями о конкретном веществе. У Фалеса это – вода, у Анаксимена – воздух, у Гераклита – огонь. «Все обменивается на огонь, писал Гераклит, – и огонь – на все»<sup>1</sup>. То, что у Платона и Аристотеля, в отличие от Фалеса, Анаксимена и других досократиков, доминируют всеобщие мыслительные определения (форма, причина и др.), и категории теряют свою сращенность с конкретно-чувственным содержанием, есть следствие развития общественного производства и общественных отношений, а затем и философского мышления. Философ рационализирует практически проделанную абстракцию, но не порождает ее *содержательную* форму из «чистого разума». Такая форма уже порождена «за спиной» философского сознания в совместной практической деятельности, устоялась в технологии в *объективный способ* функционирования вещей (и людей) и уже циркулирует в массовом сознании как принудительно навязанный практическим процессом эмпирический способ мысли (в виде метафор, сравнений, пословиц, поговорок, отвлеченных представлений) задолго до того, как философ сознательно возвел эту форму в статус категории, т.е. сообщил ей форму *всеобщности*. «Слова сначала находятся толпой, – заметил Б. Спиноза, – а затем употребляются философами»<sup>2</sup>. Но слова находятся для обозначения лишь устойчивых и важных фрагментов человеческой реальности. Если бы категории рождались в «чистом разуме» одиночек, то такие категории не были бы понятны и востребованы другими, а сами философы казались бы нефилософам людьми странными. Тем самым такие категории не сохранились бы в памяти последующих поколений. Между тем народы чтят своих философов и ставят им памятники.

Эмпирические микросхемы мысли, вырастающие стихийно из общественного процесса, являются для философа материалом для понятийного творчества. Одно дело мыслить эмпирический материал согласно категориям, *не осознавая* их, а другое дело сами категории сделать материалом для мышления и

<sup>1</sup> Антология мировой философии: Античность. Мн., М., 2001. С. 27.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 271.

осознать их как особую идеальную предметность. Философия и начинается тогда, когда предметом мышления становится не внешняя реальность, а само мышление, один из самых трудных, зато и самых благородных предметов мысли. Мышление о мышлении Аристотель считал таким родом деятельности, который приносит *блаженство*. Аристотель научился у Платона преодолевать притяжение чувственных созерцаний и витать в эфире чистых понятий. А понятия есть *формы без материи*, они бесплотны, и в силу этого они идеальны в двояком смысле: представляют эталоны сущности предметов и *совершенны* в своем роде, будучи не отягощенными инородным элементом. *Блаженство рождается от переживания совершенства*, когда дух парит в «солнечных пространствах» прекрасных значений, что присуще как научной мысли, так и художественному сознанию. Хотя Аристотель критиковал Платона за теорию идей, но все-таки на вершину иерархии форм он поместил Перводвигателя, который мыслит самого себя и потому блаженствует; более того, своим *совершенством* приводит в движение все сущее.

Категории возникают путем схематизации форм предметной деятельности. Это убедительно демонстрирует «Метафизика» Аристотеля, где категории еще не отделены окончательно от своего материнского лона – *трудовой деятельности античного ремесленника*. Аристотель интуитивно исходит из понимания категорий как аналогов форм деятельности, и свое толкование категорий он обосновывает, ссылаясь на практику ремесленника. Доказывая пассивность субстрата, он утверждает: «Ведь ... не сам же субстрат вызывает собственную переменную», «не дерево делает ложе, и не медь – изваяние»<sup>1</sup>. Подобные обоснования встречаются в «Метафизике» на каждом шагу. «Энтелехия» у Аристотеля есть ничто иное, как целенаправленная деятельность человека, отделенная от человека и перемещенная в предмет; своего рода скульптор, целесообразно формирующий вещи изнутри. Очевидно, внутренний скульптор есть идеализованный человек-скульптор. Способ производства статуи выступает у Аристотеля и способом «понимания всей вселенной»<sup>2</sup>. Чтобы мыслить энтелехию как целевую причину, организующую части в целое, надо ее так или иначе созерцать. Во внешнем опыте энтелехия сама по себе не дана. Остается внутренний опыт человеческой субъективности. Целенаправленная субъективная деятельность и послужила аналогией для категории энтелехии. Аналогии социального опыта всегда служат исходной основой зарождения новых схем мышления, иначе бы новые схемы мысли были

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика // Аристотель Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 72.

<sup>2</sup> Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967. С. 50.

непонятны. Ибо понять предмет, значит, в частности, построить его активностью своего «я». Построить же его можно только из аналогий опыта, различных мыслительных схем, уже известных и понятных другим.

Исторически определенный характер труда влияет на содержание категорий. Учение Аристотеля о материальной, действующей, формальной и целевой причинах есть абстракция со структуры труда античного ремесленника. Последний совмещал в своем труде такие функции, как материальное изготовление продукта, проектирование его формы, целеполагание; продукт образуется из *материала*, которому определенными *действиями* придается определенная *форма* с определенной *целью*. Поэтому и в теории указанные виды причин берутся в единстве. Разделение труда, возникшее в мануфактуре, а затем усиленное на фабрике, разлагает *целостность* деятельности ремесленника, которая носила прежде полухудожественный характер, отделяет целеполагание от целеосуществления. Мануфактурное разделение труда, отмечал Маркс, поражает индивидуума «в самой его жизненной основе»<sup>1</sup>. Труд теряет характер *искусства*, сводится к механической деятельности, к *жесткому однозначному следованию* *извне* навязанных *частичных технологических операций*. Редукция состава труда к причинам «действующей» и «материальной» – к затратам мускульной энергии при обработке материала – порождает и теоретическую редукцию всех видов причин к причинам «материальной» и «действующей», которые Гоббс объединил в «полную причину», выразив ее жестким формализмом «если ...то». Концепция причинности Т. Гоббса отражала «структуру новой реальности – абстрактной деятельности»<sup>2</sup>. Новой структуре труда, ставшей массовой, соответствовало и новое учение о причинности, тоже ставшее общепринятой.

Оказывается, схемы категорий зарождаются не в поле апперцепции, а в пространстве труда. Апперцепция служит необходимой предпосылкой мышления, но из нее не выколупаешь устойчивую и *общепризнанную* форму мышления.

От отдельных примеров перейдем к систематическому изложению социально-технологического базиса категориального мышления: конкретизируем его основные компоненты, развитие и типологию. Вначале рассмотрим такие компоненты базиса в *отношении человека к природе* (предметно-чувственная деятельность, труд), затем – в сети отношений между людьми.

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 376.

<sup>2</sup> Косарева Л. М. Предмет науки. М., 1977. С. 62.

Социально-технологический базис, обуславливающий объективность, рациональность, опосредствованность, всеобщность и универсальность мышления, включает следующие факторы:

- объективные связи и отношения, составляющие предметное содержание мышления;
- выделенность и фиксация этих отношений в их абстрактной определенности в искусственных органах общественной практики (материальной и социальной технике);
- перевод этих связей и отношений в формы деятельности субъекта и в его мыслительные схемы в процессе оперирования орудиями и управления социальными организациями;
- особую форму субъектности – совокупного субъекта общественной практики, с позиций которого только и можно понять коллективный характер категоризации и сам процесс категоризации в целом;
- способ объективации технологической деятельности, аккумулирующей в себе предметные связи и отношения – инструмент, машина, автомат;
- разделение труда, порождающее определенность трудовых операций и тем самым – определенность и разнообразие эмпирических схем мышления;
- обмен формами деятельности в общественных отношениях, как в экономических, так и в социокультурных;
- формы собственности и соответствующие им экономические отношения, которые, выражая развитие производительных сил, обуславливают *степень универсальности* общения и общественных отношений, а значит и мышления; служат социальными формами, сковывающими самодеятельность субъектов, или дающими простор для самодеятельности и самореализации продуктивно-творческих сил личности и тем самым определяющими стиль мышления, общую методологию истолкования реальности;
- материальное средство духовного обмена – язык, фиксирующий способы деятельности и общения и переводящий эти способы в моменты сознания в виде значений;
- практико-функциональный уровень мышления и сознания, которые непосредственно включены в функционирование искусственных органов общественной практики, направляют и регулируют их функционирование и выступают как технологически необходимый идеальный фактор социальной системы, как ее «самоотображение», идеально опосредствующее

функционирование всех ее звеньев – как материально-технологическое освоение природы, так и общение, и общественные отношения между людьми.

Анализ значения каждого из факторов следует начать с процесса труда, как генетического начала всех последующих факторов, и с обоснования необходимости ведения понятия практико-функционального уровня мышления и сознания.

Труд включает всеобщие моменты – предмет труда, средства труда и целенаправленную деятельность, организованную мышлением. Движущее единство этих моментов есть процесс труда, а покоящееся единство выступает как продукт<sup>1</sup>. Мышление – неотъемлемый регулятивный момент процесса труда. Труд есть процесс воплощения идеального, сознательной *цели*, как *закон*, определяющей способ действий и которой субъект «должен подчинить свою волю». Родовое отличие труда состоит в том, отмечал К. Маркс, что в «конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся ... идеально»<sup>2</sup>. В труде субъект при помощи средств труда вызывает «заранее намеченное изменение предмета труда»<sup>3</sup>. Охваченные пламенем живого труда, вещи призваны «к функциям, соответствующим их идее и назначению, они ... потребляются целесообразно»<sup>4</sup>. Имманентность мышления процессу труда раскрыл Маркс, предвидя превращение науки в непосредственную производительную силу общественного труда, а труда – в прикладную науку. Материальное производство будет представлять собой «материально-творческую и предметно-воплощающуюся науку»<sup>5</sup>. Наука же помимо всего прочего есть профессионально развитое мышление. Труд заслуживает исследования не только с технологической и экономической точек зрения, но и в *аспекте реализации идеального, мышления*. Если «производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме», то «потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель. Оно создает предметы производства в их еще субъективной форме», как «мысленно представляемый предмет для производства». Без производства нет потребления, без потребления нет производства. «Каждое из них есть не только непосредственно другое и не только

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 -1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. М., 1974. С. 202.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 189.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит соч. С. 191.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит соч. С. 194.

<sup>5</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 221.

опосредствует другое, но каждое из них, совершаясь, создает другое, создает себя как другое»<sup>1</sup>. Для философии процесс труда, общественного производства важен и как воплощение идеального. С этих позиций опредмеченный труд есть одновременно и опредмеченное мышление, «мысленно представляемый предмет», ставший действительностью. А поскольку социальная реальность порождена трудом, общественным производством, то она вся организована мышлением. Недостаточное понимание этого обстоятельства привело к кризису материализма в XX веке. Кризис заключается в недооценке роли идеального, мышления, сознания в функционировании социальных систем, всех ее звеньев. Креативно-антропологическое содержание труда оттеснено стоимостным параметром. Философия, *содержательная логика* должны в полной мере учитывать в своем содержании не только *процесс превращения материального в идеальное* (действительности в мысль), но и обратный процесс – *превращение идеального в материальное, мысли в действительность*. Вторая фаза в функционировании идеального не менее важная. Это, по - своему, отметил Кант, утверждая о верховенстве «практического разума» над «теоретическим». Исследование роли *идеального* в социальной реальности выводит теорию на *культурно-антропологическое* понимание общественного производства, экономики.

Идеальное воплощается через посредник – средство труда. Средство есть то, посредством чего реализуется цель. Средство труда есть искусственный орган воли человека, «орган, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя, таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»<sup>2</sup>. И не только Библии, но и вопреки натуралистическим представлениям о человеке. У человека, подчеркивал Маркс, – «кроме этих непосредственных органов образуются *общественные органы в форме общества*»<sup>3</sup>. Функционирование этих двоек «органов общественной практики» *опосредствуется практико-функциональным мышлением с такой же необходимостью, с какой психика животного обслуживает его жизненный процесс*. Такое опосредствование является важнейшим обстоятельством для объяснения формирования рациональных структур мышления, его категориального состава в разные периоды истории.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 28-29.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 190.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономическо- философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 121.

Функционирование биологических органов животного, как и его поведение, опосредствуется психическими процессами – отражения, корректировки и др. условий и результатов действий. В отличие от биологических органов искусственные органы общественного человека (начиная с орудий и кончая государством) включают в свое функционирование процессы отражения, конструирования идеальных предметов, корректировки, предвидения и прогнозирования, планирования и др. *на уровне идеально-опосредствующей деятельности мышления и сознания*; такие органы функционируют при условии, что их «работающие» свойства представлены в голове в форме сознательных отображений – знаний. Если машины, локомотив, телеграф и т. п., замечает Маркс, есть внешние, «созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания»<sup>1</sup>, то мышление, сознание есть *внутренние технологически необходимые идеальные* факторы функционирования внешних искусственных органов общественной практики. Мозг из физиологической части организма превращается в орган мыслящего человека тогда, когда сам человек включен в функционирование искусственных органов общественной практики. Само мышление есть необходимый процесс идеального опосредствования движения таких внешних органов. И было бы странным ограничение идеального только индивидуальным сознанием, игнорирование *коопераций* мысленных действий индивидов в области совместной деятельности и общения.

Орган есть сущностное, процессуальное единство части и целого, вне которого он перестает быть органом. Разнообразие функций модифицирует работу органа. Возникновение искусственных органов, вначале примитивных, затем более сложных, модифицирует работу психики индивидов. Тело человека как личности, писал Э. В. Ильенков, это его «органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создает себе из вещества внешней природы, ... многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, свою «сущность»»<sup>2</sup>. Внешнее материальное опосредствование (предмет – орудие – индивид; социальная общность – общение – субъект) сопровождается идеальным опосредствованием. Два вида опосредствования (реальное и идеальное) формируются одновременно, они – нераздельные, друг друга предполагающие полюсы единого процесса. Походка, остроумно заметил Э. В. Ильенков, существует с помощью ног, но не в

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 215.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979. С. 194.

самих ногах. Точно так же идеальное существует с помощью голов многих людей в актах совместной деятельности и общения. Бытие идеального общественно-процессуально. Замечание Э. В. Ильенкова акцентирует именно эту общественно-процессуальную доминанту идеального.

То, что социальные системы *рефлектированы* внутрь себя, т. е. предполагают и включают в свое функционирование собственные «самоотображения» в виде *системы значений*, которые исполняют *регулятивную* функцию, это обстоятельство Маркс отмечал в своих работах довольно часто. Рабочий выступает как «для-себя-сущий труд», «для-себя-бытие труда», а капиталист как «для-себя-сущий капитал»<sup>1</sup>; в капиталисте самовозрастающая стоимость «стала собственной волей, для-себя-бытием, сознающей себя самоцелью»<sup>2</sup>. Регулятивную функцию сознательных «самоотображений» Маркс раскрыл в соотношении базиса и надстройки, отношений «материальных» и «идеологических». В соотношении базиса и надстройки раскрыт не только частный *социологический* аспект, но и *сугубо философский* – соотношение *бытия и мышления*, «общественного бытия» и «общественного сознания», *материального и идеального* в общественном жизненном процессе. Демистифицируя метод Гегеля, Маркс взял на вооружение понимание Гегелем основных категорий – «бытие-в-себе, бытие-для-другого, бытие-для-себя». Соотношение базиса и надстройки Маркс рассматривает в рамках этих категорий. Основа полагает обоснованное не как нечто чуждое себе, а как *свое другое*. Но на таком полагании дело не кончается. Полагая обоснованное, основа *углубляется* в себя и конкретизируется в своем содержании благодаря обоснованному; единство основы и обоснованного есть *самообоснованное*. Базис (основа) полагает политико-юридическую надстройку и соответствующие ей формы общественного сознания, т.е. полагает идеологические отношения не как нечто внешнее себе, но как технологически необходимую часть для своего собственного существования, точнее, действительности. Базис не функционирует вне надстройки, вне идеального, вне политико-правовых процедур, норм и отношений. Содержанием материальных отношений являются не идеи, а нечто им противоположное. Содержанием идеологических отношений являются как политико-юридические значения, так и духовное производство, продуцирование идеального, системы значений в

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 225, 256.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. М., 1973. С. 14, 16.



общественном сознании (наука, искусство, религия и др.). Наука же, становясь производительной силой труда, становится имманентной базису, она поставляет «мысленно представляемый предмет для производства» (Маркс). Экономика мотивирована материальным содержанием, надстройка – идеальным. Одни производят общественный продукт «в его внешней форме», другие создают идеальный продукт «как образ, побуждение и как цель». Это – разделение труда. Но за его разделением надо видеть его *внутреннее единство*, в частности *единство материального и идеального*, базиса и надстройки. Неверное толкование соотношения базиса и надстройки заключается в учете лишь односторонней связи «базис → надстройка», основа → обоснованное. Однако у Маркса, как и у Гегеля, иная схема мысли «основа → обоснованное → самообоснованное». К. Маркс не ограничивается логикой «действия на другое», «бытия-для-другого». Он всегда за отношением одного к другому раскрывает круговое движение – отношение целого к самому себе, *внутреннее отношение вещи («бытие-для-себя»)*. Ф. Энгельс в своих последних письмах об историческом материализме специально раскрыл активную роль надстройки в отношении базиса: основа ↔ обоснованное.

Не только процесс труда, но и общественные отношения предполагают и развивают умения (т. е. ум, мышление) читать социальные значения вещей и людей, увязывать их функции с логикой целого. Общественные отношения требуют *большей силы абстракции* для их субъектов. Специально отмечая необходимую включенность мышления, сознания в товарообмен, Маркс пишет, что товары сначала «мысленно и словесно» превращаются в бруски золота, прежде чем они обмениваются друг на друга; в реальном обмене «эта абстракция ... должна быть ... овеществлена, символизирована», здесь нужно материальное средство для «действительного *опосредствования*», им является монета «только как ... материализованное мысленное представление, т. е. как символ»<sup>1</sup>. Такой денежный символ «предполагает всеобщее признание; он может быть только общественным символом»<sup>2</sup>. В экономическое бытие монеты включено общественное представление о ней как о символе с определенным значением. Этот символ может быть только *общим, общезначимым*, так как опосредствует *общение, общественные отношения*, где должна быть общая символика, которая абстрагируется от индивидуальных различий общающихся лиц. Не только экономические, но и все иные социальные процессы предполагают

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 469.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 83 – 86.

общепризнанную символизацию и «мысленное сведение» эмпирических «этих» индивидов к их социальным ролям, статусам, полномочиям, правам и обязанностям (руководитель, нотариус, инженер, президент, глава администрации области и т. п.). Ведь общественные отношения являются таковыми потому, что они субстанциально общие. Иронизируя над экономистами, оспаривающими определение стоимости рабочим временем на основании того, что труд различных индивидов не является одинаковым, Маркс пишет, что экономисты этого сорта «вообще еще не знают, чем человеческие общественные отношения отличаются от отношений между животными. Они сами – животные». В товарообмене, продолжает он, люди относятся к труду друг друга как к труду равному и всеобщему и в этой форме общественному. Конечно, «это является абстракцией так же, как и все человеческое мышление, и *общественные отношения между людьми возможны лишь в той мере, в какой люди мыслят и обладают этой способностью абстрагироваться от чувственных деталей и случайностей*»<sup>1</sup> (курсив наш – С. Г.). *Общие, т. е. общественные отношения принуждают мышление к обобщению, к общим схемам.* Общение впечатывает в сознание общие значения локального порядка потому, что оно есть обмен содержанием субъективности *конкретных индивидуальностей.* Общественные отношения тем отличаются от общения, что их субъектами выступают не «эти» конкретные лица, а *социальные группы* с их определенными ролями и статусами. Поэтому общественные отношения учат возводить частное содержание во всеобщие значения с большей эффективностью; они раздвигают горизонт сознания согласно своей общей природе.

*Общение, общественные отношения есть реальная основа того, идеальной формой чего является общественное сознание.* Всеобщность идеального – это выражение общности индивидов. Если общественные отношения, социальные статусы и социальные институты нуждаются в системе значений, закрепленных в сознании, то сознание людей находит в общении, общественных отношений свою реализацию и реальное существование, *свою реальную опору.* Более того, *социальное бытие* человека возможно при условии *признания данного человека, его статуса и значения в сознании других,* в общественном сознании; т. е. социальное бытие людей предполагает признанность такого бытия другими людьми, их сознанием. *Быть социально – значит быть признанным.* Поэтому первым социальным актом является *признание, признанность,* будь то инициации в

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов, С. 249.

древности, гражданство, экзамены в школе или защита диссертации в ученом совете. «Мое *всеобщее сознание* есть лишь *теоретическая форма* того, живой формой чего является *реальная* коллективность, общественная сущность»<sup>1</sup>. *Живая общественность и всеобщность сознания суть разные выражения единого процесса, предполагающие друг друга как реальное и идеальное, как бытие непосредственное и представленное.* Общность людей предполагает соответствующую всеобщность значений в сознании людей. Сознание есть для-себя-бытие коллективности, общественности. «*Как родовое сознание, человек утверждает свою реальную общественную жизнь* и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо»<sup>2</sup>. Без соответствующей символики и идеальных образов национальной культуры этносы распадаются и исчезают в истории, превращаются в блуждающие потоки населения. Идеальное, сознание, дух есть «для-себя-бытие» социальности.

Таким образом, причиной того, что мышление воспроизводит реальность в *общей форме*, является не особая нервная ткань мозга, а бытие человека как субъекта *общения и общественных отношений*. По этой же причине *функция представительства*, рассмотренная нами во второй главе, обретает форму *всеобщности*, выталкивает из эмпирических содержаний такое содержание, которое всеобщим образом представляет типы тех или иных отношений, которые мыслятся. Единые меры, будь то меры веса, времени или логические категории, обретают *единое и общепризнанное* выражение по мере расширения общения и общественных отношений, в которых такие меры функционируют в деятельности людей. Реальная общественная связь между людьми, проходя через их сознание, порождает с необходимостью «общественно значимые, ... объективные мыслительные формы для производственных отношений данного исторически определенного способа производства»<sup>3</sup>.

Обоснованно возражая против сведения исследований сознания к гносеологическому или идеологическому аспекту, А. М. Мосоров и Г. В. Мокроносов утверждают, что сознание существует в двух материальных формах – «в форме языка и в форме общественных отношений». Язык – социально-индеферентная форма сознания; иначе ведет себя часть сознания, вошедшая в

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 118.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 119.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 86.

общественные отношения; оно вовлечено в удовлетворение потребностей людей, классов; оно – «работающее» сознание<sup>1</sup>. Разумеется, из того, что люди вступают в общественные отношения как сознательные существа, и что в этих отношениях выражается их сознание, еще не следует, что совокупность общественных отношений тождественно общественному сознанию. Различие между реальным и идеальным здесь все-таки остается. Под «работающим» сознанием упомянутые авторы фактически подразумевают практико-функциональный уровень мыслительных процессов. Именно мышление непосредственно обслуживает (проектирует, планирует, направляет, регулирует, и контролирует) общение и общественные отношения; эта субъектная функция мышления может и не осознаваться во всей ее *полноте*. Не случайно, Маркс употреблял термины «мысленное» представление, «мыслительные» формы, «мышление».

*Практико-функциональный уровень мышления непосредственно опосредствует реализацию потребностей в системе общественных отношений и функционирование органов общественной практики – как технологии материального производства, так и экономические, социальные и политические процессы.* Такое опосредствование позволяет понять, почему люди вбивают себе в голову те или иные «иллюзии». Если мышление опосредствует противоречащие друг другу отношения, то оно само будет логически противоречивым, как это показал Маркс в своей критике Прудона. Функционирующие органы общественной практики диктуют соответствующие себе мыслительные процессы, которые нельзя отменить по желанию потому, что они есть функционально необходимые «объективные» мыслительные формы. Этот уровень мыслительных процессов не может не отражать закономерности потому, что он *призван их идеально опосредствовать* – направлять, регулировать и проч. Закономерности производства и общественных отношений проходят через сознание и воспроизводятся в форме духовных аналогов. «Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов человеческой жизнедеятельности, – писал Э. В. Ильенков, – без превращения их в идеальное ... человек вообще не может быть деятельным субъектом общественного производства». Идеальное – функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности»; оно вообще только и существует, по мысли данного автора, в ходе этого процесса и до тех пор пока этот процесс длится, продолжается и воспроизводится в расширенных масштабах.

---

<sup>1</sup> Мосоров А. М., Мокронос Г. В. Общественные отношения и личность. Свердловск, 1969. С.131 – 132, 138.

«Когда предмет создан, потребность общества в нем удовлетворена, а деятельность угасла в ее продукте, умерло и само идеальное»<sup>1</sup>. Функционирующие органы общественной практики с необходимостью актуализируют и держат в напряжении те или иные содержания практико-функционального мышления, навязывают соответствующие себе оперативные мыслительные схемы, которые обслуживают исторически определенные отношения людей к природе и друг к другу. Обновляя эти органы-посредники, люди обновляют и логико-категориальные структуры, «прочно сидевшие» ранее в сознании. Прежние схемы мысли интеллектуально устаревают потому, что не могут опосредствовать новые общественные отношения и технологии, и «здравый рассудок» приходит в замешательство.

Итак, понятие практико-функционального мышления следует ввести на следующем основании. Это понятие конкретизирует обусловленность общественного сознания людей их общественным бытием. Во-вторых, оно ориентирует исследование мышления и сознания по *их функциям* в общественном практическом процессе, по тому, какие обстоятельства они опосредствуют. Отмеченные выше обстоятельства поддаются объективному научному анализу, который тем самым переносится на мышление и сознание.

Обратимся к анализу социально-технологического базиса рациональных структур мысли. Возникновение органов общественной практики, вначале примитивных, затем все усложняющихся, модифицируют работу человеческой психики. Внешнее опосредствование «предмет – орудие – деятельный индивид» сопровождается внутренним, идеальным опосредствованием «предмет мышления – категории – мыслящий субъект»; предметно-преобразующая функция труда сопровождается идеально-преобразующей функцией мышления. *Атрибутивный статус* мышления во всех видах человеческой деятельности и такие свойства мышления, как объективность отражения, рациональность, способность отражать законы, операциональная конструктивность, опосредствованность, всеобщность и универсальность, выводимы из функции мышления опосредствовать функционирование предметных органов общественной практики.

Естественные орудия животного составляют его существенную определенность так же, как искусственные органы-посредники человека составляют объективную основу для объяснения его мышления и иных существенных свойств. Естественные орудия, сращенные с телом животного, не

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерки истории и теории, С. 187, 201 – 202.

передаются по наследству и не присваиваются иными животными. Противоречие между организмом и средой разрешается путем *изменения естественных орудий*, что ведет к изменению *фенотипа или генотипа животного*. Сращенность естественных орудий с животным обрекает его на то, что оно «тождественно со своей жизнедеятельностью и не отделяет себя от внешней среды. Ибо между ним и средой нет материального посредника, который разрывает чувственное слияние с предметом и оперирование которым затормаживает природные вождения, переключает психику на действие с предметом-посредником. Отсутствие у животных *материального опосредствования* со средой, свидетельствует, отмечал К. Р. Мегрелидзе, об отсутствии постоянных актов *опосредствования и в их психике*. Образно выражаясь, в охоте на антилопу львица воспринимает предмет охоты по Беркли – как комплекс своих предстоящих сытых ощущений. Животное намеренно не комбинирует образы, так как оно не отстраняется от них. Человек свободно оперирует образами согласно своей цели, что является интериорным выражением процесса труда, реального предметного преобразования. Отстранение субъекта от многообразного содержания своей субъективности – результат овнутрения отношения «субъект – орудие – объект».

*Орудие разрывает телесно-чувственный контакт с предметом*. С предметом труда индивид контактирует через предмет-посредник. Поэтому он научается отражать *отношение одного предмета к другому предмету*, а не только отношение предмета к своему чувственному телу. Он начинает понимать *межпредметные* связи, которые независимы от субъекта: индивид → *предмет-посредник (орудие)* ↔ *предмет труда*. Внимание поглощается взаимодействием орудия и предмета. *Именно из такого внимания, которое стало затем специализированным в системе разделения общественного труда, и развилась наука с ее объективным методом понимания*. Способность объективного осознания (орудие ↔ предмет) усиливается с развитием орудийного фонда.

Способность мышления познавать не только объективные, но и *закономерные* связи тоже выводима из процесса труда. Закон есть объективная устойчивая связь, «прочное» в явлениях. Но именно такие связи люди сознательно конструируют в труде, *на имманентном для них субстрате*; тогда как в продуктивном воображении форма отделена от материи. В процессе труда те или иные связи выделяются из системы других связей, фиксируются в их чистой определенности (абстрактности) и комбинируются с другими такими абстрактными связями в те или иные устойчивые структуры – локомотив, самолет,

жилой дом и др. Такие структуры выступают как *практически созданные предметные абстракции*. Избирательность и направленность на устойчивые межпредметные связи объясняется тем, что люди базируют свою жизнь именно на устойчивых связях. В деле, затрагивающем интересы многих, никто не делает ставку на случайность. Строитель гарантирует надежность жилого дома, механик – надежность двигателя тем, что то и другое сконструированы из устойчивых связей и устойчивым образом. Устойчивые связи служат гарантией безопасности, основой для предвидения и прогнозирования, управления и др. *Жизненная потребность в устойчивых связях выражается в теоретической потребности открывать и моделировать закономерные связи и отношения*. Даже в мире случайностей научное мышление ищет устойчивую тенденцию и формулирует ее в теории вероятностей.

Атрибутивный статус мышления в жизнедеятельности людей проявляется в том, что с потерей этой способности распадаются все иные способности общественного человека. Даже чувства проработаны мышлением. В отличие от внешних чувств, возникающих от физического воздействия, человеку присущи внутренние, духовные, чувства, возникающие от *переживания значений* (радость, презрение и др.). Духовные чувства – чувства понимающие, «чувства-теоретики» (Маркс). Мышление, таким образом, есть не одна из частных способностей наряду с другими способностями, а атрибутивная способность, сообщающая всем иным способностям человеческую принадлежность. Мышление, по Гегелю, есть «всеобщая субстанция духовного». Во всяком человеческом созерцании, пишет он, имеется мышление. «Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют дальнейшие спецификации мышления»<sup>1</sup>. Мышление равным образом выражается не только в субъективном внутреннем мире, но и во всех объективациях человека, будь то труд ремесленника, деятельность политика, экономиста и др. Однако Гегель не объясняет, почему мышление есть «всеобщая субстанция духовного».

Объективно мышление имеет одну и ту же природу, как и любой естественный процесс. «Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, – подчеркивал Маркс, – сам является *естественным процессом*, то действительно постигающее мышление может быть одним и тем же, отличаясь

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 122.

только по степени, в зависимости от зрелости развития ...»<sup>1</sup>. Единство мышления следуют из тех условий, из которых оно «вырастает», – из предметно-чувственной деятельности, основу которой образует труд. В труде человек действует «лишь так, как действует сама природа, т. е. может изменять лишь форму веществ»<sup>2</sup>. Сам организм человека есть природная предпосылка, модифицированная в ходе истории. В рукописях к «Капиталу» Маркс часто отмечает в труде сторону «формирования». *Мышление есть формообразующая функция труда, отделенная от труда, «интериоризированная» психо-физиологически, закрепленная в нейро-функциональных системах головного мозга и изнутри организующая все психические процессы, все виды человеческой активности и протекающая как таковая не с вещами, а с их заместителями – значениями с опорой на символы и знаки.* Отношение мышления к психике можно представить как отношение исторически развитой общественной формы к природному материалу, окультуренному такой формой. *Так как труд есть «вечное условие» и субстанциальная определенность человека, то и мышление, как выражение и продолжение труда, есть «всеобщая субстанция духовного» (Гегель).* Человеческая психика сформировалась в процессах труда, общественного производства, поэтому она изнутри проработана и организована мышлением, т. е. *символическим трудом.* Мощь мышления выражает аналитико-синтетическую мощь общественного труда, которая выражается в аналитико-синтетической силе мышления и идеально проецируется на предметную реальность. Субстанциальность труда объясняет и *атрибутивность* мышления, обслуживающего процессы труда и общественного производства. Мышление есть всеобщая внутренняя *технологическая* форма, организующая любую деятельность общественного человека. Аристотель в трактате о душе прозорливо отметил формотворческую природу мыслящей души: душа подобна руке; как рука есть «орудие орудий», «так и ум – форма форм». Все проявления человека содержат в себе орудийный момент в виде средств-посредников как в отношении людей к природе, так и в их отношениях друг к другу. В мышлении таким посредником выступают понятия, категории как средства переработки представлений.

В искусственных органах общественной практики, в первую очередь в орудиях, реальные связи (количественные, причинно-следственные, функциональные и др.) выделяются в *абстрактной определенности* и

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 110.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 51 – 52.



комбинируются в новые структуры. Тем самым орудия выступают как *предметно-практические абстракции*, как сосредоточия коллективной практической категоризации. Удар топора, писал А. Н. Леонтьев, осуществляет практический анализ и обобщение объективных свойств предметов по определенному, объективированному в самом орудии признаку. Таким образом, именно орудие является как бы «носителем первой настоящей сознательной и разумной абстракции, первого настоящего сознательного и разумного обобщения»<sup>1</sup>. В орудии определенность той или иной связи, свойства не занавешена инородным материалом и прозрачна для понимания, но не через созерцание орудия, а через *действие с ним*. Прозаическая связь «фундамент – надстройка» создается при постройке жилища и т. п. В процессе труда она представлена на стороне объекта материально, на стороне субъекта – как способ деятельности. Эта предметная связь при ее реальном конструировании держит в напряжении не только тело, но и мыслящую голову, опосредствующую труд. Превращаясь в регулятивный способ деятельности, такая связь освобождается от частных деталей и случайностей, повторяется, закрепляется и становится исходным пунктом обобщения подобных же действий в различных областях деятельности. В итоге абстрагирующей деятельности головы возникает способ мыслить предмет с позиций этой же, но уже обобщенной схемы: главное – неглавное, основа – обоснованное. Так как способ конструирования реальной связи (фундамент – надстройка) был фактором предметообразующим, то он становится и фактором мыслеобразующим. Способ реального действия преобразовался в способ мышления, в общую схему мысли, которая может проецироваться на самые разные предметные области. Когда Маркс уподобляет отношение между экономикой и государством отношению «базис – надстройка», то он использует ту конструкцию, которая используется людьми при постройке зданий. Можно, конечно, оторваться от наглядности (базис – надстройка) и выразить мысль обобщенно: основа – обоснованное, следуя «Науке логики» Гегеля. Но такая генерализация не меняет *сути дела*. Ибо основа – обоснованное есть логическое (всеобщее) выражение многообразных частных способов *структурирования реальности в деятельности людей*. Логика выражает в своих категориях всеобщие схемы преобразования и осознания реальности. Например, распоряжение, приказ, постановление начальства всегда имеют ссылку

---

<sup>1</sup> Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М., 1972. С. 276 – 277.

на «основание». Безосновательные решения обжалуются в суде. Раздел гегелевской логики «Учение о сущности» целиком посвящен основанию.

*Орудия, предметные практические абстракции есть материальная опора для формирования схем мысли.* «Как будто, – восклицает К. Маркс, – ветер или пар, или вода могут быть применимы как двигательные силы без обладания ветряной мельницей, паровой машиной, водяным колесом! ... Я могу иметь сколько угодно воздуха, воды и т. д. Но фактором производства они являются для меня только в том случае, если я имею ... те вещи, при употреблении которых они действуют как факторы производства»<sup>1</sup>. Применяя средства труда, субъект превращает силы природы в собственные силы, он подчиняет их своей воле так же, как действия своей руки. Связи и силы природы превращаются «в органы человеческой воли, властвующей над природой», в «органы ... человеческой деятельности в природе»<sup>2</sup>. *Практической категоризации подвергаются лишь те связи, которые вовлечены в практику и абстрактно выделены в предметных абстракциях.* Если в процессе труда субъект осваивает предмет, подводя его под орудие, то в мышлении осуществляется подобный процесс подведения под схемы (понятия, категории), своего рода интеллектуальные орудия. Такое подведение есть символический акт труда.

В ретроспективе за логической категорией скрывается предметно-практическая абстракция, заключающая односторонне выделенную связь, которая разворачивается в способы действия и превращается в схему мысли, в «стратагему» действия по связыванию чувственных данных. Такие схемы есть «логический хрусталик» умозрения реальности в контексте наличной культуры по освоению реальности. Точность и широта осознания реальности зависят от многообразия таких схем, обусловленного *орудийным фондом* общества.

Так как орудия производятся с помощью орудий, то в процессе формирования схем мышления вовлечены предметные органы практики, а не только продуктивное воображение. *Вне опоры на предметно-практические абстракции схемы мышления размываются давлением чувственных данных.* Производство – фундамент логогенеза. Мышление само по себе, вне опосредствования органов общественной практики, не в состоянии продуцировать

<sup>1</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.26. Ч. 3. М., 1964. С. 186.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 215.

*объективные* по значению и *общественно-значимые* мыслительные формы, ибо оно не располагает ни источником объективности, ни силой, внедряющей в общественный духовный оборот указанные формы и поддерживающей их.

Практическое конструирование предметных абстракций тем превосходит мысленное конструирование, что в первом случае связи соединяются в новые структуры на *материальном* субстрате. *Практическое конструирование* объясняет *необходимость* и *всеобщность* теоретических («априорных») понятий, возникновение в сознании самой онтологической модальности «необходимость». Достаточно один раз практически замкнуть связи в новую структуру при определенных условиях, чтобы избежать надобности доказывать необходимый характер новой структуры. Ибо такая структура образована на *собственном материальном субстрате* и с *необходимостью* следует из его *специфической материальности*, из самих свойств вещей, а не из структур апперцепции. Одна действующая тепловая машина доказывает «аподиктичность» положений термодинамики исчерпывающим образом. Практика обладает «достоинством всеобщности и непосредственной действительности». В *практическом конструировании* *кванторы всеобщности и единичности совпадают!* Доказательство необходимости, утверждал Ф. Энгельс, происходит не в «эмпирическом наблюдении», а в «человеческой деятельности, в эксперименте, в труде»<sup>1</sup>. Современные открытия в естествознании делаются, как правило, конструированием из реальных связей новых феноменов. Например эффект лазера был открыт не в самой природе, а сконструирован из природных связей. Необходимость логической связи идеально выражает объективно-предметную необходимость. В мысленном конструировании сама материальность опускается, но сохраняется *логическая модальность* – «необходимость». Понимание необходимости рождается, в конечном счете, не из восприятий, а из предметных *действий*. Люди сами порождают новые структуры и причинные ряды не только из природного материала, но и из взаимных отношений друг к другу «Определенные общественные отношения, – отмечал Маркс, – так же произведены людьми, как холст, лен и т.д.»<sup>2</sup>. Наиболее убедительно практическое конструирование новых отношений представлено в экономических процессах. Категории экономической науки прозрачно выражают устойчивые отношения, произведенные людьми.

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы, С. 544.

<sup>2</sup> Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М., 1955. С. 132.

Субъекты так же структурируют и визуальное поле восприятия. Композиция предметной среды организует чувственное сознание. Если некто воспринимает куб, то его поле восприятия структурируется «кубообразно». Преобразуя предметную среду, люди сами задают себе структуру созерцания.

Представленные Кантом категории рассудка своей основой имеют предметные абстракции, которые в практическом процессе обретают устойчивые функциональные формы, отделяются от предметной наполненности и преобразуются в логическом сознании («apperцепции») в «монограмму», модельную всеобщую аналогию по освоению чувственных данных. Комбинируя в производственной и социальной практике реальные структуры из односторонне выделенных устойчивых связей, люди тем самым создают основу для формирования схем мышления, которые составляют его исходный «алфавит».

На примере экспериментальной научной практики процесс формирования и обобщения схем мышления основательно и конкретно раскрыл В. С. Степин. В эксперименте фрагменты природы предстают как «объекты с функционально выделенными свойствами, как «объекты оперирования». Выделенная структура отношений таких объектов репрезентирует исследуемый срез действительности. Абстрагирование этой структуры осуществляется путем конструирования моделей, снимающих существенные параметры класса экспериментально-измерительных процедур. При построении таких моделей происходит «замещение» объектов оперирования идеальными объектами. С идеальными объектами субъект действует в познании «аналогично тому, как он действует практически с предметами материальной действительности»<sup>1</sup>. Модельные схемы развиваются в направлении большей обобщенности практики: от «эмпирических схем» (они выражают инвариант класса экспериментальных ситуаций) к «первичным моделям теоретического объяснения» (выражают инвариант совокупности классов реальных экспериментов, а значит и класса «эмпирических схем») и к фундаментальным теоретическим схемам. С ростом обобщенности моделей формируется все более «объективированное представление» действительных связей<sup>2</sup>.

Рассмотренное во второй главе развитие мысли от простой формы до всеобщей опирается на развитие практики ко все большей универсальности. Рост обобщенности практической категоризации можно представить в виде трех этапов:

---

<sup>1</sup> Степин В. С., Томильчик Л. М. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики. Минск, 1970. С. 27.

<sup>2</sup> Степин В. С., Томильчик Л. М. Цит. соч. С. 31, 34, 36, 39.

*единичным*, когда тот или иной тип связи вовлечен в одну из сфер практики, узко локально, поэтому всеобщая форма связи еще не отдифференцирована в сознании от многих своих проявлений и сливается со своей внешней частной формой; *особенным*, – когда связи данного типа включены во *многие* сферы общественной практики, и родовая форма связи отделяется от своих единичных проявлений и функционирует в сознании в виде многих аналогов, тождественных по сущности, но различных по выражению; т. е. осознается на уровне видовом и в большей определенности; *всеобщим* – когда *многие виды* связи одного рода включены в основные сферы практики, превратились в каждой сфере в технологический фактор общественного производства и идеально циркулируют в практико-функциональном уровне общественного сознания как оперативно-регулятивная схема, опосредствующая реальные процессы. *Тотальное упрочение связей одного рода в общественной практике создает возможность абстрагировать их родовую форму как таковую таким же путем, каким люди выделяют всеобщие эквиваленты стоимости, длительности и т. д.* Родовая форма связей превращается в устойчивую «объективно необходимую» мыслительную форму (способ мышления), которую философское мышление доводит до ясного логико-категориального выражения. Например, не системные исследования в философии привели к «комплексному подходу» в решении народно-хозяйственных задач в СССР во второй половине XX века, а, наоборот, практическая потребность в интеграции технических, экономических и социальных процессов, социальной инфраструктуры сделали запрос на теоретическую разработку системного метода решения крупных народно-хозяйственных и социальных задач. И проводили такую интеграцию специалисты – практики, в мышлении которых целостный подход уже сформировался в общих чертах. Такие специалисты на уровне руководителей предприятий регионального и общесоюзного уровня, министерств решали задачи интегрированного конструирования социальной среды.

Практическая потребность выдвигает на первый план философской рефлексии тот или иной способ мышления. Фабрично-заводское производство XVIII – XIX веков утверждает в мышлении жесткую последовательность причинно-следственных связей, принцип линейного детерминизма. Природа мыслится уже как «материя», как материал для преобразования, она десакрализована. Категория противоречия стала одной из главных в философии Гегеля и Маркса, так как метафизическое мышление с его статичностью и рядоположенностью не могло опосредствовать социальную динамику. Взаимосвязь

технико-экономических, социальных, культурных факторов общественного развития диктуют целостность в управлении, планировании. Практическая потребность в точности и должной пропорции во взаимосвязи частей целого породила интенсивную теоретическую разработку понятий системы, структуры, элемента, системного, системно-функционального и др. подходов к реальности. Формы мышления – не закрытые структуры, как эйдосы Платона, а исторически конкретны. Люди сами производят материальную основу своего мышления. Детерминация мышления этой основой есть в итоге самодетерминация и самообновление людьми своего мышления. «Люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления»<sup>1</sup> В таком контексте категории выступают как «созданные нами самими» (И. Кант).

Сделаем предварительные выводы. Материальные связи получают первичную категоризацию в предметных органах практики (орудиях и др.) Функционирование таких органов опосредствуется практико-функциональным мышлением. В процессе опосредствования односторонне выделенные связи деятельно переводятся в мыслительные отношения, в первичные микросхемы мысли. Такие схемы составляют исходные средства мышления, из которых образуются модельные аналогии. Развивая предметные органы труда, субъекты вовлекают в практический процесс все более общие закономерные связи, что способствует большей общности микросхем мысли. Развитие мысли от простой формы ко всеобщей выражает развитие практики ко все большей универсальности. Обновляя орудийный фонд общества и формы общения, люди обновляют и содержательные формы мышления, его категории. Прежние схемы мысли интеллектуально устаревают, так как не могут опосредствовать новые обстоятельства.

Однако технологическое освоение реальности осуществляется всегда в рамках исторически определенной общественной формы, которая существенно влияет на технологии. Вне общественной связи за предметом не закрепляется его орудийная функция, *его единообразное общественное предназначение*. Поэтому десоциализированные индивиды используют рельсы и цветные провода в наше время для сдачи на металлолом, вырывая их из функционирующей техносферы. Лишь в рамках общественных отношений возникает функциональная

---

<sup>1</sup> Маркс К. Энгельс Ф. *Немецкая идеология* // Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. Соч. Т.3. М., 1955. С. 25.

закрепленность за вещами, и возникает возможность отличить орудийную функцию вещи от ее натуральной формы. Разделение труда ведет к специализации трудовых операций и тем самым к специализации инструментов, что явилось необходимой предпосылкой возникновения машин.

Из общественной формы трудовой деятельности А. Н. Леонтьев, Ф. Кумпф объясняют генезис мышления, идеального. В труде действия индивидов раздваиваются на технологические, изменяющие предмет, и на коммуникативные, призванные согласовывать технологические действия. Внешние коммуникативные действия интериоризируются. Далее возникают операции, опосредствующие сами интериорные действия, что ведет к образованию внешней и внутренней сфер мышления: первая опосредствует практические действия, вторая схватывает «процессы *общей* подготовки и опосредствования». Мышление, пишет Ф. Кумпф, есть совокупность совершаемых с помощью языка внутренних действий, опосредствующих, в конечном счете, внешние действия»<sup>1</sup>. Однако интериоризация внешнепредметных действий управляется сугубо *общественным* фактором – овнутряются операции *общественно-значимые*, реализующие *коллективные интересы* и поэтому входящие в *общественное* сознание через обозначение специальными *терминами*. Отметим связь общественной формы с технологическим освоением реальности применительно теме нашего исследования.

Орудие есть предметная основа, а абстрактная операция – деятельная основа рациональных микросхем мысли. Абстрактные операции могут стать такой основой, если они стали *определенны и устойчивы, общественно значимы и необходимы*, что возможно в системе *общественного* разделения труда, где различные операции отделяются друг от друга и каждая из них закрепляется за отдельным работником. В мануфактуре система операций превращается в *надындивидуальное образование*, а его субъектом выступает не отдельный индивид, ремесленник цеха, а комбинированный совокупный работник, живой механизм мануфактуры<sup>2</sup>. Продукт таких операций призван удовлетворять общественные потребности, поэтому сами операции *общественно значимы*, они передаются новым работникам, обозначаются *специальной* терминологией и входят в общее (общественное) сознание. Дробление деятельности на множество различных операций порождает новые специальные термины, схватывающие в

<sup>1</sup> Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика: Основные принципы и проблемы. М., 1979. С. 58, 61.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 351

операциях общий инвариант. В Новое время с развитием мануфактурного разделения труда возникает профессиональная специальная терминология. *Абстрактная операция, фиксированная термином, есть эмпирическая микросхема мысли с ее узко локальной разрешающей логической возможностью.* Овнутрение надындивидуальной системы операций, их последовательности порождает рациональное и опосредствованное мыслительный процесс, выражающий абстрактные связи в абстрактных операциях.

Разделение труда специализировало трудовые операции. *Специализация операций привела к специализации орудий.* В орудии заключен «общественно-выработанный способ действия»<sup>1</sup>. Одним из главных результатов разделения труда является «дифференциация, специализация и упрощение орудий»<sup>2</sup>. Определенность операций закрепляется материально, в особых инструментах. Теперь уже орудие задает форму операций, абстрагируясь от индивидуальных особенностей работников. Утверждается относительная *константность* операций. Их надындивидуальная система и объективация в орудиях и в языке содействовали выделению операций из вещественного состава труда, осознанию операций, точности, последовательности и конструктивности мышления. Последовательность операций в изготовлении продукта становится аналогом, согласно которому и предмет строится в мышлении последовательно, операция за операцией.

*Специализация орудий явилась необходимой предпосылкой возникновения машин,* которые сообщили качественно новый импульс развитию рационального мышления. В мануфактуре разделение операций является «чисто субъективным», комбинацией частичных рабочих, применение орудий еще зависит от индивидуального мастерства, «от силы, ловкости, быстроты и уверенности каждого отдельного рабочего»<sup>3</sup>. Константность и точность операций находят предел в живом человеческом факторе. Орудия остаются проводником *индивидуального* умения. Этот узкий технический базис, замечает К. Маркс, – «исключает возможность ... научного расчленения процесса производства» Мыслительные схемы, опосредствующие процесс труда, эмпиричны и локальны. Принцип строения производства *субъективный*, так как *субъект остается главным технологическим агентом.* Базисом является ставшее односторонним ремесло.

<sup>1</sup> Леонтьев А. Н. Цит. соч. С. 277.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47. С. 401

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 350.



Технологическое применение науки возможно при таких технических условиях, когда *абстрактные логические операции* воплощаются в природном материале с полным сохранением их формы и унифицируются. Это возможно благодаря механизации операций. В машине механизмуется функция управления орудием. Рабочий орган машины «совершает своими орудиями те самые операции, которые раньше совершал рабочий»<sup>1</sup>. Тем самым исполнение операций освобождается от ограничений живым человеческим фактором. Единство *абстрактной и конкретной сторон* деятельности тоже перемещается в машину: двигатель генерирует *однородное* механическое движение, которое специфицируется рабочим органом машины в *конкретное* движение сообразно производственной цели (пилить, шлифовать, сверлить и др.). Операции, для выполнения которых раньше требовался «виртуоз», теперь выполняются простым превращением однородного движения двигателя в «утонченные» операции, совершаемые рабочим органом машины. Такое превращение абстрактного движения в конкретное достигается простым приемом – нажатием на педаль и др.<sup>2</sup>.

Теперь работник своими действиями опосредствует технологическое движение *самых трудовых операций*, переданных рабочему органу машины.

*Операциональный аспект труда* выступает на первый план и снимает вещественно-мышечное содержание труда. Длющиеся во времени операции опосредствуют операции, опредмеченные в пространстве. Возникает практическое *операциональное поле, рефлексированное* внутрь себя в лице работника, например, оператора. С резким возрастанием реального операционального опосредствования в труде рациональные и опосредствованные структуры мысли в практико-функциональном мышлении превращаются в относительно самостоятельное, устойчивое логическое образование, освобожденное от диктата сенсорного поля, чувственных данных. Технологическая, аналитико-синтетическая мощь труда преобразуется в продуктивную идеальную силу индивида в форме его мышления. На предмет теперь идеально проецируются система логических операций, выражающих в снятом виде систему трудовых операций.

Применение машин изменяет субъективное строение производства на *объективное*, так как центр тяжести смещается с живого труда на опредмеченный, с рабочей силы – на предметные органы труда. Разделение операций между

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 385.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 47.С. 405-407.

работниками мануфактуры сменяется *разделением операций между машинами на фабрике*. Возникает *технологическая кооперация* машин и системы машин. «Субъективный принцип разделения труда отпадает», технологический процесс разлагается «объективно» применением механики, химии и т. д.<sup>1</sup>. В рабочем органе машины операции противостоят работнику в пространстве, в застывшем виде, он относится к ним со стороны, субъект – объектно, стоит «рядом с ними», что содействует выделению субъекта из вещественного содержания операций и их объективному осознанию.

Объективное строение производства резко повысило долю объективности, рациональности, увеличило диапазон опосредствования в мышлении и составило основу нового типа мышления Нового времени, собственно научного мышления. Машинное производство породило бурное развитие математики и естествознания, как своего технологически необходимого идеального фактора. В науке утверждается метод рациональной обработки экспериментальных данных. Возникает острая полемика между сенсуалистами и рационалистами. В немецкой классической философии принцип деятельности выдвигается на первый план.

### **§ 3. Общественные отношения как конкретное основание категориального мышления**

Мы проследили опорные пункты формирования категорий в рамках отношения «человек – предметно-чувственная деятельность – предметные органы практики – природа», намеренно отвлекаясь, по возможности, от общественной формы труда, от общения и общественных отношений. Такое отвлечение было необходимо как для последовательности изложения, так и для того, чтобы зафиксировать перенос объективных отношений в процессе материальной деятельности в человеческую голову в форме мысленных отношений. Превращение объективных отношений в схемы мышления позволяет избежать социологического релятивизма, упускающего объективное содержание понятий. Например, в трактовке А. А. Богданова социальная обусловленность («социоморфизм») мышления полностью вытесняет объективное содержание понятий. «Мы уже видели, – писал он, – что теоремы геометрии, законы природы, это продукты и орудия коллективной работы. ... Ясно, что действие закона предполагает *измерение* масс и расстояний, притом устойчивыми, точными

---

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 391.

*мерами*, которые вырабатываются соглашениями людей, – предполагают *алгебраические операции* умножения, возведения в квадрат, деления, которые выполняются, конечно, людьми. Отбросьте «социальную практику» измерений, установления единиц меры, вычислений и пр. – от закона тяготения ничего не останется». Мышление, заключает автор, социоморфно, оно «берет свои формы, в конечном счете, из социальной практики»<sup>1</sup>. Мышление, конечно, социоморфно, ведь мыслящий человек есть социальное существо. «Социоморфность» есть субъективная, общественно признаваемая форма выражения объективного содержания. И чем более развита эта форма, чем более разнообразны схемы мышления, тем в большей мере мышление пластично воссоздает объективное содержание. Гравитационное поле Земли было и до появления А. А. Богданова на свет. Объективное действие закона гравитации вовсе не предполагает процедур измерения, алгебраических операций и т.п. Меры тоже не конвенциональны – расстояние пудами не измеришь. Если отбросить упомянутые «процедуры», то исчезнет не закон гравитации как сила природы, а его идеальный образ. В философском понимании мышления решающим является объективность содержания мысли (идеально выраженные объективные связи), а затем уже исторически изменчивые особые формы бытия этого содержания и особые детерминации процесса осознания предмета, будь то операциональный, социологический, культурологический аспекты. В. И. Ленин обоснованно ставил А. А. Богданову вопрос: «Признает ли референт, что идея причинности, необходимости и т.д. является отражением в человеческой голове законов природы, действительного мира?»<sup>2</sup>.

Анализ общественной формы необходим по существенным причинам. Рассматривая кооперацию как элементарную, а затем все усложняющуюся общественную форму труда и реконструируя становление труда, В. И. Плотников подчеркивает, что труд мог возникнуть «только в качестве *элементарной социальной связи*» (первичной производственной группы), содержащей «в возможности и труд, и сознание, и речь, и культуру, и социальные институты, и самого человека»<sup>3</sup>. Это положение имеет принципиальное, *методологическое* значение. Оно ставит с головы на ноги понимание социальной самодетерминации,

<sup>1</sup> Богданов А. А. Философия живого опыта. Популярные очерки. М., 1920. С. 226 – 229.

<sup>2</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 5 – 6.

<sup>3</sup> Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск, 1975. С. 116.

в которой причинные ряды начинаются всегда *от субъектов общественного жизненного процесса*, а не от средств производства и др. материальных факторов. Например, потребность в интенсификации общения, в увеличении скорости оборота капитала ведут к тому, что страна покрывается сетью сухопутных и железнодорожных дорог, авиалиниями, что убыстряет социальный обмен и повышает процессуальную плотность социального времени.

*Общественная форма труда, общественные отношения суть ближайшее конкретное* основание таких определений категориального мышления, как объективность, рациональность, опосредствованность, всеобщность и универсальность. *Эти определения не выводимы из внешнепредметной деятельности без привлечения ее общественной формы.* Многократный повтор актов *социального обмена* сообщает становящейся общественной форме определенность и устойчивость. Так, с интенсивностью общения развивается и *общая* форма объективации сознания – язык с развитием обмена между *различными* общинами возникает и *всеобщая* форма продуктов – товарная форма. То, что слово «уже *обобщает*», объяснимо всецело функцией языка – быть средством общения. Язык выражает лишь то, что общо для общающихся. Иначе он не был бы средством общения именно различных индивидов. Общие, т. е. общественные отношения, принуждают мышление к обобщению значений, работать по общим схемам. В социальном обмене происходит реальное отвлечение от *единичного* и упрочение *константности* общей – общественной формы деятельности. Социальный обмен принуждает к сведению различных мер (веса, объема, протяжения, энергии и др.) к *единой* мере. *Как экономический обмен сводит локальные меры стоимости к единой и всеобщей мере, так и духовный обмен принуждает к обобщению частных микросхем мысли до всеобщих и единых мыслительных форм – логических категорий, исполняющих интеллектуально-коммуникативную функцию – функцию единого связывания и истолкования чувственных восприятий.*

В общении Петр выражает содержание своего индивидуального сознания Павлу. Чтобы быть понятым, Петр должен свое субъективное содержание выразить в форме, понятной Петру, сообщить своему субъективному содержанию *общепонятную* форму. Чем шире круг общения Петра, тем более общей будет и форма выражения субъективного содержания. Поиск такой общепонятной формы, адекватной субъективному содержанию, составляет «муки» творчества для писателей и поэтов, журналистов и др. Однако язык – внешняя общественная

форма передачи содержания сознания. Внутренней формой такого содержания являются мыслительные и ценностные соотношения. Духовный обмен принуждает стороны общения использовать для взаимопонимания общепонятные аналогии, примеры, уже известные и привычные схемы мышления и другие приемы, из которых, в целом, путем практики интеллектуальных коммуникаций спонтанно формируются единые, общезначимые и общепонятные способы мышления – логические категории.

Степень генерализации схем мышления качественно возрастает с утверждением *общественных отношений*, субъектами которых являются индивиды как представители тех или иных *социальных групп*. В общественных отношениях индивидуальность снята, на первый план выходят общественно значимые функции личностей – быть инженером, управленцем, механиком и др. *С расширением круга общения, с увеличением диапазона общественных отношений соответственно возрастает степень обобщенности значений в сознании, которое опосредствует общение и общественные отношения.* Не случайно, понятийное творчество и категориальное мышление возникло в городах, где, по сравнению с деревней, коммуникативные процессы протекали интенсивно – социальные технологии меновой торговли, выборов, суда, обучения, управления людьми и др.

Итак, между предметно-чувственной деятельностью и мышлением необходимо выявить *опосредствующие общественные формы*. В начале эти формы следует рассмотреть порознь и затем свести их воедино. Проследим влияние экономических и других общественных отношений на развитие объективности, всеобщности, рациональности, опосредствованности и универсальности мышления.

***Влияние меновых отношений капиталистической экономики на формирование категориального мышления.*** Разделение труда делает продукт каждого односторонним, а потребности – многосторонними, что порождает необходимость *обмена*. В рамках частной собственности продукты принимают форму ценности для обмена (товара). Посредством такой формы частные производители соотносят между собой количественные затраты своего труда<sup>1</sup>. Товар положен на рынке «как отношение» не к одному другому товару, а ко

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 103.

всякому товару; он вступает во «всеобщее отношение» с миром товаров<sup>1</sup>. При развитом разделении труда возникает потребность «во всеобщем средстве обмена, независимом от специфического производства каждого»<sup>2</sup>. Меновая стоимость развивается до всеобщей формы – формы денег, представляющей единым образом стоимость всех товаров. *Меновые отношения развивают общественные отношения ко все большей универсальности. Ибо деньги не привязаны к национальной, политической, религиозной и др. общности; они рвут локальные связи, втягивают в обмен отдаленные страны, распространяют обмен по всему земному шару, сообщают меновой стоимости всеобщность, как по обмениваемому материалу, так и по охватываемому обменом пространству. Второе дыхание меновым отношениям сообщило новое экономическое отношение – капитал. Капитал есть экономическое отношение в форме самовозрастающей стоимости на основе производства при посредстве обращения. Для реализации прибавочной стоимости капитал увеличивает рынок сбыта экстенсивно и интенсивно – путем количественного расширения рынка сбыта одних и тех же товаров и путем обновления продукции и создания новых потребностей в сфере спроса. Потребление новой продукции создает человека «с более богатыми свойствами и связями»<sup>3</sup>. В погоне за прибылью капитал количественно и качественно расширяет рынок сбыта, преодолевает национальную ограниченность низкими ценами, традиционное удовлетворение потребностей, воспроизводство прежнего образа жизни; он сокрушает, пишет Маркс, все преграды, тормозящие развитие производительных сил, расширение потребностей и т. д. Капитал создает общественную ступень, по сравнению с которой все прежние выступают «как локальное развитие человечества и как суеверное поклонение природе»<sup>4</sup>. Однако пределом для капитала является узость его экономической формы, сводящее все к единому параметру – стоимостному. Такая редукция всего и вся к ценности для обмена вступает в противоречие с социокультурным измерением человеческого бытия, которое сам же капитал и развивает.*

*Растущая универсальность общения и общественных отношений – ближайшая причина всеобщности и универсальности мышления. Если сущность человека в ее действительности есть «ансамбль» всех общественных отношений и*

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 150.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 144.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 386.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 387.

если последние становятся универсальными, то таковой становится и человеческая сущность. Опосредствуя такие отношения, «мышление носит такой же характер универсальности» (Ф. Энгельс). Такие отношения выдергивают индивидов из ограниченных местных условий, втягивают во всеобщий обмен деятельностью, разнообразят потребности и чувства, и расширяют горизонт сознания, генерализируют способы мышления. Содержание психики становится «трансцендентальной», транссубъективной, т. е. оформленной *общественно-значимыми формами*, которые сложились в крупных по масштабу общностях и отношениях. Такие формы вырастают не из органического тела индивида, а из общего, *общественного тела в виде кооперированной деятельности и общественных отношений*, хотя и при посредстве органического тела и психики индивида. Масштабность общественных потребностей, реализуемых субъектом, направляют его мышление, внимание и волю на обширные по диапазону связи и отношения. Реализуя общественные функции, субъект воспринимает с позиций общих, общественных потребностей, выходит за рамки своих индивидуальных потребностей, что служит предпосылкой развития его сознания от *единично-индивидуального* уровня к *особенному, групповому, и всеобщему, родовому*, когда субъект признает себя в своем самосознании представителем человеческого рода, его интересов и продуктивно-творческих сил. Узость жизненных условий, отмечал Ф. Энгельс, порождает «узость кругозора». И, наоборот, у индивида, жизнь которого охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру, «мышление носит такой же характер универсальности, ... не затвердевает ... в виде абстрактного мышления». Степень универсальности мышления определяет и степень его объективности – умения «видеть несколько дальше своего непосредственного окружения, не упускать из виду общей связи мировых событий и не впасть в ту самодовольную “объективность”, которая не видит дальше собственного носа и именно поэтому является самой узколюбой субъективностью, хотя бы она разделялась тысячами таких субъектов»<sup>1</sup>. Мировое производство и мировой обмен формируют родовое самосознание. Генерализация значений в сознании субъекта производна от универсальности общения и общественных отношений, которые опосредствуются мышлением субъекта.

---

<sup>1</sup> Энгельс – Эдуарду Бернштейну. 25, 31 января 1882 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.35. М., 1964. С. 216.

То, что индивиды производят продукты друг для друга, – «все это доказывает, – подчеркивал К. Маркс, – что каждый индивид в качестве человека выходит за пределы своей собственной особой потребности и т. д. и что они относятся друг к другу как люди; что общая им родовая сущность осознана всеми. К тому же, не бывает, чтобы слоны производили для тигров, вообще чтобы одни животные производили для других»<sup>1</sup>. Данная мысль К. Маркса требует отдельного рассмотрения. Отметим лишь, что она проливает свет, с одной стороны, на основу *развития человеческого сознания и солидарности людей*, а, с другой стороны, обнажает ту установку сознания, которую предполагает *неэквивалентный* современный обмен между Западом и «развивающимися странами», а именно, взгляд на туземное население как на индивидов с *неравным человеческим достоинством*.

Осознание субъектом себя как индивидуального бытия человеческого рода является фундаментальным фактором – тем *абсолютным основанием*, согласно которому *субъект осознает и природные связи в единстве всеобщего (родового), частного (видового) и единичного*. Реальная общественная связь с ее градацией на всеобщее, особенное и единичное (В – О – Е) пронизывает всю жизнь человека, она закреплена даже в фамилии (В), отчестве (О) и имени (Е) лица. Эта общественная жизненная связь (общество – социальная общность – личность) раскрыта субъекту в каждый момент его жизни, наиболее осязательно, экзистенциально и достоверно. В силу *атрибутивности* такой связи субъект осознает по аналогии с ней любые фрагменты реальности. «Человек есть существо родовое, не только в том смысле, что и практически и теоретически он делает своим предметом род – как свой собственный, так и прочих вещей, но и в том смысле – и это есть лишь другое выражение того же самого, – что он относится к самому себе как к существу *универсальному* и потому *свободному*»<sup>2</sup>. Именно потому, что человек делает своим предметом *род людей*, он научается по аналогии понимать и *род вещей*, а не наоборот. Социальная связь всегда *первична*, независимо от того, осознают ее первичность люди или нет.

Связь «всеобщее – особенное – единичное» раскрыта субъекту практически и теоретически, и именно эта связь есть *всеобщий способ мышления* субъекта любой реальности. Более того, связь «всеобщее – особенное – единичное» (В – О – Е) превратилась в мышлении в тот всеобщий аналог, согласно которому субъект

<sup>1</sup> Маркс К.С. Цит. соч. 189.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 92.



мыслит любую эмпирическую связь и определяет всякое понятие по схеме: единичное = всеобщее + особенное. Понятие определяется через род (всеобщее) и видовое отличие (особенное). Все фигуры силлогизмов, как открыл Гегель, своим формальным составом представляют разные комбинации В – О – Е. Почему категории В – О – Е являются, по выражению Гегеля, *всеобщей формой развития понятия*, всеобщими моментами понятия, а по выражению Л. Фейербаха, «категориями всех категорий»? Потому, что они имеют абсолютную жизненную важность для человека как общественного существа, выражают человеческую связь, как основу всех иных связей и отношений человека. Более того, отношение «В – О – Е» существует для человека не только «в себе», (как в бессознательной природе), *но и «для себя», дано человеку и в реальности, и в его сознании, выступает как бытие, внутрь себя рефлектированное и знающее само себя.* Поэтому данное отношение понятно человеку интуитивно, *он им владеет в своем сознании и в своей практике, и поэтому символически овладевает и понимает тот эмпирический материал, который мыслится по схеме данного отношения.* Соотношение В – О – Е превратилось во всеобщий аналог мышления реальных связей. Но оно стало аналогом, эквивалентом потому, что содержит в себе ту форму, благодаря которой оно выступает всеобщим *представителем подобных реальных форм вне мыслящей головы.*

То, что эти категории есть *всеобщие формы* развития понятия, это Гегель *действительно доказал*, и Маркс целиком был согласен с Гегелем в данном пункте и сравнивал свое открытие относительной и эквивалентной форм стоимости с гегелевским открытием всеобщей формы развития понятий. Более того, Маркс упрекал логиков по профессии за то, что они упустили в своих исследованиях взаимную связь этих форм. «Стоит ли удивляться тому, – писал он в первом издании «Капитала», – что экономисты, всецело поглощенные вещественной стороной дела, проглядели формальный состав относительного выражения стоимости, если профессиональные логики до Гегеля упустили из виду формальный состав фигур суждений и умозаключений»<sup>1</sup>. И Гегель, и Л. Фейербах, и Маркс отмечали, что всеобщее, особенное и единичное суть «категории всех категорий». Все категории в «Науке логики» выводятся на основе отношения В – О – Е. Связь «всеобщее – особенное – единичное» с детства и на протяжении всей жизни человека является основополагающей. Что сказал бы старик Гегель,

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал Т.1. СПб., 1872. С. 17.

воскликает Маркс, если бы узнал, что «*общее*» означает у германцев и у скандинавских народов общинную землю, а «*частное*» – выделившуюся из этой земли частную собственность. «Выходит, что логические категории прямо вытекают из наших отношений»<sup>1</sup>. «Категориальные формы, – отмечает Л. М. Косарева, – будучи по генезису формами социальных отношений, наполняются природным содержанием настолько, что социальный генезис этих форм утопает в натуральном теле физического закона»<sup>2</sup>. Социальное превращается в логическое и обретает статус императива (В – О – Е)!

Итак, меновые отношения производства содействовали универсализации общественных отношений, а значит и мышления, опосредствующего эти отношения.

Во-вторых, всеобщее развитие меновых капиталистических отношений привело к *тотальному овещению* социальности. В деньгах общественная связь и общественное могущество представлены как «*чувственно-осязаемая вещь*»<sup>3</sup>. «В виде денег, – замечет К. Маркс, – я могу носить всеобщее общественное могущество, всеобщую общественную связь»<sup>4</sup> как нечто «совершенно внешнее» к индивиду, как предмет, «которым можно завладеть механически и который может быть равным образом и утрачен»<sup>5</sup>. Манипулируя такой чувственно-сверхчувственной вещью, можно изменять свои общественные отношения и положения. Овещнение отношений противопоставило их субъекту *объективно*, что способствовало в противоречивой форме выделению субъекта из этих отношений, дистанцированию к ним, *объективному* их пониманию по схеме «объект – субъект».

Если применение машин сменило строение технологического базиса с субъективного на объективное, то овещнение *так же* изменило строение общественных отношений с субъективного на *объективное*. Субъективное строение отношений между людьми основано на *личной зависимости*, это – отношения господства и подчинения, покровительства и службы, например, между сеньором и вассалом, мастером и подмастерьем. *Сила той общности, которая связывает людей друг с другом* (патриархальный уклад, античное общество, феодализм и цеховой строй), *еще доминирует над общественной мощью меновых*

<sup>1</sup> Маркс - Энгельсу. 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 45.

<sup>2</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 138.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 449.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 411.

<sup>5</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 166, 171.

*отношений*. Объективное строение выступает как личная независимость индивидов, основанная на *вещной зависимости*, при которой образуется «система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»<sup>1</sup>. При *вещной зависимости* все виды деятельности, личные и общественные отношения превращаются в меновые стоимости, т. е. в ценности для обмена, который теперь охватывает все сферы и поры общества. Общественная связь выражается в меновой стоимости; «ибо только в меновой стоимости для каждого индивида его собственная деятельность или его продукт становится деятельностью и продуктом для него самого; он должен производить всеобщий продукт – *меновую стоимость...*»<sup>2</sup>. Деятельность и ее продукт теперь могут доказать свою *общественную* силу и значимость при неперменном условии – они должны превратиться в ценность для обмена – в меновую стоимость, в деньги. Общественная мощь выступает в форме *вещной, стоимостной, денежной*. А *личная зависимость становится производной от вещной зависимости*; это, конечно извращение в нравственно-психологическом отношении. Необходимость превращать человеческую связь в меновую связь разложила все отношения прежней личной зависимости. Если в период Средневековья ростовщичество воспринималось как нравственно нечистоплотное, то в новейшее время банковский капитал оседлал продуктивную (производительную) экономику и диктует сценарии будущих общественных событий.

Такая объективация отношений – необходимая предпосылка для их объективного осознания. Меновая стоимость товара есть «нечто всеобщее, в чем всякая индивидуальность, всякие особые свойства отрицаются и погашены»<sup>3</sup>. Стоимость вообще равнодушна к вещественному составу товара. Так как стоимостное бытие товаров, куда включено и стоимостное бытие людей, реализуется через человеческую голову – ибо товары представляют свою стоимость в виде цен, идеально, не сами по себе, а при посредстве человеческой головы (счетные, идеальные деньги, ценные бумаги и все расчеты) – то меновые отношения развили способность головы *абстрагироваться от всяких вещественных составов, развили силу абстракции*. Поскольку меновые отношения в реальности и в сознании товаропроизводителей оформлены в виде абстракций,

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 100 – 101.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 99 – 100.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 100.

которые опосредствуют движение товаров, ценных бумаг и др., постольку «эти вещные отношения зависимости в противоположность личным и выступают так, что над индивидами теперь господствуют *абстракции*, тогда как раньше они зависели друг от друга. Но абстракция или идея, – отмечал К. Маркс, – есть здесь не что иное, как теоретическое выражение этих материальных отношений, господствующих над ними»<sup>1</sup>. Так как «отношения, разумеется, могут быть выражены только в идеях», то «философы усмотрели своеобразие нового времени в господстве над ними идей»<sup>2</sup>, а не вещных отношений, выраженных в идеях. *Предметность* социального мышления заключается в умении (уме) созерцать за идеями их внешнюю плоть, общественные отношения, а за этими отношениями – экзистенциальное, *жизненное* содержание субъектов отношений, т. е. в какие реальные условия отношения погружают различных индивидов, что и как индивиды делают, по поводу чего общаются и *насколько креативны такие отношения для различных субъектов*.

Если передача трудовых технологических операций машине, содействовало усилению операционального аспекта мышления, то овещнение отношений способствовало утверждению *объективного* их понимания. Если орудие задает форму операций, абстрагируясь от индивидуальных особенностей работника, то овещнение отношений полагает индивидов, как их акторов, в *абстрактно-всеобщей* форме, игнорируя индивидуальные черты лиц-персонификаторов меновых отношений. Абстрактно – всеобщее понимание *распространяется и на природу* и утверждается как доминирующая особенность понимания реальности в *науке* Нового времени. Различие в строении технологического базиса и общественных отношений в виде субъективного и объективного выражается идеально в различных ориентациях науки и мировоззрения в целом. Мы разделяем предложенную Г. Н. Волковым периодизацию науки по ее целевой функции. Это – личностно-мировоззренческая ориентация (от возникновения науки до Галилея и Ньютона); преимущественно технологическая, материально-производственная ориентация (с XVIII века до первой половины XX века); ориентация на развитие продуктивно-творческих сил человека (вторая половина XX века)<sup>3</sup>.

Механизм овещнения способствовал объективному пониманию с издержками превратного характера – грубым фетишизмом меновых отношений,

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 107 – 108.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 108.

<sup>3</sup> Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. М., 1976. С. 152 – 174.

редукцией ценностных ориентаций к установке на всеобщую полезность. Все физические и духовные свойства человека выступают «лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе. ... Только при капитализме природа становится лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; ... теоретическое познание ее собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предметов потребления или в качестве средств производства»<sup>1</sup>. Всеобщая утилитарность, отмечал Г. С. Батищев, сводит разумное понимание к использованию «формально-присвоенного, но творчески не освоенного», раскрытие логики предмета подчиняется внешней целесообразности, «хитрости», по выражению Гегеля. Но, чтобы овладеть общественными отношениями и осознать их объективно, *люди должны были противопоставить их себе как нечто внешнее, независимое и самостоятельное*. И с точки зрения исторической, отмечал Маркс, превращение человеческих отношений в вещные отношения является «необходимым этапом»<sup>2</sup>. Несомненно, замечает Маркс, – «эту вещную связь следует предпочесть отсутствию всякой связи ... или же наличию всего лишь локальной связи, основанной на самом тесном кровном родстве или же на отношениях господства и подчинения. Столь же несомненно и то, что индивиды не могут подчинить себе свои собственные общественные связи, пока они эти связи не создали. Но нелепо понимать эту всего лишь *вещную связь* как естественную, неотделимую от природы индивидуальности (в противоположность рефлектированному знанию и воле) и имманентную ей. Эта связь – продукт индивидов, Она – исторический продукт. ... Отчужденность и самостоятельность, в которой эта связь еще существует по отношению к индивидам, доказывает лишь то, что люди еще находятся в процессе созидания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью... Универсально развитые индивиды, общественные отношения которых, будучи их собственными коллективными отношениями, также и подчинены их собственному коллективному контролю, являются продуктом не природы, а истории. Та степень и та универсальность развития потенций, при которых становится возможной *эта индивидуальность*,

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 386 -387.

<sup>2</sup> Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 49. М., 1974. С. 47.

имеют своей предпосылкой как раз производство на основе меновых стоимостей, которые вместе со всеобщим отчуждением индивида от себя и от других впервые создают также всеобщность и всесторонность его отношений и способностей. На более ранних ступенях развития отдельный индивид выступает более полным именно потому, что он еще не выработал всю полноту своих отношений и не противопоставил их себе в качестве независимых от него общественных сил и отношений. Так же как смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности»<sup>1</sup>. Такую опустошенность галлюцигенный Голливуд ныне восполняет виртуальной романтической компенсацией. Такие компенсации будут, выражаясь словами Маркса, «сопровождать буржуазный взгляд вплоть до его блаженной кончины».

Следует отметить различие между *опредмечиванием* и *овещнением*. В первом случае отношения между людьми, хотя и объективируются предметно в виде социальных институтов, формализованных норм, знаковых и символических средств, люди *осознают человеческое содержание* отношений и выступают их *субъектами*, властвуя над ними и контролируя их. Предметный аспект в объективации отношений будет *всегда*. Это у Лейбница каждая монада полностью автономна. Ю. П. Андреев выделил формы социальной предметности – телесную, вещную, институциональную и знаковую<sup>2</sup>. Во втором случае вещная оболочка отношений *скрывает* экзистенциальное, человеческое содержание, и отношения между людьми воспринимаются как отношения между товарами, ценами, курсом валют. *Густые тучи вещных форм скрывают солнце человеческой имманентной связи*. Ценность для обмена (меновая ценность) – это не только рациональный взгляд; меновая ценность, проникает во все сферы и поры общества при реальной *редукции* сознания: необходимо *свести личность, обладающую свободой воли, до вещи, такой волей не обладающей, надо уравнивать их в качественном отношении*, вначале произвольно, неосознанно, а затем и произвольно. Только при таком сведении несводимого можно «на глазах у всех» обменивать должности, тело, экспертизы, национальные интересы на деньги. Надо обязательно заглушить нравственность, совесть, и их погашение объявить «умением жить». Без такой редукции *буржуазная социальность* невозможна. «Продажные женщины, наука,

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 105.

<sup>2</sup> Андреев Ю. П. Содержание и структура общественных отношений. Изд – во Саратовского университета. 1985. С. 45 – 47.

покровительство, ордена, земельная рента, прихлебатели – все это составляет статьи обмена, совсем как кофе, сахар и селедка»<sup>1</sup>. И общество воспринимается как арена взаимодействия анонимных вещных факторов.

Итак, объективное строение технологического базиса и общественных отношений определяет и *объективное строение общественного сознания*. Метод объективного понимания реальности становится «естественным» методом науки, неотделимым от нее.

В-третьих, абстрактно-всеобщее понимание реальности, присущее математизированному естествознанию Нового времени, закрепилось тем, что меновые отношения производства породили особую реальность – *абстрактную деятельность* как массовый экономический фактор в производстве. Для капитала потребительная стоимость есть лишь средство реализации стоимости. Стоимость есть застывший общественно-необходимый абстрактный труд. Капиталу труд противостоит не как конкретный, а как «абстрактный труд, труд, абсолютно безразличный по отношению к своей особенной *определенности*, но способный к любой определенности»<sup>2</sup>. Капиталу противостоит *совокупность* всех видов труда, и является случайным, какой именно труд противостоит ему в данный момент. Конечно, труд не бывает беспредметным, без всякой определенности. Но в отличие от средневекового ремесленника, для работника, производящего капитал, определенность его труда не имеет особого значения. Работник может поменять род или вид, или подвид труда, выехать за заработком в другую страну. Безразличие к виду труда возникает в таком развитом многообразии действительных видов труда, ни один из которых уже не является господствующим над всеми остальными. «Таким образом, наиболее всеобщие абстракции возникают вообще только в условиях наиболее богатого конкретного развития, где одно и то же является общим для многих или для всех». Тогда всеобщее «перестает быть мыслимым только в особенной форме». Абстракция «труда вообще» есть «не только мысленный результат конкретной совокупности видов труда». Она порождена тем практическим абстрагированием, когда индивиды «с легкостью переходят от одного вида труда к другому»; труд здесь «не только в категории, но и в реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными

<sup>1</sup> Маркс К. Размышления // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 44. М., 1977. С. 148.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 247.

индивидами и определенными видами труда»<sup>1</sup>. В процессе производства капитала общественный характер труда уже не сращивается ни с одним из видов труда, как это было свойственно, например, античности, когда труд земледельца являлся и непосредственно общественным трудом; чтобы быть свободным гражданином полиса, надо было быть земледельцем.

Капитал есть самовозрастающая стоимость, поэтому целью производства является увеличение стоимости. Эта цель в масштабах всего производства выделяет *количество* труда, *увеличение этого количества* как движущий мотив производства. Тем самым количество труда выходит на первый план в сознании субъектов. Рабочего теперь интересует не определенность его труда, а то, что он *вообще труд*; и как таковой он является потребительной стоимостью для капитала. Это базисное экономическое отношение входит в массовое практико-функциональное мышление агентов производства и задает *абстрактное однородное мыслительное поле и теоретическому мышлению*. Вместе «с абстрактной всеобщностью деятельности, создающей богатство, признается также и всеобщность предмета, определяемого как богатство»<sup>2</sup>. В философии Гоббса, отмечает Л. М. Косарева, проявился категориальный аппарат (категории количества, однородного пространства и времени, механической причинности), характеризующий научный способ мышления Нового времени. Эти категории выражали «абстрактно-формальный срез действительности, выявленный абстрактно-формальной деятельностью, которая стала всеобщей стихией в Европе Нового времени»<sup>3</sup>.

То, что в психике выступало как различие между перцепцией и апперцепцией, между конкретной чувственной активностью и абстрактно-однородной активностью предстало теперь в *обширном поле общественного труда как различие между трудом конкретным и абстрактным*. Учет количества затраченного труда на производство товаров становится первейшей необходимостью. Но измерение абстрактного труда нуждается в соответствующей мере – *в однородном времени*. В массовое сознание агентов производства и обмена внедряется взгляд на время и пространство как на нечто однородное. По-видимому, отмечает Л. М. Косарева, истоки ньютоновской механики «следует усматривать в сфере всеобщего, т. е. в сфере уже “отраженного” (в категориальном

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 41.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 40 – 41.

<sup>3</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 61 – 62, 67.



аппарате) общественного бытия»<sup>1</sup>. Такой взгляд утверждался в сознании производителей капитализированного продукта и купцов, а уже затем и в теоретическом сознании. Ибо торговля между производителями *разных* стран требует *единых мер*. Однородность пространства и времени утверждается в психике процессом производства и обмена. Такая однородность была утверждена *онтологически*, а потому и *логически*. У Бэкона, отмечал Маркс, материя улыбается поэтически-чувственным блеском всему человеку. У Т. Гоббса чувственность теряет «яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*»; многокачественное материальное движение сводится к механико-математическому; полнота живого созерцания дистиллируется в абстрактные определения мысли, и материализм становится односторонне-рассудочным не под давлением «бытия вообще», а благодаря тем процессам, в которых люди воспроизводят свое общественное бытие. Это – процессы предметного *формирования материала природы* (технологическое отношение) и *общественные отношения*, в которые вступают люди, как их субъекты. Два вида процессов опосредствуются практико-функциональным мышлением. *Процессы формирования природного материала определяют состав категорий, а общественные формы, организующие общение и общественные отношения, сообщают составу категорий форму всеобщности, генерализируют значения в сознании субъектов.*

В-четвертых, меновые отношения резко повысили степень *опосредствования* общественных отношений, *динамизировали* социальные процессы и мышление, их опосредствующее, утвердили в массовом сознании подвижные опосредствующие и обобщенные структуры мышления, невозможные в традиционных аграрных обществах феодальной эпохи. Экономические отношения производства кроме общих элементов (производство – обмен – распределение – потребление) включают все новые *звенья-посредники*. Каждый раз новым посредником является форма *менового* стоимости, персонифицированная в *капиталисте, купце, маклере, банкире, финансисте*. Соответственно растет по спирали и степень опосредствования – более высокая форма опосредствования в качестве *капитала* повсюду полагает более низкую. Содержанием опосредствования является следующее. Исходное *единство* потребительной и меновой стоимостей, заключенное в товаре, *разъединяется*, и между этими

---

<sup>1</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 67.

противоположностями вклиниваются новые посредники; единство между данными противоположностями восстанавливается лишь в рамках обширного процесса опосредствования, так же, как единство между положительным и отрицательным зарядом в опосредствованной электрической цепи. Так, между товарами вклиниваются *деньги*, между промышленным капиталом и потребителями встает *купец*, представляющий *торговый капитал*, внутри торговли появляется *оптовый торговец* – посредник между фабрикантом и розничным торговцем или между различными фабрикантами. *Товарный маклер* в свою очередь опосредствует фабрикантов и оптовых торговцев. *Банкир* представляет стоимость по отношению фабрикантам и купцам; акционерное общество по отношению к простому производству; на высшей ступени *финансист* встает как посредник между государством и буржуазным обществом в целом. На самой высокой ступени опосредствования (финансовый капитал) богатство предстает в виде самовозрастающей стоимости в самом абстрактном, метафизическом, *воображаемом* виде, «в наиболее сумасшедшей форме это выступает у финансиста»<sup>1</sup>. Капитал превращается в процесс и в систему процессов – в круговорот капиталов денежного, промышленного, торгового, финансового. С превращением экономического основания общества в текущий процесс опосредствования динамизируются все вторичные и третичные общественные отношения, все части надстройки и соответствующие им формы сознания.

Возникает практико-функциональное мышление, способное *опосредствовать и соединять воедино далеко отстоящие друг от друга звенья обширных процессов. Не результат процесса, а сам длящийся процесс выступает в мышлении на первый план*, например, в диалектике Гегеля и Маркса. Диалектика «в позитивное понимание существующего... включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, она не перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»<sup>2</sup>. В этом высказывании Маркса интенсивно выражена динамика социальных процессов.

Интенсифицируя социальный обмен, меновые отношения повысили *плотность социального пространства* (концентрацию социально важных функций на единицу предметно оформленной среды) и *плотность социального времени*

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 290.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 22.

(количество социально значимых процессов в единицу времени), а значит и *продуктивность* мышления. Продуктивность мышления (производительность в опосредствовании процессов и в получении знаний) возросла качественно и количественно; качественно – так как повысилась степень объективности, рациональности, обобщенности, категориальности, опосредствованности, операциональной конструктивности и универсальности мышления; количественно – ибо увеличилось количество мыслительных процессов в единицу времени. В целом, возросла продуктивная сила мышления – способность переводить эмпирический материал (чувственно конкретный, представляемый) в мыслительные отношения, в объективно-верное и обобщенное знание.

В-пятых, люди производят не только материальные предметные структуры, но и общественные формы; они структурируют не только экономические, но и социальные, политические, правовые и другие идеологические отношения. Такое структурирование предметно представлено в виде *организации* общественных отношений. Организация есть *внутренняя форма*, целесообразно объединяющая людей в ту или иную общность, будь то трудовой коллектив или государство. Структурирование общественных форм есть *практическая коллективная институциональная категоризация* связей и отношений. Но в отличие от материально-предметных абстракций, эта категоризация *невещественна*, она представлена в виде координации и субординации отношений между людьми, в виде их полномочий, прав и обязанностей.

Организационная сторона человеческой жизни производится сознательно, при направляющей и регулирующей роли идеального, мышления. Имманентным «субстратом», из которого вырастают организационные формы, является то *общее дело*, те *общественные потребности и цели*, которые люди реализуют в системе разделения деятельности. Реализация общего дела и участие в иерархии общественных отношений составляют существенное («субстанциальное», по Гегелю) содержание человеческой жизни и захватывают внутренний мир субъектов, держат в напряжении все их духовные силы. Поэтому структурированность социальных общностей и институтов проходит через сознание субъектов, опосредствуется их мышлением и служит аналогиями для понимания иных реальностей, включая и природные процессы. Например, инженерное искусство древних римлян в строительстве мостов и других сооружений поражает воображение. Между тем руководителями строительства мостов были монахи. Их называли понтификами. Затем этот термин был закреплен

за папой Римским, наводящим мост между Богом и людьми. Строительство ажурных мостов есть предметное конструирование. Римская церковь как раз отличается «ажурной» внутренней организацией, юридической проработанностью. Конструирование отношений между людьми – искусство неизмеримо более сложное, чем умение конструировать материальные связи. Социальная техника, технологичность не только в церковной, но и в правовой области у римлян была не менее поразительна, чем техника строительства. На наш взгляд, *конструирование материальных структур исторически производно от конструирования социальных форм*, а материальная техника генетически была производной от социальной техники. Ибо более развитое – ключ к менее развитому. Умеющий порождать устойчивые социальные структуры сумеет по аналогии овладеть и материальным конструированием. Дело в том, что в организационных формах сама структурность *не отягощена вещественным материалом в столь высокой степени* как, например структурность алмаза, графита или березы. С другой стороны, конструирование социальных структур требует большей силы абстракции уже потому, что социальная техника невещественна и в своем функционировании опирается на общие значения, которые закреплены в сознании больших социальных групп.

Структурность общественных форм вырастает из общего дела. Например, завод делится на структурные подразделения, эти подразделения содержат иерархию должностей, каждая должность персонифицирована и рефлексирована внутрь себя. В сознании работников должность не сращивается с тем или иным лицом. Лица меняются, а должность остается сама по себе, существует идеально, когда она вакантна. Вакансия существует исключительно в представлении, как и счетные деньги. Способность отделять должность от лица есть способность к развитой абстракции. Такая способность развивается в общем деле. Вакансии, счетные деньги, ценные бумаги и др. – это формы идеального, представленного бытия. Представленное бытие здесь понимается как объективная общественная форма, а не как индивидуально-психический феномен. Вне таких «объективных мыслительных форм» общественный жизненный процесс невозможен. Граждане государства имеют разные склонности, интересы и разнонаправленные цели. Каждый из граждан соединяет в себе единичное, особенное и всеобщее социальные измерения. Эти определения заключены в гражданине в свернутом виде. В гражданских взаимодействиях эти *определения отделяются друг от друга и закрепляются в разной степени за разными лицами*. Здесь происходит то же, что и

в отношениях между различными формами меновой стоимости, формами капитала, которые ведь выражают отношения между людьми. Например, инженер Иванов представляет свою индивидуальную волю, а глава городской администрации Петров представляет своей волей волю жителей города, глава областной администрации представляет волю еще большей общности, Президент, как глава государства, представляет волю всех граждан. И, как представитель всеобщей воли, Президент существует, с одной стороны реально, во всей своей телесности и индивидуальном своеобразии, а с другой стороны, он существует *только идеально*, – в представлении граждан своей страны и в представлении иностранной общественности. Индивидуальное своеобразие Президента выражает собой свою противоположность – всеобщее качество, всеобщую политическую волю. Примерно так же, как один из товаров (золото), представляет стоимость всех иных товаров всеобщим, общепризнанным и единым образом. Хотя инженер Иванов, главы города, области и государства в чувственном восприятии даны как «эти», конкретные лица, но в общественном сознании они фигурируют сугубо идеально и умозрательно. Субъекты социальной реальности удваивают свое бытие – на реальное и идеальное, на единичное и всеобщее. Реальное, единичное даны созерцанию; идеальное, всеобщее постигаются только мышлением. Однако реальное и идеальное, единичное и всеобщее в равной мере необходимы в общественном жизненном процессе. Общественные отношения между людьми возможны, как писал Маркс, лишь в той мере, в какой люди *мыслят* и обладают этой способностью абстрагироваться от чувственных деталей и случайностей, умением отделять *единичное своеобразие человека от его общественной функции*, облик начальника от его должности, облик человека от его социальной значимости. Первое так же не похоже на второе, как внешний вид той или иной техники на ее функции. Общественные отношения есть незримые идеальные нити, соединяющие граждан в государство, работников – в коллектив, население – в народ с определенной культурной идентичностью. Точно так же, *всеобщее есть смысл для особенного и единичного, а особенное и единичное есть живые органы всеобщего, рефлексированные внутрь себя и обладающие «для-себя-бытием»*. Поэтому в общем деле противоречия между частными интересами конструктивно разрешимы только на основе всеобщего смысла.

В органах власти и управления действует целая иерархия, субординация и координация *категориально определенных и формально закрепленных реальных политико-правовых статусов* лиц и политических институтов. Совокупность

должностей в такой сфере есть *реально действующая коллективная категориальная реальность*, которая существует не только в голове, но с *помощью мыслящих голов* граждан – в поле их взаимных отношений. Каждый субъект этой реальности существует при условии, если он признан коллективным политическим сознанием в своем статусе, т. е. существует при посредстве сознания других. В то же время каждый субъект рефлексирован в себя и является сознающим свой статус. Все эти статусы положены коллективным разумом. И, оказывается, мир вне головы есть мир, положенный мыслящими головами.

Заслуживает особого рассмотрения значимость именно общественных *идеологических* отношений в развитии категориального мышления. Политические, правовые, нравственные и иные «идеологические» отношения непосредственным образом влияют на состав и стиль категориального мышления.

***Идеологические общественные отношения в процессах образования категориального мышления.*** Глубина и широта структурирования общественных форм наиболее прозрачно выражена в *праве*. Субстанцией права является свободная воля граждан, которая мотивирована, объективируется в правовых отношениях и от имени государства выражается как нечто *всеобщее* – как закон для всех. Государство есть организация общей воли. Такая воля представлена как единая надындивидуальная государственная воля, закрепленная в Конституции и в подчиненных ей иных видах права, гражданском, уголовном. В правовом измерении все лица (физические и юридические) представлены исключительно во всеобщей форме – как *абстрактно-всеобщие* лица; все *единичные, индивидуальные особенности в юридическом статусе лиц погасли, испарились*. Правовые нормы реализуются и застывают в правопорядок, в реальные правовые статусы и отношения. В стихии таких статусов и отношений происходит формализация не только внешним, но и внутренним образом – *схематизируется субъективность* человека – его *воля*. Правовые нормы определяют для лиц обязанности и права, полномочия, круг властвования и владения чем-либо; т. е. нормы права превращаются во *всеобщие схемы работы воли отдельных граждан*; они определяют все процессы волеизъявления граждан. Правоприменение требует должного уровня мышления и логического сознания – умения абстрагироваться от многообразного эмпирического содержания и удерживать в сознании всеобщие правовые формы. Там, где правовая регуляция проникла во все сферы и поры общества, с необходимостью образуется формальное, рациональное рассудочное мышление как характерная особенность общественного сознания. Такой

формально-рассудочный уровень практико-функционального мышления становится достоянием большинства граждан, он образуется как интеллектуальная необходимость для опосредствования реальных общественных отношений. Одним словом, правовая регуляция отношений есть *практическая коллективная институциональная категоризация* как лиц, так и отношений, как в области сознания, так и в сфере практики. Гегель, конечно, имел основание толковать государство как объективный дух в том смысле, что его, как философа, интересовала *роль идеального в функционировании общества*. Он исследовал, будучи философом, «дело логики». Однако «дело логики» все-таки производно от «логики дела». Первое отделяется от второго в мышлении философа, и если «дело логики» становится самодовлеющим, а «логика дела» производным от него, тогда и может возникнуть мистификация: мышление толкуется как созидатель действительности, а действительность лишь как внешнее проявление мышления. Хотя мышление направляет и регулирует общественный процесс, но оно само производно от этого процесса, как по содержанию, так и по целям.

Если выйти за рамки политико-правовой сферы, то становится понятным, какое действительное содержание *идеально* представлено в категориально-оформленной политико-правовой субъектности. Это – *действительные жизненные потребности, интересы и цели*, которые проходят через сознание субъектов, получают в процедурах разработки и принятия решений (законов, постановлений) всеобщее идеальное оформление, чтобы затем, сбросив с себя идеальную форму, воплотиться в мир техники и технологий, материального движения продуктов и товаров, в потоки финансов, в строительство жилья и др. Политико-юридическая надстройка есть идеальное небо, мир платоновских эйдосов над реальным общественным жизненным процессом. И все, что попадает в этот эфир коллективного разума и воли, сбрасывает внешнюю оболочку единичности и преобразуется во всеобщее – в общезначимые содержания мышления и императивы общей воли, в «объективно-мыслительные формы», которые, как энтелехия Аристотеля, изнутри целевым образом оформляют реальный жизненный процесс. Или, схематично: многообразии *единичных* (Е) интересов получает *всеобщее* (В) и единое выражение, чтобы затем вновь соединится с единичным, но уже как *единство всеобщего и единичного*, как многообразии *особенных* (О) реальных форм:  $E \rightarrow B \rightarrow O$ . Или, иначе: *реальное  $\rightarrow$  идеальное  $\rightarrow$  реальное'*.

Если правовая регуляция всеобщим образом нормирует волю индивидов и рационализирует *рассудочным* образом процессы мышления, то религия всеобщим образом культивирует *ценностное* сознание, вознося его от индивидуальных предпочтений до образа абсолютного совершенства, до Абсолюта, который совершенен по качеству. Особенность религии заключается в ее *ценностной* природе. Если субъективной основой науки является мышление, а нравственности и права – воля, то религия своей субъективной основой имеет *веру*. Вера есть воля, направленная не на внешний опыт, а на внутренний. Вера предстает как стремление субъекта к высшим, в его понимании, ценностям. *Отношение субъекта к высшим, предельным и абсолютным ценностям есть религиозный настрой души*. Ценности же субъект обретает не мышлением, не логикой, но духовными чувствами, которые возникают не от физического воздействия, а от *переживания значений*. Духовные чувства – это *понимающие чувства*. Они своей понимающей стороной связаны с *идеалом*, а эмоциональной – с *подсознанием*, интуицией, с инстинктивным влечением. Тем самым они соединяют инстинкт с идеалом, окультуривая инстинкт, расширяя сферу его целесообразного действия и вплетая его природную энергетику в культурное творчество. Религия является такой же массовой по охвату формой сознания, как и правосознание. Она тоже есть форма духовно-практического освоения реальности, но более основательная по сравнению с эстетическим сознанием или правосознанием. Религия, как и правосознание, обретает действительность в отношениях между людьми и сопровождается культовыми действиями, соединяющими человека с божеством. Но в отличие от правосознания, науки религия возвышает до уровня *всеобщности* именно *ценностное сознание*. *А ценностное сознание захватывает сознание и волю целиком*. Ценности направляют самоопределение человека, выбор им вариантов действия, его личностное, социальное и профессиональное самоопределение, его поведение и весь его жизненный путь. В ценностях заложена генетика социального поведения, социальная его направленность. Ценностное сознание воспринимает реальность через особую оптику значений – совершенное и ничтожное, божественное и дьявольское, достойное и недостойное, доброе и злое, прекрасное и безобразное и др. Религия окормляет народное сознание такими ценностями, которые в сознании народа представляются как *абсолютные, объективно лучшие, предельные, сакральные, как святыни, а божество предстает как идеал объективно сущий и объективно лучший, как абсолютный совершенный Дух-Личность*. В сознании различных народов религия исполняет одну и ту же



функцию – она выступает иммунной системой народной души от деструктивной, отрицательной социальности и укореняет индивидуальные сознания в Абсолют, совершенный по качеству. Тем самым она придает личностной идентификации абсолютность и дарует душевное здоровье. В силу отмеченных обстоятельств все народы имеют религию, и история не знает безрелигиозных народов.

Если религия обладает столь важной смысложизненной функцией, то вознесение индивидуального сознания на уровень религиозных святынь имеет принципиальное значение и для логического сознания, которое составляет один из моментов целостного духа человека. Религиозные ценности *всеобщи и надындивидуальны*, с одной стороны, с другой – они всегда интимно индивидуальны, приняты личностью добровольно, свободно, искренне. Они, в целом, погружены в первосуть и самость личности. *Генерализация ценностей религиозного сознания сразу генерализует значения и логического, и нравственного, и эстетического сознания и правосознания.* Не случайно, классики немецкой философии (И. Г. Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах) имели теологическую подготовку. Дело в том, что религия выводит сознание по ту сторону предметно-чувственной реальности и погружает его в сугубо духовную реальность, с позиций которой научные абстракции представляются чем-то внешним, инструментальным для духа. Отвлечения же религиозного сознания требуют большего духовного напряжения, так как они связаны с большим объемом того эмпирического материала, который преодолевается в таких отвлечениях. Например, в христианстве душа человека осмыслена как образ и подобие Божие, т. е. как то, что имеет абсолютный Первоисточник. Души людей тем самым толкуются *равноценными*, независимо от пола, национальности и социального положения. За внешними различиями людей схватывается их единая духовная субстанция, единая основа нравственности, единый источник истины, добра и красоты. Отвлечения такого рода глубинные, более сложные, смыслообразующие, ценностно-ориентирующие и императивные для практического деяния.

Но религия вплетена в повседневную жизнь миллиардов людей, она есть духовно-практическая форма освоения реальности, форма духовного делания. Религия обретает действительность в духовных отношениях, в регулярных культовых действиях, охватывает наибольшую часть человечества, и в силу этого она существенно влияет на *степень генерализации логического сознания*, причем, более органично и имманентно.

Так же влияет на мышление и *нравственные отношения*, которым тоже присуща ценностная природа; только в центре нравственного сознания предстает не божество, а *человек*, отношение «человек – человек». Нравственность сохраняет в себе весть о подлинно человеческих отношениях и обязывает каждого к таким отношениям. Но *основой* нравственности является интуитивно принятый *постулат воли: все люди имеют равное по значению достоинство*, независимо от социального положения, национальности и других эмпирических характеристик. Такой постулат проявляется в основополагающих повелениях: относись к другим так, как ты бы хотел, чтобы другие относились к тебе; поступай так, чтобы максима твоей воли могла в тоже время стать и принципом всеобщего законодательства; чтить свое собственное достоинство и достоинство других людей; не превращай других людей *только в средство* для своей воли и своих целей. Голос совести тревожит всякий раз, когда субъект ставит свое человеческое достоинство или выше или ниже достоинства других людей. Нравственное отношение только *умопостигаемое*, зиждется на *всеобщем и базисном для воли императиве*, актуализирует понимание людей в их *всеобщем измерении* и является всегда *общезначимым* и бескорыстным. Более того, в нравственных отношениях самым прозрачным образом проявляется *разумность* – высшая ступень мышления, соединяющего понятие и ценность, цель и деяние. Причем, проявляется практически, как деяние, как реальный поступок и поведение. Кант весьма точно назвал нравственность как царство «практического разума». Эпикур тоже понимал существенную связь разумности и нравственности: «нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно»<sup>1</sup>. В отличие от права нравственность есть *неинституциональная* императивная саморегуляция поведения субъекта путем его свободного самоопределения и самоповеления, самооценки и самоконтроля. Нравственные отношения тоже захватывают глубины самосознания, пронизывают все многообразные отношения между людьми, научают схватывать равноценность достоинства различных людей и работать в режиме не единичного и эмпирического понимания, а в аспекте всеобщего.

*Практический разум – лучший диалектик*, он схватывает за эмпирическими различиями *тождественность* достоинства человека, за *многообразием* деяний – *единство* нравственных повелений, за *игрой* чувственных побуждений и сил –

---

<sup>1</sup> Антология мировой философии: Античность. С.520.

*необходимость* нравственного повеления совести, за *единичным* поступком – *всеобщую* его нравственную значимость, за *посюсторонней чувственной* повседневной реальностью – реальность *умопостигаемую, должную и разумную*. Он соединяет понимание, переживание и действие, облагораживая природные побуждения и влечения. Поскольку нравственность есть тоже духовно-практическое освоение реальности, форма духовного делания и реализуется повседневно во всех отношениях между людьми, постольку нравственные отношения существенно влияют на *степень генерализации логического сознания*, причем, тоже органично и *имманентно*.

Искусство есть профессионально развитая форма эстетического освоения реальности в культурно развитых формах чувственного *созерцания* и продуктивного *воображения*. В искусстве формой всеобщего является, в частности, *идея*, имманентно связанная с изображением, художественным *образом*. Образ потому является художественным, что идея представлена в нем и в эстетической материи прозрачно, не занавешена инородным материалом. Идея не отделима от единичной формы выражения и растворена в ней. Переживание художественного содержания актуализирует дух целостно, соединяя эмоциональное с пониманием, подсознание с сознанием. Всеобщее дано в искусстве образно, наглядно, узнаваемо. Эта «воссозданная в духе наглядность» (Гегель) настолько адаптирована к усвоению, что *всеобщий смысл* художественного образа естественно усваивается и переживается, закрепляется эмоционально духовными чувствами. Индивидуализация всеобщего смысла уподобляет искусство, художественное творчество творчеству в математике, где субъект сам дает себе предмет в воображении, сообщает ему развитие и логику развития изображает в знаковой форме, доступной созерцанию. Такое подобие проявляется и в том, что художественное и математическое дарования проявляются онтогенетически в раннем возрасте. Воображение, развитое на усвоении художественных произведений классического искусства, есть ничем незаменимая духовная сила и творческий орган теоретического мышления вообще, категориального мышления в особенности. Такая незаменимость объясняется тем, что мышление есть синтез различных содержаний, отождествление различного, а категориальный синтез предполагает обозрение панорамного эмпирического содержания, системное умозрение, понимание *целостности* предмета мышления в его многообразных связях и опосредствованиях.

Раскрывая в «Феноменологии духа» развитие сознания от чувственного (предметного) сознания к самосознанию (рассудку) и к разуму и, далее, от субъективного духа к объективному и к абсолютному духу, знающему себя во всех формах своего осуществления, Гегель представляет восхождение к абсолютной форме бытия духа (его «для-себя-бытию») следующим образом. Всеобщее содержание дано эстетическому сознанию (искусство) как образ, в религии – как символическое представление о божестве. В искусстве сознание восходит от материально-предметных, пространственно выраженных форм (архитектура, скульптура, живопись) к чисто духовным «дематериализованным» формам (литература и поэзия). В религии сознание восходит от олицетворения природных стихий, от многобожия естественных народных религий к монотеистическим религиям, закрепляющим абсолютное содержание единообразно. Философия, согласно Гегелю, есть адекватная форма духа в том смысле, что всеобщее существует как *всеобщее* – в форме понятия; и всеобщими моментами разумного понимания (понятия) является категориальное соотношение «всеобщее – особенное – единичное». В этой категориальной структуре дух напал на закон своего собственного развития, и эта структура есть вывод из долгого исторического развития духа. Таким образом, всеобщее содержание духа адекватно представляется логическим содержанием, в котором погасли предшествующие стадии духовной эволюции.

Влияние ценностных форм освоения реальности (нравственность, искусство, религия) на категориальное мышление состоит в том, что эти формы освоения непосредственно актуализируют *духовные, понимающие чувства, генерализуют через эти чувства значения в ценностном сознании, одухотворяют понятийное мышление, сообщают ему основополагающие аналогии понимания предмета в единстве родовидового и индивидуального, всеобщего и единичного.*

В целом, общение, общественные отношения, само их деятельное воспроизводство людьми порождают с необходимостью не только *реальную* коллективную категоризацию экономических, политических, правовых, нравственных, религиозных и эстетических отношений, но и категоризацию *идеальную*, в сознании субъектов отношений. Опосредствование реальных отношений держит в напряжении сознание, его определенный категориальный состав. Реальная категоризация невозможна без идеальной, так как категории в сознании направляют, регулируют, оценивают и контролируют реальную категоризацию – субординацию и координацию лиц, их права и обязанности, их

различные социокультурные статусы в общественных отношениях. С другой стороны, без опоры на реальную категоризацию, сложившуюся объективно, идеальная категоризация подвергается интеллектуальной эрозии, она, будучи не востребованной общественным жизненным процессом, не актуализируется и переходит в разряд исторической памяти.

В процессе категоризации общественных отношений и опосредствующего их мышления существует определенная закономерность: человеческая субъективность, как в ее внешнем проявлении, так и во внутреннем, мысленном измерении, модифицируется по схеме «Е → В → О». Как только субъект становится актором (деятелем) *общего дела* (будь то процессы образования, профессиональной деятельности, политико-правовые и др.), то его жизнедеятельность сразу получает печать *общего дела*, ту или иную *всеобщую форму*, которая регламентирует индивидуальную активность, преобразуется в закон и цель деятельности, направляет внимание, мышление и волю, модифицирует психическую модальность, порождает новые духовные и иные чувства. Каждый в процессе общего дела претерпевает известное дискомфортное *отрицание своеволия и своемерия*, чтобы утвердить себя действительным субъектом общего дела. Это – *первое отрицание единичного всеобщим*, в рамках которого происходит *положительный* процесс усвоения содержания и технологий общего дела. Однако с таким содержанием субъект не срачивается как улитка с раковиной, он им овладевает, подчиняет его собственной воле, делает предметом понимания и совершенствования. Но на этом дело не заканчивается. Он приводит в соответствие всеобщие формы с собственными интересами, целями и мотивами, соединяет *всеобщее* с индивидуальным, *единичным*. Синтез *всеобщего и единичного* завершается в *особенном* содержании его жизнедеятельности. Возникает *второе отрицание* – абстрактно всеобщие формы вновь наполняются конкретным эмпирическим содержанием и функционируют не вообще, а в определенном материале субъективной деятельности людей, ставших *автономными* в мыслях, волеии и делах. Индивид может и не осознавать со всей очевидностью эти необходимые процедуры отрицания, но он это обязательно делает в своем практико-функциональном мышлении. Иначе он не будет субъектом общего дела, подвергнется со стороны этого дела отрицанию из-за своеволия.

Общее дело имеет внешнюю сторону и внутреннюю, рефлексированную, идеально представленную в мышлении субъектов. Под рефлексией здесь

понимается не только осознание чего-либо и соотнесение предметов внимания, не факт индивидуально-психологический, но в первую очередь, рефлексия общего (коллективного) сознания людей как факт *социально-мыслительный*. Поясним это важное различие. На собраниях субъектов общего дела, будь то собрание членов партии, профсоюзов, художников, или ученых и т. д. всегда выбирают *президиум*. В президиум выбирают «достойных представителей». Что же они представляют собой, сидя в президиуме и кому обращено такое представление? Члены президиума как раз представляют собой сидящим в зале *сущность того общего дела*, по поводу которого все и собрались. В президиуме присутствуют те, кого уважают за вклад в общее дело, за заслуги в этом деле, за умение конструктивно решать общие задачи. Члены президиума представляют собой сидящим в зале в персонифицированном, в чувственно-конкретном виде общее дело. Здесь всеобщее содержание общего дела персонифицировано и символизировано. Сидящие в президиуме, сообщают собранию особый *авторитет* и своим присутствием обязывают выступающих рассуждать по существу. Сидящие в зале могут и не осознавать столь ясно, почему обязательно надо выбирать президиум, тем не менее, они это делают. Глядя на президиум, участники собрания смотрятся, как в зеркало, в свое общее дело.

*Живая общественность* людей предполагает, таким образом, и *всеобщность сознания* субъектов общественности, *всеобщность значений*.

*Практическая категоризация* в области общественных отношений непосредственно усваивается мышлением индивидов. Во-первых, потому, что в такой категоризации индивиды *сами участвуют непосредственно* в той или иной форме, во-вторых, такое усвоение есть необходимое условие для того, чтобы быть субъектом этих отношений. Если экономические и правовые отношения с необходимостью формируют в мышлении аспект *формы, структуры*, то общественные отношения сугубо *ценностного* плана (нравственные, религиозные, эстетические) возвышают сознание до *всеобщих ценностей и через духовные чувства окольным путем, минуя рассудочные инстанции, возносят психику до всеобщих духовных мер* – нравственных, религиозных и эстетических. Инстанцией, которая сосредоточивает в себе такие меры, есть не рассудок, а «*сердце*» как особый духовный орган, как источник духовных чувств. Сердце в структуре психики мы рассмотрим в третьей главе отдельно. Если рассудок творит логический синтез через категории, то сердце занято *аксиологическим синтезом*. Оно преобразует созерцания и представления в *ценности*. *Ценности направляют и*

*ведут*, в них заложена генетика общих установок, которые в качестве критериев сообщают вектор в самоопределении, в выборе личностью модели своего «Я», образа жизни и жизненного пути. Сердце тоже понимает, но в аспекте жизненной значимости явлений для субъекта. Логический синтез и его продукты носят инструментальный характер. Синтез сердца антропологичен. Он более значим. Сердце направляет мышление и волю. Поэтому *в развитии культуры категориального мышления нравственные, религиозные и эстетические отношения являются в не меньшей мере категориальнообразующими*. Социальная связь абсолютна для людей. Нравственность же есть *адекватная* форма (и идеальная, и реальная) существования социальной связи в ее *всеобщем и чистом* выражении. Всеобщий характер нравственности и религии без особых затруднений возносит сознание на уровень всеобщности. И такой уровень – оперирование всеобщими значениями – субъект произвольно переносит и на понимание природных явлений. Античный логос, собирающий и объединяющий хаос в космос, в нечто организованное, – яркий пример переноса общежития античного полиса на «звездный мир». Социальная связь стала формой синтеза представлений Гераклита и Эмпедокла. В русской философии XIX-XX веков отчетливо доминировал аксиологический синтез сердца; в собрании сочинений работ (22 тома) мыслителя И. А. Ильина развернуто представлена предметно-содержательная и конкретная *аксиология*, сохраняющая свою актуальность своей тщательной продуманностью и ответственностью.

Там, где товарно-денежная связь и правовая регуляция проникают во все сферы и поры общества, всегда доминируют рациональность, прагматика, технологии, параметры технической оптимальности ценой ослабления аксиологии сердца. Запад, по меткому выражению А. С. Панарина, есть «левое полушарие» планеты, а Восток – ее «правое полушарие». Запад дал технику жизни, а Восток – мировые религии.

Сделаем выводы из анализа того, как процессы деятельного формирования природы человеком и процессы общения и общественных отношений обуславливают формирование категориального мышления.

1. Микросхемы мысли образуются в практико-функциональном мышлении путем схематизации чувственно-предметной активности, в процессе которой деятельно конструируются орудия, иные средства труда, различные формы общения, общественные отношения.

2. Средства-посредники *предметны, даны во внешнем плане созерцания*. Они доступны каждому действующему субъекту, который может ими манипулировать. Они носят *общий, общественно значимый* характер. Они, далее, в силу своей предметности, могут *постоянно воспроизводиться все новыми субъектами и поколениями*. В такой передаче происходит *отвлечение от индивидуальных особенностей лиц и схватывание инварианта* действия. Инвариант действия есть *общая схема действия, имеющая предметную определенность* (рубить, колоть, паять, прессовать и др.). Такая предметно-деятельная схема фиксируется особым *термином*, идеализируется, вплетается в уже имеющуюся систему значений сознания и интериоризируется апперцепцией в своей *чистоте* и всеобщности; оперирование термином окончательно *отрывает* предметно-деятельную схему от конкретных ситуаций и завершает интериоризацию схемы. Она теперь может выступать «точкой кристаллизации» новых, более генерализованных умственных действий, или зарождением абстрактного содержания, или средством для модельных аналогий, сравнений, примеров. Так происходит ассимиляция материального в идеальное на микроуровне практико-функционального мышления. Закрепленная за словом предметно-деятельная схема становится активным *фактором мышления, логическим феноменом* в постоянном процессе синтеза чувственных данных.

3. В образовании микросхем мысли решающими являются следующие обстоятельства:

- предметное содержание действия, составляющее объективное содержание мысли;
- выделенность реальных связей в ту или иную предметную структуру (практическую абстракцию), образованную из односторонние скомбинированных связей (двигатель, ассоциация лиц и др.);
- включенность практической абстракции в массовую практику людей из-за общественной значимости такой абстракции;
- деятельное освоение такой абстракции индивидами и перевод абстрактно выделенных реальных связей в схему реального действия, а затем и в схему мышления;
- общественно значимый характер практической абстракции, возможность практического оперирования ею *различными* индивидами, что позволяет фиксировать инвариант, устойчивость, повторяемость схемы-действия;



- фиксирование практической абстракции термином, что позволяет включить схему мысли в интеллектуальный общественный кругооборот;
- закрепление такого термина в языке народа, в словаре;
- превращение схемы мысли из предметного действия со средствами-посредниками в логический фактор мышления, в микросхему синтеза чувственных данных;
- генерализация (обобщение) родственных микросхем мысли в их *единый мыслительный эквивалент*, в их *всеобщий аналог и представитель*, в *логическую категорию*. Такое обобщение микросхем осуществляется в рамках общения и общественных отношений, в процессе которых индивидуальные различия меняющихся лиц делают прозрачными инвариантность схем мышления и создают возможности практического обобщения.

4. В логических категориях снята их практически-деятельная основа и их общественный характер. Они представляются как порождения «чистого разума». Но если эту видимость принять за сущность, если отвлечься от их практической основы и общественного характера, тогда станет совершенно непонятным изменение логического фонда мышления, различное содержание этого фонда в исторически различные периоды истории. Непонятными станут и различия стилей мышления у различных народов, национальный колорит мышления, который как раз связан с различием в социальном опыте, в социальных аналогиях. Генезис логических категорий обусловлен орудийным фондом общества, масштабом общения и общественных отношений.

Выше было рассмотрено влияние элементов социально-технологического базиса на формирование категориального мышления. Сделанный структурно-функциональный анализ дополним анализом исторической динамики общественно-материальной основы мышления.

***Историческая динамика и типология общественно-материальной основы мышления.*** Там, где меновые отношения и соответствующие им социально-правовые формы получают относительное развитие, разлагаются архаичность, традиционность, локальность производства и общения с их установками на потребительную ценность, на воспроизводство прежнего образа жизни. Рвутся отношения личной зависимости, расширяется диапазон общественных отношений, генерализируются формы мышления, упрочняются абстрактно-рациональные структуры мысли. Это верно и по отношению к обществам дорбужазной эпохи. Античный полис базировался на

земельной собственности, труд носил земледельческий характер, а в театре Афин в качестве зрителей сидели земледельцы. Особенный вид деятельности (земледелие) представлял собой ее специфическую общественную форму. Чтобы быть гражданином полиса, надо быть земледельцем. Античных авторов в анализе разделения труда «интересует лишь обилие потребительных стоимостей»<sup>1</sup>. Сращенность с особым видом труда и с общиной определяла горизонт сознания индивида и накладывала печать традиционализма на мышление. Самостоятельное размышление, претендующее на всеобщность и на выход за рамки традиции, там, где оно имело место, выступало в завуалированном виде, ссылалось на авторитет. Это обстоятельство подтверждается институтом оракулов в частной и общественной жизни греков. Даже такие великие индивидуальности Древней Греции, как Солон и Фемистокл, обращались за санкцией на свои решения к Пифии. Анаксагор еле унес ноги от разгневанной толпы, когда попытался толковать скопление звезд не в мифологической, а в рациональной форме. Сократ за свое вольномыслие поплатился жизнью. В связи с ролью института оракулов Гегель писал: «Для самостоятельных решений нужна выработавшаяся субъективность воли, ... но у греков еще не было этой мощи и силы воли»<sup>2</sup>. Сращенность деятельности с природно-вещественным материалом порождала и сращенность мышления с конкретно-чувственными представлениями о первоначале – воде, огне, земле и др. Категориальные формы мысли высвобождаются из чувственного материала в период кризиса полиса – «полного развития денег»<sup>3</sup>. В это время творили Платон и Аристотель. В условиях относительно развитых товарно-денежных отношений возникли чеканные, математически точные формулировки римского права – определения «юридического лица, а именно обменивающегося индивида»<sup>4</sup>.

Эти определения были столь совершенны, что за десятки столетий римское право предвосхитило нормы, пригодные для буржуазного общества и «в противоположность средневековью оно с необходимостью было выдвинуто на первый план в качестве права восходящего буржуазного общества»<sup>5</sup>. Абстрактно-формальный характер римского права был порожден товарно-денежными отношениями между свободными гражданами Римской империи.

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 378.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч.: В 14 т. М. – Л., 1935. Т. 8. С. 239.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 40.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 192.

<sup>5</sup> Там же.

Нормы Римского права не были востребованы в период Средневековья в силу особой социальности этого периода. В период Средневековья доминирует сельское население, привязанное к земле натуральным хозяйством, которое ориентировано на самоудовлетворение основных потребностей; даже цеховое производство города окутано регламентациями и целью имеет не меновую стоимость, а продукт для потребления. «Ограниченность производства рамками данного потребления есть здесь закон»<sup>1</sup>. Технологический базис имеет *субъективное* строение. Он включает ручной труд и инструменты. Между работником и природой нет развитого опосредствующего звена – системы орудий. Подчиняясь природным ритмам, человек, пишет А. Я. Гуревич, вряд ли был способен «взглянуть на природу со стороны». В средние века «субъектно-объектное отношение человека к внешнему миру было невозможно»<sup>2</sup>.

Субъективное строение было присуще не только технологическому базису, но и общественным отношениям, где доминировала *личная зависимость*, переходящая в политическую. Земельная собственность не выступает как господство голого капитала. Обрабатывающие земельное владение феодала находятся не в положении «*наемных поденщиков*»; напротив, они относятся к феодалу частью как крепостные, частью состоят к нему «в отношении почитания, подданства и определенных повинностей». Хозяин земли окружен «некоторым романтическим ореолом». Господское величие срослось с земельным владением, к которому относятся как «к своему отечеству». Личное господство феодала непосредственно переходит в политическое отношение, которое еще сохраняет «некоторую *эмоциональную* сторону»<sup>3</sup>. Феодалная иерархия заключалась в отношениях личной зависимости вассалов от сеньоров. Для докапиталистических способов производства, отмечает Л. М. Косарева, характерно «господство личностных связей между членами социума. Жизнь отдельного человека античности и средневековья немислима вне кровной естественной связи с его полисом, общиной, цехом, приходом. Человек “несом” в жизни неразрывной связью со своим микросоциумом, охраняем ею от нравственного распада. Худшим

<sup>1</sup> Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства, С. 85.

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 49.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 81

несчастьем для него является одиночество, разрыв связи с микросоциумом, наполняющей смыслом его жизнь: «остракизм, изгнание, отлучение, анафема»<sup>1</sup>

Установка хозяйства на потребительную стоимость, отдаленность населенных пунктов, отсутствие надежных путей сообщения тормозят социальный обмен, понижают плотность социального времени, локализуют социальные связи и закрепляют их ограниченность. «Нравы, характер и т. д. меняются от одного земельного участка к другому; они как бы срослись с клочком земли»<sup>2</sup>. Такая местная социальность продуцирует локальные общественные и духовные формы. Отсутствовал общий стандарт мер, «абстрагированных от конкретной ситуации»<sup>3</sup>. Локоть, пядь, палец – обычные меры. Пройденное расстояние средневекового человека – «не абстрактно и не однородно, но индивидуально и качественно разнородно». В количественных выражениях веса, объема и т. д., в датировках царят произвол и неопределенность<sup>4</sup>. Время тоже воспринималось в его конкретно-событийной наполненности, это – «местное время, в каждой местности оно воспринималось как самостоятельное, присущее только ей и никак не согласовывалось со временем других мест»<sup>5</sup>. Время, нейтральное к содержанию и не связанное с переживанием его субъектом, не воспринималось, пишет А. Я. Гуревич, сознанием людей древности и средневековья<sup>6</sup>.

Взгляд на время как на нечто однородное возникает лишь в Новое время – с развитием мастерских торговли, меновых отношений, усилением центральной государственной власти, с введением единого права, общей монеты. Входящие в XV веке в массовый обиход механические часы знаменуют «зарю» буржуазного общества. «Что было бы без часов в эпоху, когда решающее значение имеет стоимость товаров, – восклицает Маркс, – а потому и рабочее время, необходимое для ее производства?»<sup>7</sup>. Время начинают ценить, его теперь фиксируют в его однородности практически, а значит и теоретически. Начинается, по остроумному замечанию А. М. Гуревича, переход ко «времени купцов». Средневековая поговорка «нет земли без господина» вытесняется новой «деньги не имеют

<sup>1</sup> Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени: Философский аспект проблемы. М., 1989. С.16.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 81.

<sup>3</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 50.

<sup>4</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 51.

<sup>5</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 96.

<sup>6</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 135 – 136.

<sup>7</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов, С. 418.

господина»<sup>1</sup>. Представление о локальном пространстве и времени уже не могут опосредствовать новые социальные обстоятельства. «Локальное время разъединяло, тогда как общегосударственное, а затем и зональное время сделалось средством сплочения. ... Возникает единое темпоральное мышление»<sup>2</sup>. Новые отношения производства и обмена утверждают в массовом практико-функциональном мышлении образы однородного времени и пространства. Такое понимание нашло рациональное выражение в физике И. Ньютона. Истоки его механики, пишет Л. М. Косарева, следует усматривать в сфере всеобщего, уже отраженного в понятиях общественного бытия<sup>3</sup>. Новая социальность продуцирует в мышлении категорию количества в строго научном ее понимании.

Особые навыки труда средневекового ремесленника были привязаны к изготовлению особенных продуктов, и труд носил в силу своей целостности характер искусства. Фабрично-заводской труд утрачивает сращенность с такими навыками, все более становится «чисто абстрактной деятельностью, деятельностью чисто механической, а потому безразличной, индифферентной к своей особой форме; становится всего лишь *формальной*»<sup>4</sup>. Абстрактный труд и меновые отношения как массовые явления ломают барьеры «присущей средневековой качественной исключительности отдельных форм в деятельности и общении» и обуславливают «становление категории количества»<sup>5</sup>. Категория количества становится истинной лишь при определенных отношениях производства и обмена.

Итак, важнейшие моменты категориального мышления (объективность, рациональность, опосредствованность, всеобщность, универсальность, операциональность и конструктивность) обуславливаются исторически определенным составом социально-технологического базиса. Строение базиса характеризует отношение человека к природе (общественное производство средств жизни), общественные отношения между людьми и доминирующий тип мышления, опосредствующее общественное производство и общественные отношения. Выше был дан анализ двух типов социально-технологического базиса мышления, которые имеют различное строение – субъективное и объективное. Обобщим их особенности.

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 81 – 82.

<sup>2</sup> Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 138.

<sup>3</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 67.

<sup>4</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 248.

<sup>5</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 57 – 59.

*Субъективное строение социально-технологического базиса* характерно следующим. Производство имеет субъективное строение: главным в процессе формирования природы выступают *живые индивиды*; такое производство включает *ручной труд и инструментальный* этап развития техники. Инструменту передана технологическая функция *непосредственного воздействия* на предмет труда. Управление инструментом и функция движения им закреплены за индивидом. Процесс труда привязан к телесным и психическим особенностям работника, основывается на эмпирических навыках, присущих индивиду. Труд является непосредственным, изменяющим внешнюю материальную оболочку предмета, и опосредствуется эмпирическими схемами мышления. Целью такого труда всегда выступает производство *потребительной стоимости* (ценности для потребления). Такая цель является *особенной* и не содержит в себе установки на выход за рамки исходного пункта, на что указывает схема простого товарного производства (Т – Д – Т). Обмен еще не подчинил себе производство. Ориентация на потребительную ценность задает «традиционное, самодовольно замкнутое в определенных границах удовлетворение существующих потребностей и воспроизводство старого образа жизни»<sup>1</sup>; замедляет социальный обмен, консервирует социальные связи, продуцирует узкие общественные, а значит и духовные формы, создает местного человека и местную социальность.

Субъективное строение производства обуславливает и *субъективное строение общественных отношений*: в них доминирует *личная зависимость*, связанная как с социальными статусами лиц, так и с конкретными индивидуальными особенностями индивидов. Социальная общность основывается на *первичной естественной* общности – это семья, кровнородственная связь, индивидуальные привязанности, следующие из индивидуальных склонностей; традиции как очевидные, само собой разумеющиеся регуляторы поведения; глубинное интуитивное чувство родного, «нашего», «мы»; идентификация носит тоже локальный характер. *Субъективное строение присуще и мышлению, сознанию*. Мышление так же еще не оторвалось от чувственного состава и не выделилось в самостоятельное начало, как и трудовые операции еще не отделились от предметной наполненности. В понимании реальности понятия носят эмпирический характер и отягощены в значительной мере эмпирическими представлениями. В духовной сфере *ценностное* миропонимание *доминирует* над

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 387.

*логическим*, т. е. реальность берется, в первую очередь, по отношению к потребностям и интересам человека, в аспекте ее значимости для людей, для той или иной общности. Ценностные компоненты (религиозные, эстетические, нравственные) вплетены в понятийное мышление. Скрытые, невидимые связи истолковываются по образу и подобию субъективности человека – по аналогии с его действиями, чувствами, стремлениями, т. е. *явно антропоморфно*. Это проявляется в обильном использовании метафор, образов, наглядных сравнений, пословиц, поговорок, легенд. Рациональное мышление еще не освободилось от цельности мифа и от его суггестии. Политико-правовые формы вырастают из обычаев и традиций, из нравственных интуиций и функционируют в их материале, т. е. право носит еще *естественный*, а не позитивный характер. В целом, в сознании еще не сложился устойчивый способ мыслить и воспринимать реальность по схеме «объект – субъект». Такая схема предполагает систему посредников как в отношении субъекта к природе, так и в отношениях между субъектами.

*Объективное строение социально-технологического базиса* мышления выражено в следующем. Производство имеет объективное строение, так как главным в нем являются *предметные органы* – техника, а не индивиды; оно включает технологическое применение *науки* и *репродуктивный* труд рабочих. Процесс труда основывается на применении машин и механизации операций. Машине передаются новые технологические функции работников – не только непосредственное воздействие на предмет труда, но и функции *движения и управления* инструментом. В содержании труда доминирует операциональный и управленческий аспекты. Центр тяжести смещается с живого труда, на предметные органы (систему машин). Труд «демускулизируется», Целью производства является прибавочная стоимость; эта цель *всеобща*, так как *всеобща* сама субстанция стоимости – общественно необходимый труд. Общая схема производства (Д – Т – Д') указывает на выход за пределы исходного пункта, на *беспредельность*, что ведет к универсализации общения и общественных отношений, к воспроизводству индивидов с многообразными потребностями, связями, способностями. Установка на производство прибавочной стоимости интенсифицирует все формы социального обмена, расширяет и разнообразит социальные связи, создает мировой рынок, мировую торговлю, мировую историю и всемирность в осознании событий.

Объективное строение производства задает и *объективное строение общественных отношений* в форме *вещной зависимости* людей, даже не знающих друг друга. Оценка эффективности социальной активности людей сводится к единому стоимостному индикатору – к деньгам, к капиталу. Все подлежит отчуждению и обмену, будь то недвижимость, должность или совесть. Произошло овещнение всей социальности: превращении личных сил и отношений в «силы вещные», «междусубъектных отношений – в междуобъектные»<sup>1</sup>, самоизменения и самообновления людей стало лишь побочным продуктом изменения и обновления *вещей*. Овещнение лиц и персонификация вещей сопровождаются сциентизмом, технократизмом, ценностным нигилизмом, объективизмом. Человеческая связь, первичные естественные общности людей превращаются в побочные социальные общности по сравнению с теми объединениями, которые выросли из функций неорганических, предметных органов практики – из экономических, производственных, политико-правовых процессов. Объединения людей скрепляются экономическими, технологическими, правовыми и политическими узами. Объективирование человеческой субъективности теперь предстает как овещненная процессуальная реальность и застывает в самостоятельную вторичную объективную вещную реальность.

*Объективное строение общественных отношений* выражается и продолжается в *объективном строении* мышления, сознания: *объективный метод* осознания реальности становится доминирующим; наука, принесла удобства, комфорт, экономию человеческих физических усилий и осознается как *единственно верный* способ ориентации человека в мире, логическое сознание берет верх над ценностным, право превратилось в главный регулятор поведения и стало *позитивным*, разработанным специалистами в целях согласования имущественных и др. вещных интересов. Наука в системе разделения труда превратилась в одну из стадий производственного процесса – в стадию *разработки идеальной предметности* – конструирования моделей будущих вещей, в духовную непосредственную силу производительного общественного труда. Мыслительные процессы достигают высшей степени всеобщности, опосредствованности, рациональности, операциональности, конструктивности. Эталонными в науке становятся тексты с терминами однозначного значения, со строгой логической

---

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение: в свете Марксовой концепции овещнения // Гносеология в системе философского материализма. М., 1983. С. 263.



последовательностью, с прозрачной операциональностью и конструктивной значимостью понятий. Такие характеристики научного понятийного мышления объясняются тем, что научные понятия не только отражают закономерности, но и служат на стадии реализации идеальными проектами, моделями будущих продуктов, целями для их производства. Поэтому понятия должны быть доведены до их операциональной осуществимости и именно поэтому научное понимание исключает теперь религиозное «чудо». Ведь «чудо» нельзя прогнозировать, оно разрывает строгую детерминацию в производстве и не переводимо на определенную операциональную последовательность.

Мы попытались показать, что за *объективностью, рациональностью, всеобщностью, опосредствованностью, операциональностью и конструктивностью* мышления скрывается вполне определенная социальность – фабрично-заводской уклад труда и меновые отношения капиталистического производства. Поскольку капитализм утвердился в классической форме в протестантских странах Запада, то крупнейший западный социолог М. Вебер весьма точно выразил *эталонный* тип социальных действий западного человека – «целерациональное» социальное действие. Миф, традиционные религии тускнеют перед разными формами *светской религиозности* – религиозным отношением к науке, к научно-техническому прогрессу, к богатству в его предметно-вещественной форме. В то же время в рамках светской религиозности возникают компенсирующие мифологемы – товарный фетишизм, фетишизм свободы, демократии и др. Третий тип строения социальности мы рассмотрим в следующем параграфе данной главы.

Разумеется, типология социально-технологического базиса носит условный характер и представлена в чистом виде, как и всякая научная абстракция. Со второй половины XX века индустриальное производство превращается поэтапно в постиндустриальное, и возникают новые качественные различия в технологическом базисе, общественных отношениях и в духовной сфере общества. Следует выяснить такие изменения и их влияние на категориальное мышление. Ниже мы рассмотрим социально-технологический базис развития категориального мышления в условиях постиндустриального общества.

#### § 4. Тенденции развития социокультурных основ логико-категориального мышления

Положение К. Маркса о том, что революция в сфере технико-технологической порождает качественные изменения в сферах экономической, социальной, политической и духовной, в общем и целом, весьма убедительно подтверждается современным общественным развитием. Маркс отмечал *инструментальный, машинный и автоматизированный этапы в развитии техники*. Качество каждого из этих этапов определяется той *технологической функцией, которая передается от работника технике*. Инструмент аккумулирует в себе функцию *непосредственного воздействия* на предмет труда, машина – функции *движения и управления* инструментом, а автомат – функцию *управления* машиной.

Докапиталистическое производство базировалось на инструментальном этапе техники, капиталистическое производство своей основой имело машинный базис. Передача технике качественно новой, *интеллектуальной*, функции составляет революцию в сфере производства. С ростом автоматизации производства на основе информационно-вычислительной техники работники все в большей мере перестают быть непосредственными технологическими агентами производства, встают над ним в качестве контролеров и регулировщиков технологического процесса. Изменяется профессиональная структура общества: происходит сокращение количества работников, занятых в сфере материального производства средств жизни и резко увеличивается количество работников в сферах культурного воспроизводства людей. Изменяются также формы собственности, содержание труда, престижность тех или иных специальностей, социальная структура общества, политические ориентации социальных групп, обновляются и «объективно-мыслительные формы» (Маркс) в духовной сфере. Деление истории на доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный периоды есть признание западными социологами теоретического положения Маркса о роли технико-технологических революций и в то же время вуалирование социально-экономической определенности общества.

Целесообразно преодолеть философию традиционного пассивного материализма, который критиковал еще Маркс. Такой материализм догматичен, он знает лишь продукты деятельности, упуская то, что в понимании общества абсолютным является общественный жизненный *процесс*, а не временные результаты процесса. Общественное бытие определяет сознание в том смысле, что

материальные предпосылки жизни, *произведенные людьми*, ставят пределы своей материальностью. Изменить такие предпосылки можно не силой одного сознания, а практическим совместным действием. Общественное бытие есть общественная практика, в процессе которой люди обновляют самих себя в той мере, в какой они обновляют предметный мир богатства, формы деятельности и общения, а значит и своего сознания. Тем самым люди обновляют и *личностное содержание богатства*, содержание «всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*»<sup>1</sup>.

Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов»<sup>2</sup>. Догматический пассивный материализм грубо занижает значение духа, культуры и мышления в жизни народа. Он не понимает того, что мышление, сознание направляют функционирование всех звеньев социальной системы; что дух есть высшее выражение и продолжение социальности, ее идеальный ген, ее саморефлексия и самопроектирование; что духовные ценности есть основа воспитания и самоопределения человека, национально-культурной идентичности личности и народа, согласия воли людей и социального мира; что люди объединяются всерьез и надолго не внешними скрепами технологий и экономики, но духовными узами; что абсолютной основой общественного богатства является не вещи, а люди, т. е. целостный человек, несущий в себе все потенции культуры; что эффективность производства определяется, в конечном счете, не вещными, а человеческими индикаторами и что базисным является культурное воспроизводство таких людей в системе образования и культуры; что, наконец, подлинным основанием общества является *человеческая связь*, из которой следуют все иные отношения, и что социальная связь, взятая как *человеческая связь*, есть для людей, *абсолютное* мерило для разработки философских, политико-экономических и др. концепций.

***Техногенная цивилизация и культура в циклах истории.*** Современный человек пережил смену не только веков, но и тысячелетий, он живет в период крутых перемен в технологических, экономических, социально-политических и идеологических процессах. Прежний понятийный аппарат и ставшие канонами методологии не позволяют адекватно осмыслить качественные перемены и дать конструктивные ориентиры. Нужны новые парадигмы, новые, выражаясь языком

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 476.

<sup>2</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 123.

И. Канта, «критики чистого и практического разума». Назревают какие-то сдвиги глубинных пластов в жизнеустройстве народов. Интуиция подсказывает – предгрозовые тучи сгущаются. Модерн эпохи Просвещения сменился постмодерном не только в философии, но и в реальной политике. Буржуазный класс из организатора производства выродился в его тормоз: продуктивная («физическая») экономика сменилась «виртуальной», спекулятивной. Главной опорой современных «элит» стал человек гедонистический, с угасающим интересом к культуре, будь то наука, искусство, нравственность. Более высокое стремительно подменяется низким: искусство – коммерческими зрелищами, художник – шоуменом и т. д. Понижение ранга ценностей есть пошлость. XXI век начался с торжества пошлости.

Происходит в глобальном масштабе поляризация самих стран на избранные и неизбранные. Расчищается социальное пространство для установления единого финансового пространства, единого рынка, единой армии и единого мирового правительства, определяющего социально-политические статусы государствам и лицам. Сведение всего к деньгам, к ценности для обмена стало тотальным, всеохватным: национальные культуры, территории народов, национальные интересы, историческая память, суверенитеты государств, все это подлежит обмену; человеческие мотивы вытесняются экономическими соображениями. Дробление больших государств на малые, а народа – на электоральные атомы, усилия по эрозии национальной идентичности народа и ценностных императивов, денационализация и реприватизация с помощью национальной власти в форме обмена национальных интересов на признание в качестве члена престижной мировой референтной группы, – все это идет полным ходом. Пока на разных перифериях существуют остатки суверенитетов, национальные культуры, патриотическая верность отечеству и проч., реализация нового мирового порядка невозможна, ибо сохраняются очаги сопротивления. «Современная глобализация впервые в истории человечества посягает на эти основы коллективной судьбы и идентичности и предполагает *тотальную приватизацию*, исключаящую саму постановку вопроса о национальной идее, национальных интересах, приоритетах, безопасности и т.п.»<sup>1</sup>.

Тотальная приватизация включает два этапа: На первом из них «алчные местные элиты за бесценок скупают все национальное достояние – не по

---

<sup>1</sup> Панарин А. Народ без элиты. М., 2003. С. 31.

действительной стоимости, а по “конвенциональной”, связанной с круговой порукой компрадорской верхушки. Так, в России под флагом приватизации общенародная собственность стоимостью триллион долларов и неоцененные природные ресурсы были “проданы” частным лицам всего за 5 миллиардов долларов. На втором этапе главный долларадержатель мира скупает у этих самых “верхов” раздробленное и обесцененное национальное богатство, назначая не столько рыночную, сколько *политическую* цену, связанную с гарантиями безопасности и другими тайными подстраховками»<sup>1</sup>.

Это уже сверхэкономический социально-политический обмен, точнее *торг*, а не конкурентный рынок; это не открытое общество, а «экспроприаторская система» в пользу тех, кто контролирует и финансовые потоки, и распределение политической власти в масштабах планеты<sup>2</sup>.

Как же возможна такая неэквивалентная сделка на основе силы? Благодаря разрушению *контроля народа за своей собственной национальной властью*. Туземные нелегитимные приватизаторы, порвавшие с собственным народом, нуждаются в гарантиях своей безопасности, которые они надеются получить у держателей социальных статусов на планете, у закрытого от публики мирового правительства.

Как же народ доводится до потери своего государственного суверенитета? С помощью либеральной идеологии и постмодернистских технологий именно в области общественного сознания, путем замены одних значений другими. Престижными, «прогрессивными», «современными» объявляются только личный успех, индивидуализм с одновременным высмеиванием всеобщего народного интереса, государства, социальных институтов, патриотизма, духовной собственности в виде исторической памяти и национальной культуры; сведения духовных устремлений к телесно-чувственным вождениям, к фетишизму вещей и внешних наслаждений, к гедонизму; эрозии подвергается идентичность народа как субъекта общественного процесса, сведение гражданина государства к индивиду, озабоченному повседневными личными заботами. Везде – ставка на понижение ранга ценностей, на сведение высокого к низкому. Насколько велика роль либеральной постмодернистской технологии в этой дьявольской игре на понижение, убедительно раскрыл в своих работах А. С. Панарин.

---

<sup>1</sup> Панарин А. Цит. соч. С. 32.

<sup>2</sup> Панарин А. Цит. соч. С. 33.

Это уже не капитализм, и не империализм, а запредельно-империалистическая фаза человечества, которая в ее тенденциях становится *социальным расизмом*, идеологией которого является новая ментальность – деление людей на избранных и на неизбранных, на полноценных, присягнувших на верность социальному расизму, и неизбранных получеловеков, недостойных войти в новую фазу из-за ущербности сознания, сохраняющего неотчуждаемые святыни религии, эталоны национальной культуры, совесть, чувство человеческой солидарности, этику добросовестного труда и др. Одним странам предписаны денационализация, депатриотизация, десоциализация, деиндустриализация, а избранным – нечто прямо противоположное. Новобуржуазное реформирование, отмечал А. С. Панарин, увело общество от постиндустриальной перспективы: «от трудоемкого к наукоемким практикам, от рутинного труда к творчеству, от организации общества вокруг фабрики к организации его вокруг университета (НИИ)». А к чему оно привело?; «к доиндустриальным практикам спекулятивно-ростовщического капитализма»<sup>1</sup>. Какую ярость вызывают непокорные, видно на отношении Запада к Беларуси, к ее очевидным успехам в экономике, культуре и национальной безопасности. Выходит, что реформы на уровне отдельных государств есть способы реформирования *всей социальной связи* на планете. Запад образовал глобальный властный треугольник (Международный валютный фонд, Всемирный банк, Всемирную торговую ассоциацию), который следит за выполнением непривилегированными странами принятой программы «макроэкономической стабилизации» – «свертывание национальной обрабатывающей промышленности, науки, образования и культурного развития»<sup>2</sup>, демонтаж системы социальной защиты и др. Отсюда – прямая дорога к вымиранию населения, десоциализация, деградация и криминальный образ жизни. Конструируется «открытое общество» – открытое для товаров и закрытое для культуры по отношению к «неприспособленным». В России, например, сворачиваются наиболее перспективные наукоемкие производства: «Если в конце 80-х годов доля промышленных предприятий, ведущих разработку и внедрение нововведений в СССР, составляла около 2/3, то после 1992 года она снизилась до 22, 4 %», объем НИОКР за этот же период «сократился более чем в 10 раз»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Панарин А. Цит. соч. С. 120.

<sup>2</sup> Панарин А. Цит. соч. С. 104.

<sup>3</sup> Глазьев С. Ю. О стратегии развития российской экономики. Мост. 2000. № 50. С. 667.

Современное производство капитала стало нелегитимной практикой в масштабах планеты: свободные экономические зоны – это зоны вне ответственности за уплату налогов, оффшорные зоны тоже вне социального контроля. Под сенью оффшорных зон «крутится» «свыше двух триллионов долларов, недоступных странам, где эти деньги были сделаны»<sup>1</sup>. *«Американский глобализм – это тоталитарная экономическая власть (финансовая олигархия в первую очередь), преследующая планетарные амбиции»*<sup>2</sup>.

В период XX-XXI веков отчетливо проступили две качественно различные тенденции – *техногенной цивилизации и культуры*. На этих тенденциях остановимся подробнее. Цивилизацию и культуру целесообразно осмыслить как *ступени истории*: дикость – варварство – цивилизация – культура. Цивилизация как ступень истории была необходима для освоения сил природы и достижения технологической свободы по отношению к ней. Способ освоения природы был распространен и на людей. Это – ставка на эффект внешнего воздействия, на мощь внешних органов практики (техника, социальные институты), на технико-технологическую оптимальность и рациональность, на науку, на логику «определения извне». Внешние органы практики стали самодовлеющими, а люди, их творцы, – вещными технологическими агентами с технико-экономическо-правовыми параметрами. Произошло овещнение всей социальности. Овещнение лиц и персонификация вещей сопровождается сциентизмом, технократизмом, ценностным нигилизмом, объективизмом, потребительством как самоцелью. Человеческую живую субъективность, изгнанную из общения, стали искать в органическом теле человека, в его «генах», «церебральных структурах» мозга; сознание оказывается «функцией мозга», а не человека как субъекта общения, а душа и дух – выдумкой для «глупых» и «слабых». Фетишизм органического тела дополняется социальным кумиротворчеством, будь то техника, рынок, деньги, право или Америка.

Так сложился не субъектный, а объектный уклад общества и мировоззрения, человека и подготовки специалистов, сориентированных на внешнепредметные знания и умения, на отношение «техника – человек», а не «человек – человек». В современной технической цивилизации доминирует логика «определение извне»: в

---

<sup>1</sup> Мартин Г. П., Шуман Х. Западная глобализация. Атака на процветание и демократию. М., 2001. С. 95.

<sup>2</sup> Панарин А. Цит. соч. С. 21.

человеческой жизни внешнее, материальное направляет и ведет внутреннее, духовное. Цель цивилизации, исторически выросшей из городского уклада жизни, – *производство средств к жизни обустройство внешней жизни «внешнего» человека на основе техники, товарно-денежной связи, правового регулирования и науки, разрабатывающей технологии. Техника, деньги, право, наука – таковы устои и идолы цивилизации.*

Ее ограниченность состоит в редукции, в резком *понижении ранга ценностей*: в сведении Бога к материи, духовной жизни – к душевной и телесно-чувственной, ценностного сознания – к научному, культуры – к социальным технологиям, нравственности – к праву, искусства – к коммерческим зрелищам и нервизирующим «шоу», полноты человеческого общения – к «социальным ролям», воспитания всеобщих по значению продуктивно-творческих сил человека – к формированию профессиональных знаний и умений, своеобразия национальной жизни и культуры – к интернациональным рыночным стандартам мышления, поведения и потребления; человеческих индикаторов экономики и управления – к стоимостным показателям.

Техногенная цивилизация превратила *технику жизни* в самоцель, низведя самоцельность человека до средства. Она вселяет безвдохновенный, безбожный, безнациональный, бессердечный, технорационалистический «дух» всеобщего упрощения, опошления и усреднения по единым стандартам внешней жизни и превращает людей в однородные кубики для внешнего манипулирования. Она подменила аристократию (власть лучших) демократией, качество – количеством. Ныне культурное творчество возможно вопреки установкам технической цивилизации, благодаря остаткам «традиционного общества», где главным являются *естественные*, первичные общности, а не искусственные, вторичные, идущие от разделения труда и социальных институтов. Чувство родства, родного, Родины, национальные традиции и «животворящие святыни» объявлены уделом маргиналов. Овещнение достигает апогея в условиях буржуазной социальности, когда меновая стоимость, деньги становятся единым критерием оценки *эффективности* социальной активности, и верховенство в экономике принадлежит *интернациональному финансовому* капиталу, спекулятивному и паразитическому по существу. Этот капитал не терпит национальных границ. Чтобы свободно функционировать, он взламывает независимость государств, ориентированных на национальные интересы, гасит чувство дома и Родины, денационализирует культуры. Ему нужны «всепроницающая зависимость и глобальное управление»,



толерантные ко всему «общечеловеки» - потребители. Его идеал – отсутствие вообще государственных границ и мировое правительство, единая армия и единый рынок. Его стратегия – «мондиализм» (от франц. «мир», «земной шар»), или, иначе, глобализм. Она предусматривает «однородное человечество», всеохватный контроль «избранных» в планетарном масштабе (демократический Гулаг), некую «постысторию» общечеловеков без «надежд и без отчаяния, без иллюзий и без прозрений», «без радости и без горя, без любви и без ненависти» (А.А.Зиновьев); все как в легенде Ф. М. Достоевского о великом Инквизиторе.

Современная техническая цивилизация – техногенная и предельно овещненная, бездуховная и безбожная, бессердечная и бессовестная», пошлая и предельно циничная. Ее девиз в XXI веке: максимум прибыли, минимум совести. Технически она может почти все, духовно – уже почти ничего. Люди задыхаются в «застенках» овещненных параметров жизни. Установки на потребительство и внешние наслаждения, на корысть и прибыль поразили человека в его *творческой, духовной* основе. Он увяз в паутине вещной полезности и не видит «неба». Эта цивилизация завела человечество в тупик. Кризис духовный и человеческий налицо. Нужны принципиально новые пути, мотивы, стимулы развития и роста, новые идеалы и идеология. *Нужна смена вещной связи между людьми человеческой общностью.* Поэтому ныне столь актуальна философия Маркса. Н. Бирнбаум, американский автор, отмечает: «Никогда прежде марксизм не оказывал такого сильного воздействия на буржуазную социологию; никогда прежде он не подвергался столь широкому анализу, критике и обсуждению. ... Набирает силу международная дискуссия по вопросам марксизма, охватившая уже пространство от Лондона, Парижа, Франкфурта и Милана до Загреба, Будапешта, Праги и Варшавы»<sup>1</sup>

К.Маркс дал непревзойденную критику овещненной буржуазной социальности. Рукописи к «Капиталу» обнаруживают подлинный смысл его учения. Под коммунизмом он понимал по существу *культуру как новую историческую ступень.* Его идея состояла в снятии отчуждения и возвращении людей из плена овещненной социальности к себе самим как к свободным субъектам, контролирующим свой общественной жизненный процесс и властвующим над ним. Но эти контроль и власть выступают не целью, а средством для цели свободного развертывания всей полноты и богатства человеческой

<sup>1</sup> Цит. по: Любутин К. Н., Саранчин Ю. К. История западноевропейской философии. М., 2005. С. 204.

субъективности. Опираясь на технологическую ступень свободы, люди достигают социальной и духовной ступеней свободы, и начинается история развития именно людей, а не производительных сил, форм собственности и т.п. «Смыслообразующая антропология» (К.Н.Любутин) всегда направляет Марксов анализ, включая учение о формациях.

Рассматривая положение человека в истории, Маркс выделяет три «Формы общества» или «ступени»: «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества), «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуются «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» – такова третья ступень. «Вторая ступень создает условия для третьей»<sup>1</sup>.

В работах К. Маркса коммунизм и культура как ступень истории – это разные проекции *одного и того же*. Дело в том, что Маркс понимал историю двояко: объективно-научно и ценностно. В первом случае она берется со стороны *объективированного* человеческого содержания (учение о формациях, об экономике и политике, базисе и надстройке и т.д.), во втором – в аспекте ее *субъективно-человеческого («экзистенциального»)* содержания. Постбуржуазная ступень истории, взятая в *субъективно-человеческом содержании*, – вот то, что мысленно прозревал Маркс и чем он вдохновлялся в научном поиске, предвидя смену техногенного жизнеустройства антропогенным, вещной социальной связи – человеческой общностью. Положения К.Маркса о снятии всех форм отчуждения, о человеке как «самоустремленном», «самодеятельном» существе, о самоизменении и «самообновлении» людей путем обновления предметного мира богатства, форм деятельности и общения; о труде как о «самоосуществлении» и самодеятельности людей, о всеобщем труде, предполагающем в работнике всеобщие по культурной значимости продуктивно-творческие силы, о «свободном развитии каждого как условия свободного развития всех» и др. раскрывают подлинное содержание учения Маркса о культуре как новой ступени истории, «Но как таковой коммунизм, – отмечал он, – не есть цель человеческого развития»<sup>2</sup>. Ибо он

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч. 1. С. 100 – 101.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическо – философские рукописи 1844 года, С. 127.

необходим для снятия отчуждения, а его положительное содержание составляет антропогенное общество самодеятельности, культура. Отчуждение было необходимо: люди стихийно объективируют свои силы, закрепляют их предметно, ставят перед собой, технически рационализируют, овещняют себя и лишь затем усваивают их и живут ими без превращенных форм. Для снятия овещнения и отчуждения необходимы экономические и социально-политические меры (социализм). Но эти меры не должны отрываться от смыслообразующей антропологии, от субъективно-человеческого содержания социальных процессов, а вытекать из них. Креативная культурная антропология первична. Социализм или какой-либо иной тип социальной связи возможны как прикладная антропология. Культурологический подход есть разновидность антропологического. Ибо культура – «раскрытая книга» человеческой субъективности в ее положительном выражении. В отечественной философии наследие Маркса было сведено к его экономическим и социально-политическим разделам. *Культурно-антропологическая* сущность его философии так и осталась в тени. Философия Маркса имеет не только *критическую, отрицательную* сторону по отношению к буржуазной действительности, но и *положительную*, продуктивно-творческую по отношению к грядущему. Причем первая сторона *производна* от второй. Ибо отрицание производно от утверждения чего-либо. Так же различаются и толкования диалектики Марксом. В первом случае он акцентирует *разрушительность противоречий* буржуазной социальности, во втором – *созидательный характер противоречий* в условиях, когда люди «начинают производить как люди», а не как только технологические агенты производства и персонифицированные носители буржуазных овещненных отношений.

Для развития продуктивно-творческих сил человека, для достижения социальной и духовной ступеней свободы адекватной является культура, антропогенное, а не техногенное жизнеустройство, субъектный, а не объектный уклад жизни. Хозяйство, государство, наука, техника есть как бы руки, которыми, по мысли И.А.Ильина, человек берет мир. Культура не отсекает эти руки, а «духовно направляет их». Она есть явление «внутреннее», органическое» и захватывает «самую глубину человеческой души»<sup>1</sup>. Методология культуры не отрицает достижений цивилизации, будь то оптимальность в конструировании

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1., М., 1993. С. 300.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 301.

техники, в рационализации внешней жизни. В бедах технической цивилизации повинны не техника, деньги, право и наука, а *неверная субординация ценностей*, вытекающая из потери духовного единения людей. Дух есть целостная субъективность, устремленная к совершенным, объективно лучшим содержаниям. В культуре внутреннее, духовное направляет внешнее, материальное: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность – право, жизненность государства основывается на правосознании и добровольной лояльности граждан, хозяйственные вопросы разрешаются путем воспитания людей «к братству и справедливости»<sup>1</sup>, качество внешних преобразований определяется внутренним, духовным преображением людей, согласие в душах вносит согласие во внешние дела; социальные институты есть не самодовлеющие инстанции, а органы общей воли для развертывания инициативы и самодеятельности граждан, промышленные и социальные технологии есть лишь средства решения национальных общенародных задач, и успешность их решения зависит не от форм собственности (фетишизм собственности), а от целей управления, которые вытекают из духа и культуры народа, его традиций и святынь; главным общественным богатством является не столько мир вещей, сколько дарования и способности людей, целостный человек, несущий в себе потенции культуры, личность как субъект самоопределения и творчества; поэтому эффективность производства определяется не вещными, а человеческими показателями (здоровье, образование, культура и др.); культурное воспроизводство людей определяет собой уровень внешнего обустройства жизни – как вести хозяйство, какие технологии предпочтительны и какие притязания государства целесообразны; базисным является не производство средств производства (группа А), а культурное воспроизводство людей; самоцелью выступает их духовное возвышение, целостное развитие их творческих сил в актах самодеятельности и совместного самообновления предметного мира, деятельности, общения и мышления. Ибо духовная сущность человека универсальна и целостна. В целом, содержание тенденций культуры заключается *в преобразовании социальной связи из вещной формы в человеческую общность*. «Современный кризис цивилизации довольно четко высветил смысл истории человечества. Смысл этот – в очеловечивании человека, гуманизации человеческих

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры, С.301.

отношений, в бесконечном разворачивании человеческой сущности, возникающей из отношения людей к природе и друг к другу»<sup>1</sup>.

Современные процессы глобализма – это передел планеты ради эгоистического интереса «золотого миллиарда». Справедливое объединение народов ради общежития, когда отношения между народами строятся на нравственных отношениях, признанных между порядочными людьми, тенденция к такому объединению блокируется и уродуется антиисторическим, реакционным сопротивлением и агрессией пошлого планетарного эгоиста – транснационального финансового капитала. Это – попятное движение истории к новой крови, к новым страданиям и слезам «неизбранных». На этом пути культура как положительная социальность, как воплощение духа совершенства в зримые образцы человеческой субъективности, больше невозможна. Зачем же России вписываться в «мировую техническую цивилизацию», которая клонится к закату? Разумнее предложить практически свои «правила игры», соединяя традиции отечественной культуры с процессами обновления. Классики отечественной культуры как досоветского, так и советского периодов не принимали буржуазную социальность по религиозным и духовно-нравственным соображениям. Христос дал Откровение о совершенстве, доступному лишь любящему сердцу: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» и «любите друг друга». Глобалисты же объявили XXI век «постхристианским», т.е. люциферианским! Модерн Просвещения на наших глазах вырождается в социал-дарвинизм, социальный расизм. Постхристианский Запад творит второе распятие – отрицание образа Спасителя в человеческих душах. Поэтому А. С. Панарин советовал: «наследием современного антиглобализма должна стать патристика. Восточные и западные отцы церкви, выстраивающие христианскую картину мира в борьбе с язычеством и языческими уклонениями в асоциальный натурализм вещизма и инстинкта, сегодня являются нашими непосредственными учителями»<sup>2</sup>.

А. С. Панарин был глубинным аналитиком и дал мудрый совет по выходу из общепланетарного кризиса. Весть евангельская явилась смысловым прорывом к *человеческой общности*. И эта Весть была столь созвучна заветным чаяниям народов, что апостолы без радио и телевидения христианизировали планету.

*Путь к культуре как к грядущей ступени человеческой истории, – это путь,*

<sup>1</sup> Любутин К. Н., Саранчин Ю. К. История западноевропейской философии. М., 2005. С. 204.

<sup>2</sup> Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 351.

*указанный Спасителем. А спастись надо. Размышляя о планетарном кризисе, В. И. Плотников пишет: «В наше время недовольство условиями человеческого бытия стало всеобщим. Еще в XIX веке значительная часть людей верила в прогресс и возлагала надежды на то, что развитие науки и техники принесет с собой рост благосостояния, а усиление натиска на природу и ускоренное преобразование традиционных форм социальной жизни людей приведут к торжеству свободы и подлинной человечности. В следующем веке этим надеждам пришел конец». Попытки добиться локального (национального или классового) благополучия за счет прямой диктатуры и властного передела территорий, продолжает автор, принесли одни беды: «кошмар концлагерей, безумие мировых войн, дикий разгул национальной вражды» Духовная притягательность всех старых ценностей в XX веке была безвозвратно утрачена, а жизнь человечества потеряла смысл»<sup>1</sup>. Автор констатирует: «На наш взгляд, цивилизация исчерпала себя в принципе как тип родовой жизни людей. Ее нельзя рассматривать ни в качестве синонима культуры, ни в качестве предельно развитой формы бытия... В свое время цивилизация как гетерогенный тип организации человеческого бытия с необходимостью пришла на смену первобытности – гомогенному типу организации жизни людей. Ныне цивилизация изжила себя, и никакие проекты ее обновления уже не в силах вырвать человечество из тисков жесточайших противоречий»<sup>2</sup>.*

Производство капитала имеет смысл, если есть прибыль. Прибыль есть до тех пор, пока есть сбыт прибавочного продукта. Рост на планете сектора капиталистического производства таит смертельную угрозу капиталу: кому сбывать прибавочный продукт? Ведь если производство капитала станет всеохватным, то угроза станет во весь рост. Раньше было легче – были колонии, и процветал неэквивалентный товарообмен. Отсюда и запредельная норма прибыли. Колониализм ушел в прошлое благодаря Советскому Союзу. В XXI веке проблема сбыта решается путем неоколониализма, а также путем кредитования (разумеется, под проценты) «развивающихся» стран для того, чтобы туземцы могли покупать прибавочный продукт, и заодно платить по растущим долгам. Но и эта мера не долго действует, так как быстро истощает национальные ресурсы потребителей, и хитрость «благодетелей»-кредиторов разоблачается самой жизнью. Возникают

---

<sup>1</sup> Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2 изд. Екатеринбург, 2002. С. 398.

<sup>2</sup> Плотников В. И. Цит. соч. С. 399 – 400.

такие национальные фигуры, как Уго Чавес, Президент Венесуэлы. Новый метод продлить капиталистическое производство в XXI веке состоит в установлении «нового мирового порядка» – создать на *длительный период* рынки сбыта прибавочного продукта путем деиндустриализации стран-потребителей, путем радикального лишения этих стран всякой возможности встать на ноги экономической и политической *независимости* и вести свою игру на экономическом рынке. Именно такова стратегия стран «золотого миллиарда» – не только деиндустриализация, но и ликвидация интеллектуальных, духовных и культурных ресурсов и превращение в сырьевые придатки для Запада почти всех стран планеты. Мера радикальная. Для ее реализации придуманы легенды: «радикальный либерализм», т.е. призыв срочно освобождаться от государственного, тем более от всякого «народного контроля»; «демократия» и «права человека», «толерантность» и «политкорректность», разумеется, в толковании стратегии глобализма. Вместо предметной методологии в философии легализуется «шизофренический дискурс» постмодернизма, в котором ценятся «неясная логика» и «слабое мышление», децентрализация и десакрализация всего и вся, и осуждается употребление этических понятий «справедливое-несправедливое», «заслуга-вина». Религиозным мотивом капиталистического производства (у его истоков) был догмат «избранности», провозглашенный в самой радикальной секте протестантов – в кальвинизме. Этим догматом капитализм и заканчивает свой последний цикл, придав догмату «избранности» практически осязаемую форму социального расизма.

Вырожденная буржуазная социальность деформирует мышление, всю область духа. Это – эрозия первоосновы мышления и духа в форме угасания их *предметности*, подмена философии «филологией», мышления – игрой терминами; эрозия базисных ценностей и потеря их *вертикали*; сведение субъективности с духовного уровня на *душевно-чувственно-телесный*; резкое сужение горизонта сознания, локализация сознания на обыденном и банальном, *фрагментация*, дробление схем синтеза; *угасание объективности* в истолковании событий, какая-то бестолковость в виде потери способности к объективно обоснованным выводам из очевидных фактов общественной жизни в областях экономики, политики, права, нравственности; курс ведущих государств планеты на *свертывание фундаментального* уровня науки и на превращение его в утилитарно-прикладной уровень, дающий «инновации» и прибыль в области ширпотреба; намеренная банализация общественного сознания средствами массовой информации,

популяризация легенд, паранауки; люциферианская исступленность в *десакрализации* всего и вся, начиная от святынь до интимности пола.

Деформации мышления, духовной сферы вырастают, конечно, не из техносферы самой по себе, а из самой сути производства капитала, из *превращения социальной связи в овещенную связь ценой нарастающей утраты человеческой общности, нравственных императивов экономики, политики, управления.* Нравственность есть *чистая форма выражения человеческой общности.* С ее разложением распадается вся культура, все хозяйство и вся политика и все правосознание. В нравственных отношениях субъекты *признают равноценность достоинства друг друга,* поэтому свободно доверяют друг другу; так рождаются братство и духовная солидарность между отдельными людьми и между народами. С такого признания и начинается нравственность, которую не следует путать с моралью. Мера в признании равноценности достоинства исторически меняется. *Нравственный прогресс состоит в приближении к полному признанию достоинства как на уровне личности, так и на уровне того или иного народа.* С отрицания равноценности достоинства и начинаются все формы деформации, будь то экономический гнет одних другими, использование политиком своей должности в своекорыстных целях, псевдонаука и псевдодемократия. Грех материализма связан, в частности, в сведении нравственности к неглавной, несущественной форме социальной связи, по схеме «остаточного принципа». Религия, вне всякого сомнения, усиливает нравственные императивы тем, что сообщает нравственности *абсолютную основу:* если душа каждого есть образ и подобие совершенства Божия, то субстанциально, по происхождению, душам всех людей присуще равное достоинство; т. е. религия объясняет доступно каждому, почему наши души равноценны по своей субстанции. Но и для людей, не разделяющих религию, нравственные императивы в экономике, политике, культуре, в личной и гражданской областях жизни призваны быть *основными ценностными ориентирами.* Мы это утверждаем на следующем основании. С позиций материализма, а он, как правило, ориентирован на внешний опыт и на внешнего человека, экономика первична, а нравственность вторична. Нравственность вырастает из сытого желудка как клеверный листок из чернозема. Вот материалисты и обустроивают жизнь в ее внешнем измерении. При этом материалистически ориентированные субъекты распространяют *метод естествознания на человеческую реальность* в ее субъективном и объективном выражениях. Тем самым они грубо смазывают *различие между объектами*



*естествознания, не обладающими свободой воли, и разумными существами со свободой воли.* Для них отношение между материальной жизнью и нравственностью подобно отношению между температурой металла и его объемом: если металл нагреть, то его объем увеличится. Такое понимание выдается за «научное», объективное. Из-за такого понимания, в частности, и рухнул Советский Союз. Подобные толкования вообще не раскрывают природу нравственности, которая всегда, во всей писаной истории, исходила и ныне исходит из *должного*, а не из того, что существует под носом, в ближайшем окружении. Исходить из *должного*, значит исходить из *наилучшего* – *что свое достоинство и достоинство других в равной мере. Нравственность императивна, повелительна* – «да будет так»! *Наперекор всем обстоятельствам!* Таково ее кредо. Нравственность повелевает признать равноценность достоинства лиц и согласно такому признанию реализовать *должное* общежитие, в котором «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Нравственность согласует цели различных субъектов на основе равноценности их достоинства и повелевает созидать хозяйство и культуру на такой основе. Нравственность, следовательно, по своей природе не может быть *первичной* по отношению ко всем отношениям – и экономическим, и «идеологическим». *Первичность нравственности* есть иное выражение *первичности людей* по отношению к их *внешним произведениям* по логике: «творец первичен, его творение вторично». Указанные толкования, считают наоборот – *первично* творение, а не творцы, *первична* экономика, а не нравственность, которая на самом деле и есть идеология человека, всегда обосновываемая и усиливаемая религией.

Материализм и идеализм в *качестве крайностей рассеиваются в условиях человеческой общности, креативной культурной антропологии.* Меньше всего наши рассуждения касаются лично кого-либо. Более того, лица, декларирующие свое материалистическое миропонимание, довольно часто в реальной жизни – бессеребренники и «идеалисты». И, наоборот! Вероятно, срабатывает какая-то тенденция к «компенсации». Чего? Наверное, *односторонности!*; причем, в самой реальной жизни; *односторонности*, порождаемой *разделением* видов деятельности (труда). Изложив *односторонности* и *крайности* реальной жизни, а затем свое понимание человека, *полноты* его жизненных проявлений, К. Маркс, которого относят к «материалистам», далее пишет: «Мы видим, что только в общественном состоянии субъективизм и объективизм, спиритуализм и материализм, деятельность и страдание утрачивают свое противопоставление друг другу, а тем

самым и свое бытие в качестве таких противоположностей; мы видим, что разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным только *практическим путем*, только посредством практической энергии людей, и что поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую *философия* не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу»<sup>1</sup>. Преодоление этих односторонних крайностей, размышляет Маркс возможно в процессах самоосуществления людьми своей универсальной общественной природы – как в актах свободной самодеятельности, так и в ансамбле всех форм общения, общественных отношений. Коммунизм Маркс накрепко связывал именно с креативной культурной антропологией, с креативными продуктивно-творческими силами, которые человек реализует как преобразуемый мир, государство, общество и затем вбирает в себя опредмеченную свою сущность, обогащает, обновляет себя и вновь себя же осуществляет, т.е. не застывает только на «материальном» или «идеальном», а процессуально объединяет их в *полноте* своего жизненного общественного процесса. Даже «страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека»<sup>2</sup>, к последнему относится не только одно наслаждение. Примечательно, что в своей антропологии Маркс исходит по-преимуществу не из отношения «предметно-чувственный мир → человек», где человек выступает существом отражающим, воспринимающим, страдающим, но из отношения «человек → предметно-чувственный мир», в котором субъект объективирует свои потребности, стремления, творческие силы, и этот мир предстает, так сказать, в «эквивалентной форме» – как «раскрытая книга» универсальности человека, его чувств, наслаждений, страданий, мышления, воления; как объективированная человеческую субъективность. Именно это последнее отношение доминирует во всех работах Маркса, который продолжает *субъектную философию*, особенно Канта, Фихте, Гегеля. *Субъектный вектор* его философии не был осмыслен в должной мере в дальнейшем. Он был «занавешен» в марксоведении анализом частных аспектов наследия этого выдающегося мыслителя.

Маркс был настолько увлечен практическим преодолением «отчуждения», что нередко хватал через край. Он пишет, что частная собственность есть осязаемое «выражение отчужденной сущности человеческой жизни». Движение

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 123.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 123.

частной собственности есть проявление «движения всего предшествующего производства». «Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т.д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону», т.е. закону частной собственности. Положительное упразднение частной собственности, как утверждение человеческой жизни, есть «положительное упразднение всякого отчуждения, т.е. возвращение человека из религии, семьи, государства и т.д. (Маркс почему то не продолжает ряд: «из права, морали, науки, искусства» – С. Г.) к своему *человеческому*, т.е. общественному бытию»<sup>1</sup>. Так что не только в религии, по Марксу, человек осуществляет себя в отчужденной форме, но и в семье, государстве, праве, морали, науке, искусстве. С чем же человек останется в своем «общественном бытии» без религии, семьи, государства, права, морали, науки, искусства? Почему бы в общественное бытие человеку не захватить с собой религию, семью и т.д.? Ведь сам Маркс настаивает: человек есть «индивидуальное общественное существо». Маркс намекает на «положительное» упразднение частной собственности и отчуждения, т.е. на созидательное: в процессе производства своей собственной жизни, люди придут к осознанию первичности социальной связи, преодолеют вещный фетишизм, путы частной собственности и утвердят такие общественные формы общежития, которые откроют большой простор для творческого осуществления их самостоятельной универсальной природы, как в отношении к природе, так и в отношении друг к другу; преобразуют социальную связь в человеческие узы. Мы тоже на это надеемся, полагая культуру как грядущую ступень истории. Остается отметить, что Маркс жил на лондонском меридиане и насмотрелся на ту свирепость, с какой кальвинисты отстаивают свою частную собственность. Ведь ее возращание, согласно протестантизму, – верное свидетельство богоизбранности. В России не было протестантского мотива накопления, поэтому и толкование частной собственности, например И. А. Ильиным, было намного иным. В России проблема отчуждения особо никого не занимала ни в философии, ни в жизни.

Итак, следует различать культуру в узком и широком смысле: культуру как положительную социальность, как меру развития и духовного возвышения людей и культуру как *ступень истории* постбуржуазного периода, как *креативно-антропогенную общественную формацию*. В рукописях к «Капиталу» К. Маркс далеко выходит за рамки экономических формаций, устремляя свой мысленный

---

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 117.

взор к такому жизнеустройству, когда люди станут развиваться в своих универсальных креативных определениях. На наш взгляд, именно вектор такого устремления, скорректированный духовно-нравственными ценностями отечественной культуры, составляет перспективу в развитии человекознания и обществознания.

***Тенденции перехода техногенной цивилизации к антропогенному обществу.*** XXI век станет по всей вероятности, переходом от техногенной цивилизации к культуре в процессе разрешения противоречий между:

- универсальной сущности человека и узкой стоимостной формой буржуазного производства;
- овещением социальной связи и человеческой формой этой связи;
- трудом материальным и духовным;
- стоимостной формой богатства и личностной формой богатства;
- прибылью как целью капиталистического производства и нравственными императивами человеческой общности;
- капиталом в его вещной форме и «человеческим капиталом»;
- объективной необходимостью кооперировать трудовые усилия народов в разделении труда в глобальном масштабе и эгоизмом развитых стран направить эту тенденцию на обогащение лишь «золотого миллиарда»;
- стандартами технорационалистического мышления с его инженерными схемами организации социальности и ценностным сознанием и др.

Изменится сама формация мышления. Тенденции культуры восстановят в правах *аксиологический синтез*, и мышление будет *разумным, социально интегральным, понимающим социум на основе социальной связи как человеческой общности*. В такой общности первичным становится отношение «человек – человек» по отношению «человек – профессия – техника». Родовая природа человека получит адекватное осознание. Какие тенденции современной социальной действительности служат основанием для перехода от вещной социальной связи к человеческой связи, от техногенной цивилизации – к культуре как ступени истории? В XXI веке существуют следующие новые тенденции, влияющие на мышление.

Во-первых, фактор *саморазоблачения* буржуазной техногенной цивилизации. В экономических отношениях постиндустриального общества первенство принадлежит уже не промышленному, а *финансовому* капиталу в *международном масштабе*, не продуктивной экономике, а «виртуальной», занятой манипуляцией

курсом валют, ценными бумагами, финансовыми пирамидами. «Новые буржуа возвращаются к старой спекулятивно-ростовщической формуле: Д – Д'», минуя цикл производства<sup>1</sup>. Благодаря электронным технологиям многомиллиардные массы валюты в секунды перемещаются в места с более высокой котировкой. «С этими целями в современном мире ежедневно пересекают национальные границы более 1, 5 млрд. долларов». Неэквивалентный обмен состоит и в «виртуальной ренте», связанной с «потребительским престижем»: одни и те же товары, продаваемые в престижных магазинах, стоят в несколько раз дороже, чем в обычных магазинах. В виртуальной экономике «около 80 % стоимости фирмы составляет ее репутация». Товар, созданный на Западе, стоит много выше аналогичного товара, сделанного на Востоке. Дело не в качестве товара, а в том, что «Запад выступает в качестве глобальной референтной группы, и его товары несут дополнительную стоимость символического характера, связанную с ложной идентификацией»<sup>2</sup>. Сначала не-Запад компрометируется как отсталое и непристижное пространство, а потом «с ним устраивают экономическую “игру на понижение”»<sup>3</sup>. Новый естественный отбор либералов глобализма, заключает А. С. Панарин, грозит «новой бестиализацией человечества. Зверем уже сегодня пахло. И дорогу зверству расчищает так называемый либерализм, призывающий не вмешиваться в действие механизмов естественного отбора. От принципа минимального государства либерализм постепенно пришел к принципу “минимальной” морали и культуры – они тоже не должны мешать естественному рыночному отбору»<sup>4</sup>.

Бегство от созидательного творчества, от культуры в язычески разнузданную чувственность, в культ гедонизма, отключки от нравственных императивов в экономике и политике, двойные стандарты в международном праве, откровенный цинизм в попрании суверенитета государств, отстаивающих свои национальные интересы и др., все это печать увядания, деградации. Нравственность, совесть не отменят никакие либеральные идеологемы.

Абсолютным пределом для капитала является *узость его экономической формы, сковывающей самодеятельность и самореализацию общественного человека*. Дж. Сорос, один из крупнейших финансистов, пишет: «Мы можем

---

<sup>1</sup> Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 475.

<sup>2</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 475 – 476.

<sup>3</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 477.

<sup>4</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 486 – 487.

выделить два вида ценностей: фундаментальные принципы, которых люди придерживаются независимо от последствий, и практическая целесообразность». «Пока капитализм остается победителем, стремление к деньгам перекрывает все другие общественные соображения». «Подлинные ценности невозможно измерить деньгами». Поэтому «между подлинными ценностями и рыночными ценностями существует пропасть. ... Подлинные ценности достойны уважения как таковые»<sup>1</sup>.

Стоимостная форма продукта будет и в обозримом будущем. Благодаря стоимости можно устанавливать *пропорции в обмене* товарами. Однако превращение стоимости в *самоцель* производства, сведение полноты жизни и труда к стоимостному индикатору есть та *уязвимая* пята капитала, через которую капитал будет подвергаться эрозии, размыванию. На первый план выйдет не абстрактный, а *конкретный* труд. Стоимость сохранится в качестве *учета трудовых затрат*, а не как цель производства. А это обстоятельство является важнейшим в преодолении овещнения и социального фетишизма. Производство прибыли как цель, оценка социальной эффективности усилий людей только в деньгах – это социальная редукция, враждебная культуре и исторически преходящая форма хозяйствования, своего рода смута в общественном сознании. Общественное богатство существует в трех формах – *натуральной, стоимостной и субъективно-личностной*. Труд, создающий реальное богатство (ценности для потребления и продуктивно-творческие силы человека) превратился в *средство* созидания *богатства вообще*, в созидание «сумасшедшей» (К. Маркс) формы богатства (финансовый капитал). Реальное богатство, оцененное рабочим временем, получает количественную – стоимостную оценку. Стоимостная форма богатства утвердилась как самоцель! Количественный параметр богатства взял верховенство над его качественным креативно антропологическим содержанием. Подобно тому как количественный принцип формальной демократии доминирует над качественным, который присущ самоуправлению и народовластию. Но ведь стоимостные показатели вполне можно использовать как инструмент, как средство для реализации *нравственных императивов* – измерять эффективность производства людьми собственной жизни *отношением производства к общественным потребностям, к целостному развитию индивидов, к реальным возможностям науки открывать глубинные закономерности «звездного мира»*. При таком критерии эффективности на первый план выйдет *не абстрактный, но*

<sup>1</sup> Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. М., 1999. С.85-86, 112, 228-229, 231.

*конкретный труд*, определяемый конкретными общими целями. Только конкретный труд может утвердиться как *самоцель в силу его креативности по отношению к человеку*. Тем самым изменится вся социальность, она обретет иные, ценностные критерии жизни и мышления.

Во-вторых, это факторы, создающие условия для *сужения социальной опоры буржуазной социальности и для роста числа сторонников, требующих «смены курса»*. В области *технологической* происходит революция, сущность которой заключается в передаче *интеллектуальных функций от работников техники*. Как *машинный* базис революционизировал сам процесс производства, резко увеличил производительность труда, скорость создания потребительных стоимостей в единицу времени и явился основой *новой экономической формы* – производства прибавочной стоимости, а через производство капитала модифицировал все общественные отношения, точно так же передача интеллектуальной функции технике привела к автоматизации, к созданию *информационно емких, научных технологий*, которые проникают во все сферы общества – в производственную, экономическую, социально-образовательную, управленческую и др. Компьютерные сети локального и планетарного масштаба расширяют горизонт сознания, повышают долю самостоятельности в получении и обработке информации, убыстряют духовный обмен, внедряют инновационный подход в решении проблем, обновляют набор мыслительных схем и интенсифицируют мыслительные процессы, повышают производительность мышления. Главное состоит в том, что информационно-коммуникативная продукция быстро становится достоянием большинства и ломает принцип капитала: собственность на такую продукцию подвергается весьма легкой атаке в виде изготовления ее дубликатов, будь то программное обеспечение, фильмы, песни и др.

С развитием информационной техники производственные и социальные процессы в определенном смысле становятся на «голову». Дело в том, что *идеальное содержание* общественных процессов, получив техническую основу для своего закрепления, совершенствования и обновления, обретает такое значение, которое оно ранее не имело. Идеальное содержание получает в информационной технике специальную разработку, совершенствование и прикладную форму для материализации. Роль идеального в опосредствовании процессов функционирования всех звеньев технических и социальных систем качественно возросла. Благодаря информационной технике идеальное превратилось в *предмет особой специальной разработки*, что ведет к быстрому обновлению

интеллектуального содержания технологических и социальных процессов, к необходимости обязательной переподготовки кадров, к непрерывному их образованию, к необходимости поэтапного осуществления высшего образования для всех работников общественного производства. *Идеальное содержание в сознании совокупного субъекта становится исходным началом, с которого запускаются реальные процессы жизнеобеспечения и жизнеустройства, процессы обработки природы и процессы в отношениях между людьми.* Сбывается мифологема Платона об «эйдосах» как о чистых формах-эталонах, организующих все сущее, по крайней мере, в социуме. Прарота идеализма заключается в понимании атрибутивной роли идеального в жизни индивидов, одаренных сознанием и волей. Уже с середины XX века индустриальные технологии вытесняются производством информационной, наукоемкой продукции, эмпирическая подготовка работников – подготовкой научно-теоретической, главным становятся не мускульные усилия работников, а скорость реализации знаний, самым ценным товаром – «ноу-хау», а ведущей отраслью – «банки данных». «Индустриальная система *техноцентрична*, постиндустриальная – *культуроцентрична*»<sup>1</sup>. Возросшая роль идеального, знаний выражается в высокой стоимостной оценке инновационных научно обоснованных технологий, в переходе к «экономике знаний», предполагающей и «человека знаний».

С ростом автоматизации производства на основе информационной техники работники все в большей мере, как предвидел К. Маркс, перестают быть непосредственными *технологическими агентами* производства, встают над ним в качестве *контролеров и регулировщиков* технологического процесса. Уменьшение занятости в материальном производстве ведет к изменению профессиональной структуры общества: происходит сокращение количества работников, занятых в сфере производства *средств жизни* и резко увеличивается количество работников в сферах *культурного воспроизводства людей* в социальной сфере общества (образование, наука, искусство, культурный досуг и др.). *Система образования уже сегодня определяет духовный, культурный, личностно-продуктивный и профессиональный потенциалы общества*; качество образования непосредственно влияет на эффективность экономики, социальную стабильность, престижность тех или иных профессий, степень внедрения инновационных технологий. С ростом влияния *человеческого капитала* увеличивается значение образования, подготовки

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 392.



специалистов. Опережающая роль образования, т. е. живого интеллекта по отношению к интеллекту опредмеченному, становится очевидной. Общеизвестным фактом является «возрастание роли человеческого капитала, который в развитых странах составляет 70 – 80 процентов национального богатства, что в свою очередь обуславливает интенсивное, опережающее развитие образования, как молодежи, так и взрослого населения»<sup>1</sup>.

Капитал в переводе с латинского означает «главный». В экономике под капиталом понимается определенное *экономическое отношение*, выраженное как *самовозрастающая стоимость* на основе производства при посредстве обращения: т. е. капитал понимается в сугубо *вещной форме*, за которой человеческое измерение скрыто. Человеческое содержание капитала после Маркса заново открыли специалисты по *культурной антропологии и этнологии*, исследуя образования социума в чистом виде на примере архаичных обществ, не знающих рыночных отношений<sup>2</sup>. Они ввели понятие *коллективного символического капитала* и доказали, что *собственно человеческие* связи образуют человеческий социум. Такой социум образуется на основе *духовной собственности людей*, – «тех ценностей, которые их объединяют без принуждения и которые они готовы сообща защищать»; коллективной памяти, деяний героев как образцов, а также габитуса как «способа согласования практик человека с заветами коллективной памяти, ставшими культурной нормой, с одной стороны, и коллективными целями и проектами – с другой»<sup>3</sup>. А. С. Панарин весьма точно определил символический капитал как «социально мобилизованную духовность, выступающую как инструмент людского социального сплочения»<sup>4</sup>, единения в *человеческую* общность, где люди начинают производить *как люди* – производить не просто цемент, сталь или прибыль, а культурно воспроизводить полноту своей жизни во всем богатстве человеческой субъективности и взаимных отношений. Интеллектуально емкие производства, виды продукции, системы управления обязывают к подготовке в массовом масштабе и «интеллектуально емких работников», для которых монополия на культуру, управление, образование станет нестерпимой, и такая монополия будет крошиться на кусочки. В нее будут

---

<sup>1</sup> Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года / Приказ Минобрнауки РФ от 11 февраля 2002 г. № 393.С. 2.

<sup>2</sup> Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001.

<sup>3</sup> Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке, С. 120 – 121.

<sup>4</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 119.

проникать могучие тенденции коллективов, регионов, стран с установками культура. Будет происходить медленное, но неуклонное преобразование *техногенного* основания общества в *антропогенное*: центр тяжести общественного производства сместится с производства средств жизни на социальное воспроизводство поколений. Противоречие между мотивом буржуазного производства и работниками с научно-теоретической, эстетической и правовой подготовкой разрешится в пользу труда, а не капитала. В конце концов, сработают религиозно-нравственные мотивации.

В-третьих, это *факторы развития, альтернативные* мотивам и стандартам буржуазной цивилизации Запада. В силу их значимости рассмотрим их подробнее. Запад дал науку и технику жизни, а Восток – мировые религии. На Западе верх взяли *искусственные* общности, возникшие из экономических, политико-правовых, из разного рода инженерно-умозрительных схем прогресса. Восток сохранил «естественные» общности, основанные на взаимных симпатиях, на религии, этнокультуре, традициях. С точки зрения евроцентризма, «естественные» общности есть архаика, тяготеющая к «закрытости», «отсталости», «тоталитаризму» и т.п. Но, оказывается, «отсталость» есть сохранение культовых святынь, способность к самоограничению и к альтернативным, нравственным, формам регуляции совместной жизни, что в совокупности составляет основной *человеческий* ресурс для перехода от технической цивилизации к культуре, от техногенного, «научно» организованного общества, к антропогенному.

Ю. М. Бородай дал сравнительный анализ, какие формы регуляции оказываются в современных условиях более *обнадеживающими*. Результаты его анализа принципиально важны. На протяжении десяти лет до мировой войны царская Россия прочно удерживала первое место в мире по темпам экономического роста. Курс П. А. Столыпина Ленин назвал «аграрным бонапартизмом», т.е. превращением самодержавия из сословной монархии в «общенародный патерналистский режим с опорой не на дворянство или финансовый капитал, а, прежде всего, на корпоративно объединенных отечественных промышленников и крепких консервативных крестьян»<sup>1</sup>. Самобытный путь агропромышленной модернизации России был прерван в 1917 году. Что было бы с Россией, если она завершила бы реформы Столыпина, гадать трудно, если исходить только из истории России. Но многое становится ясным из

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 382.

работы Бородай. Дело в том, что Бородай анализирует развитие Японии, которая *тоже начала свое обновление с «бонапартизма»* (революция Мейджи). Причем, его интересовали «те самобытные структуры дальневосточных “естественных общностей”, которые в небывало короткий срок, став технотронными, бросили дерзкий вызов Западу по самому важному пункту спора – эффективности массового производства». По самобытному пути модернизации уже после второй мировой войны пошли «новые индустриальные страны» (Тайвань, Сингапур, Южная Корея, Таиланд), сумевшие совместить «новейшие технологии с традиционными отношениями между людьми со всем набором своих старинных нравственно-культурных ценностей». В ходе этого торгово-промышленного соревнования, подчеркивает Бородай, решаются вопросы исторической важности: станет ли «Закат Европы» реальностью?; что окажется эффективней – «цивилизация или культура»? Под культурой Бородай понимает, следуя П. Флоренскому и А. Ф. Лосеву, универсальные практические и научные, гуманитарные и технологические знания, «органично спаянные в одну систему со своеобразными моральными ценностями, имеющими у каждого народа культурное происхождение». Культура без «нравственно-культурных “предрассудков”», замечает Бородай, превращается в чисто рациональную холодную цивилизацию, в «химерную антисистему» (Л.Н.Гумилев).

Главное в самобытной модернизации Японии то, что «космополитической цивилизации Япония сумела противопоставить принцип своей национальной культуры, используемой в процессе модернизации как решающий *экономический* фактор»<sup>1</sup>. Производственная модернизация в Японии началась с радикальной «черносотенной» революции 1868 года, которая привела к власти «самодержавие, *опирающееся на крестьян*». Вся земля стала собственностью крестьянских общин без выкупа. Самураи становились наемными офицерами, чиновниками, организаторами промышленности; та же участь постигла и аристократов. Японцы не проходили мануфактурной стадии, низводящей работника до полускотского состояния. Машину они получили готовой. Они решали иную задачу: освоить чужой технический результат и «встроить его в систему иной социальности – традиционных своих отношений». Чрезвычайно полезным, подчеркивает Бородай, оказался «сохраненный как общенародное качество *творческий навык* самодеятельного кустаря (крестьянина или ремесленника) – то, что вынужден был

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 383.

безжалостно искоренять у своих народов молодой западный капитализм»<sup>1</sup>. Бородай открывает «парадокс» для прогрессистов и российских западников. «Оказывается, что незатронутому иноземной цивилизацией первобытному кустарю – японскому или корейскому, таиландскому! – легче достичь той высокой разносторонней квалификации, какую сейчас требуют самые продуктивные сложные технологии. Гораздо легче им, чем западному “частичному рабочему”, прошедшему двух или трехвековую фабричную школу бессмысленного отупляющего труда». Почему же легче? Отметим особенности ремесленничества.

- Рост удельного веса ремесленничества и в современной России выражает *потребность людей в творческой самореализации*. Такая потребность порождена стандартизацией массового промышленного производства, безличностью и безличностностью его продуктов, их усредненным характером, создающим усредненных индивидов-кубиков. Такая потребность есть, далее, реакция на такое разделение труда, которое *разлагает целостность* деятельности и поражает индивида в самой его творческой основе. Разделение труда бывает по *предмету труда* (врач, инженер и т.п.) или по *составу способностей человека*, которые он реализует в самой трудовой деятельности; при этом за работником закрепляются репродуктивные функции (грузчик, работник на конвейере и т.п.). В первом случае целостность деятельности может *сохраняться*, во втором – нет.

- Деятельность ремесленника *целостная, менее подвержена отчуждению*, спекулятивным экономическим тенденциям рынка, продуктивная; в ней идеальное, целеполагание, замысел и его реализация не отделены друг от друга; она порождает продукт полухудожественного характера, который служит и для *личностного* культурного общения «ремесленник – потребитель». Такое общение выходит за рамки узко экономических связей и складывается по поводу обмена, взаимодополнения и взаимообогащения продуктивно-творческими силами индивидов. Тем самым ремесленная деятельность расширяет область глубинного общения. В деятельности ремесленника соединены личный труд, функции организации, управления, изучение спроса и др. Фигура ремесленника в городе подобна крестьянину на селе полнотой в реализации социально важных функций: производительно-продуктивных и идеально-проективных и т.п. Ремесленники – особая социальная группа с экзистенциальной полнотой бытия, могущая обновить образ жизни в городе.

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 384.

▪ Целостная деятельность порождает общение, свободное от соображений односторонней *утилитарности*. Ибо потребление продукта ремесленного труда актуализирует культурные компоненты в сознании потребителя – эстетический вкус, национальную память о традициях, социокультурную символику и др. Тем самым сравнительно целостное общение порождает и *целостность в сознании* как ремесленника, так и потребителя его продукта. Такой продукт уместно назвать *произведением*, а деятельность ремесленника отнести к «полухудожественной деятельности» (К. Маркс).

▪ Труд ремесленника вырастает всегда из традиций, соединяя их с инновациями. Транслируя традиции в обновленной форме, такой труд создает *культурно-продуктивную преемственность* поколений, актуализирует и закрепляет *национально-культурную идентичность* в сфере производства и общественного сознания, *расширяет область национально-культурных коммуникаций как внутри страны, так и между странами*.

▪ У ремесленника доминирует самодеятельность, моделирование новых вариантов, новых схем продуцирования, а не деятельность по заранее установленному *внешнему масштабу, равнодушному к индивидуальному своеобразию личности*, как это имеет место на больших предприятиях. Именно *самодеятельность сообщает конкретную креативность труду ремесленника*. Самодеятельность формирует творческие способности потому, что она есть, свободная деятельность, изменяющая сами схемы деятельности; развивает самоопределение, необходимое для творческого акта и переводит самоопределение в объективно выраженный процесс, содействует общению, просторному для самореализации человека как субъекта. *Креативно-антропологический аспект* такой деятельности состоит в *развитии продуктивно-творческих сил человека в их целостности* – мышления, продуктивного воображения, эстетического созерцания и др. продуктивных профессиональных способностей.

▪ Поскольку предметом самодеятельности являются способы человеческой же деятельности, то субъект не теряет себя в предмете, не отчуждается от себя в актах самодеятельности. За внешним отношением к предмету он усматривает внутреннее отношение к *человеческим продуктивно-творческим силам, которые запечатлены в предмете*. В самодеятельности отношение к опредмеченной деятельности подчинено отношению субъекта к самому себе, и живой труд господствует над опредмеченным. В отличие от деятельности по заранее

установленному внешнему масштабу самодеятельность альтернативна косности; она – адекватная форма самореализации личности в творческом процессе.

▪ В самодеятельности происходит практическое закрепление способности личности к *самоопределению*. Эта способность – генетически исходная основа *субъектности*, *субъектных* качеств личности – *самоорганизации*, *самоуправления* и *нормотворчества*; в целом, *самостоятельность* личности, которая сама избирает варианты действия и поэтому сама несет ответственность.

Тем самым ремесленничество как социальный институт крепит традиционное *общество самодеятельностью «снизу»*. Не случайно, в средневековых городах, основой которых был цех ремесленников (община в городе), процветала *конкретная* форма демократии – *демократия личного участия* (самоуправление) в отличие от современной *формальной* – представительной демократии, где избранныкам нет дела до электората. Любопытно, что фабрикантами становились, отмечает Бородай, не местные мастера, а «чужаки-переселенцы, ничем не связанные с местным цехом ремесленников», «с традициями данной страны вообще».

▪ Наконец, современный ремесленник может соединять в своей продуктивной деятельности основы науки и дизайна, национальные традиции, символику и инновации, разнообразя формы творческой самореализации. Высшее или среднее профессиональное образование, художественная подготовка и т.п. не инородны ремесленничеству.

В целом, ремесленничество есть социальный институт, включающий в себя определенную духовно-ценностную доминанту, национальные традиции, креативно-антропологическое и социокультурное измерения, продуктивную деятельность, экономические формы и нормативно оформленные процедуры функционирования.

Вернемся к Японии. Помимо технической квалификации не менее важным экономическим фактором, продолжает Бородай, оказывается сохранение в рамках естественных общностей «добросовестное – нравственное отношение человека к своему делу, а также вековые навыки самоуправления. Подчеркнем: *самоуправления*, а не демократии». В демократии реализуется принцип: один человек – один голос, т. е. атомарность, раздробленность. В системе общинного самоуправления выслушивают всех, но более веский голос принадлежит более

опытному в деле. Здесь вопрос решается качеством, а не количеством. «Это *патерналистский* – традиционно *семейный* принцип выработки решений»<sup>1</sup>.

Японцы начали строить свою промышленность в конце XIX века, используя не дешевый, а *дорогой* труд. У них не было обезземеливания крестьян. Их не сгоняли с земли как в «цивилизованной» Англии. Крестьян пришлось заманивать в город, как в прошлом, так и в современных условиях. Привлекать пришлось особой *мотивацией труда, возможностью проявления творческих потенций*. Дело в том, пишет Бородай, что японцы «отвергли» западную систему «научной организации труда» американского инженера Ф. У. Тейлора и *внесли в индустрию традиции деревни!* Вот что пишет японский автор книги по японскому менеджменту: «Доминирующей предпринимательской стратегией возникающего современного бизнеса стала не *специализация, а универсализация*. ...Эта усиленная универсализация означала, что *труд* на японских верфях и фабриках не мог быть *ни стандартизирован, ни специализирован*. Ф. Тейлор, отец научной организации труда, подчеркивал особую важность для рациональной организации труда отдельной ”задачи” – “специализированной работы”. Однако в Японии понятие “специализированной задачи” не могло стать целью управления: вместо этого центром внимания был сделан сам рабочий. Другими словами, управление было нацелено не на “руководство работами”, а на поддержание стабильности персонала и *высоких личностных качеств* высококвалифицированных разносторонних рабочих». Из такой установки хозяйствования, замечает Бородай, вытекали такие следствия как отказ от жестких систем контроля за исполнителями, от строгой регламентации и мелочной бюрократической опеки, пожизненный найм с неформальными полусемейными отношениями внутри предприятий, складывающихся по типу традиционно-общинных. «По существу это *деревенские* отношения, перенесенные не подвергшимися люмпенизации крестьянами на городскую индустриальную почву. Главное в этих отношениях – *живые навыки общинного самоуправления и нравственно-творческое отношение к общему делу* (курсив наш – С. Г.). В Японии не город переламывал в пыль и развращал деревню, но, напротив, деревня перенесла свои обычаи и законы в город»<sup>2</sup>.

Обратимся к японской деревне. Бородай цитирует автора книги об особенностях деревни в Японии: «В деревне сами крестьяне поддерживали в порядке общие дороги и проводили ирригационные работы, следили за

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 386.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 388.

соблюдением порядка на своей территории, за использованием земли, проводили в силу решения правовых органов, улаживали споры, а в случае мелких преступлений *сами выносили приговор и налагали наказание*, ... отвечали всем миром за преступление, совершенное любым из членов общины, заключали контракты, привлекали к суду и отвечали перед судом. ... Небывалая степень самоуправления, возникшая после устранения военно-помещичьей администрации (революция Мейджи. – Ю. Б.) принесла стране беспрецедентный уровень народного благосостояния и социальной справедливости. ... Новые лидеры Японии получили поддержку нации – несмотря на то, что потребовали от нее ни много, ни мало, как за одно поколение превратиться в индустриальное общество.... Новые лидеры Японии нашли решение проблемы в переводе этих целей на традиционный язык лояльности и долга. Это был язык *патерналистской семейной этики*, выражающей неотъемлемые идеалы почти всех японцев, ... правительство поддерживало их через систему образования, военную подготовку и средства массовой информации. ... Во многих странах промышленность подорвала крестьянскую деревню и рассеяла ее население или сильно ослабила его солидарность, создав глубокие классовые деления. Ничего из этого не произошло в Японии». Здесь, напротив, деревенские отношения переносились в город, что «стимулировало деятельность деловых фирм, организованных по принципу большой семьи»<sup>1</sup>.

Инженер Ф. У. Тейлор к человеческим отношениям на производстве подошел по-инженерному, с позиций естествознания: он уподобил работника со свободой воли вещи без такой свободы. Он утверждал, что разработанные им принципы «могут быть с равным успехом приложены ко всем решительно видам социальной деятельности»<sup>2</sup>. Отсюда следовала жесткая регламентация на производстве, которая затем была перенесена и на управление не только крупными предприятиями, но и регионами страны, государством в целом. Сработал гипноз «науки». Почему же японцы не последовали тейлоризму? Потому, что сохранили чувство этно-национальной общности, чувство полноты человеческих проявлений, избегнув тем самым того *отчуждения*, которое захватило экономику и иные сферы жизни Запада. *Национальное единение пересилило классовый антагонизм, моральная солидарность взяла верх над эгоизмом классов*. Оказывается

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 388.

<sup>2</sup> Тейлор Ф. У. Научная организация труда. М., 1925. С. 4.



верховенство нравственных императивов над экономическими соображениями (прибылью, «законом» стоимости) вполне *возможно*. Все зависит не от форм собственности, а от самих людей. Маркс настаивал на классовом подходе потому, что он значительную часть жизни провел в «пекле» капитализма, в Великобритании. Почему же в России, где нет традиций протестантской этики, оправдывавшей ужасы первоначального накопления, обязательно надо держаться верховенства классового подхода? К марксизму следует тоже применять культурно-исторический подход.

Вектор развития Японии, возможно, дает ответ, *что было бы с Россией, если не был бы прерван путь ее самобытной аграрно-промышленной модернизации в 1917 году*. Большевики (1917-1937 гг.) захватили органы государственной власти в центре и в регионах страны. Они не понимали своеобразия национальной исторической России, отрицали религию народа, его традиции, уклад жизни в деревне, ту полноту жизни, которая выростала из *естественной общности* людей, смеялись над нравственностью, проверенной веками, глумились над историей царской России; они уверовали в евангелие от Маркса и насаждали неистово «тейлоризм» в деревне, не говоря уже о городе. Они сломали «хребет» народного духа – православную веру и культуру. Словом, они были *отчуждены* от собственного народа и как идейные «чужаки» стали насиловать народную общность, пока сами не погибли в 1937 году. Судьба большевизма поучительна. Реформы в современной России нам пока представляются как продолжение радикального западничества, как необольшевизм, только с обратным, буржуазным, знаком. Но эта волна радикального западничества скоро схлынет: из-за своей радикальности она быстро обнажает нелепость заимствований стандартов жизни Запада, ведет к прозрению все большего круга людей, побуждает к синтезу культурных традиций России с технологией обновления техносферы, рождает в культуре, в студенческой среде мощную патриотическую установку: «пора возвращаться Домой, на Родину». Есть основание полагать, что появятся духовно лучшие люди, и они направят Россию на самобытный путь так же, как это осуществил в культуре наш национальный спаситель А. С. Пушкин.

Поучителен экскурс Бородай в современную экономику. Уже на ранних стадиях индустрии у тейлоризма обнаружился «серьезный изъян». Частичный работник сохраняет какую-то степень собственного творческого потенциала, и в системе жесткой регламентации он направляет свою смекалку «на подрыв отупляющей монотонности». Бородай цитирует признание Тейлора: «сознательно

медленная работа с целью недопроизводства полной дневной выработки ... представляет собой почти повсеместное явление в промышленности, ... представляет собой самое большое несчастье». Еще хуже – брак от равнодушия к частичной работе<sup>1</sup>. Американцы стали просить японских менеджеров помочь избавиться от изъянов тейлоризма на производстве. Японцы консультируют: чтобы снизить процент брака, надо «не ужесточать, а отменить систему громоздкого и унижающего человека контроля. Главное – улучшение социального климата на американском предприятии, замена строго регламентированных нормативов добросовестным отношением к делу, основанным на неформальных доброжелательных отношениях внутри коллектива». В Америке японские консультанты очень стараются, но у них там «не получается ничего путного». Ибо на Западе, отметил еще Маркс, типична «абстрактность коллектива, у членов которого нет ничего общего, кроме разве языка»<sup>2</sup>. Оказывается, что внедрение новейших технологий, основанных не на контроле, а на добросовестности исполнителя, требует реорганизации предприятий по типу «естественной общности». Такая реорганизация, пишет Бородай, хорошо получается в Сингапуре и Таиланде, в Южной Корее и на Тайване, а в США плохо – хуже, чем в ФРГ. Почему? «Потому что в странах с давними протестантскими капиталистическими традициями “подпорчен” человеческий “материал”? Растерт в атомарную пыль, истрачен на становление машинной системы поточного массового производства ширпотреба»<sup>3</sup>.

В Японии брака и халтуры намного меньше, чем в США. Японцы последовательно наращивают «объем *общеобразовательной* подготовки» молодой смены, затем выпускника учебного заведения принимают в «общину-фирму» не на срок, а «*пожизненно*» и проводят его по возможности «через все производственные структуры, циклы и даже должности, чтобы он на собственном опыте хорошо усвоил план и общий “научный” замысел дела – чтобы любую работу в своей фирме он смог выполнить с творческим интересом, *осмысленно*, отнюдь не только ради зарплаты». В период послевоенной инфляции зарплата стала мало зависеть от характера выполняемой работы, она была ориентирована на соответствие «тому прожиточному минимуму, который позволял рабочему содержать семью, и это усилило мотив рабочего самоуправления». Японию сами японцы называют

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 390.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. I. С. 479.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 391 – 392.

«капиталистической страной без капиталистов, ибо владельцами крупного бизнеса часто являются сами предприятия». Как это понимать: «капитализм без капиталистов»? Может это «социализм»? Трафаретные «измы», размышляет Бородай, здесь не подходят, На Западе свободное предпринимательство перерастает в «организованный капитализм», со все более жестким госрегулированием, а абстрактная демократия с трескучей «борьбой за права» – в тоталитаризм. «Но *традиционный патернализм* – вовсе не *тоталитарная диктатура*, а *общинно-корпоративное самоуправление* – не демократия». Язык не поворачивается, признается Бородай, квалифицировать «общественный строй, сохраняющий ценности и структуры своей “естественной общности”», западными терминами «капитализм», «социализм» и др. «Я думаю, что Япония – это традиционное общество, самобытным путем осуществившее агропромышленную модернизацию»<sup>1</sup>.

Постиндустриальный вектор производства – переход от «экономики заводских труб» к созиданию «наукоемкой продукции», главной составляющей которой являются не «материальные ресурсы, но «быстрая утилизация творческих интеллектуальных усилий», «ноу-хау». Культуроцентричность такого вектора означает, что главным элементом производительных сил становятся «*морально-духовные* качества универсальных производителей (подобных архаичному кустарю-художнику), способных к творческой солидарной работе с интеллектуальными усилиями и нравственной ответственностью без жестких систем контроля над их деятельностью. Морально-духовный фактор в новой системе выдвигается на первый план, становясь ведущим *экономическим* фактором. Материальные предпосылки развития, при всей их важности, отступают в постиндустриальной системе на второй план»<sup>2</sup>. В этом проявляются тенденции культуры как новой ступени истории.

Фактически Бородай ясно раскрывает переход от техногенного общества к антропогенному. Термин же «постиндустриальный» неопределенный, он указывает смену во времени, а не *качественную* определенность. Японская альтернатива англоязычному Западу, как видно, содержит такие параметры как «естественная общность», «общинное самоуправление», «патернализм», «нравственно-культурные святыни», духовно-нравственная регуляция», «моральная

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 390 – 391.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 392 – 393.

солидарность», «универсальность», т.е. весь букет «архаики», «закрытого общества» вопреки «демократии», «открытому обществу». К «закрытому обществу» близки Япония, Корея, Малайзия, Индонезия, Таиланд. Англоязычные страны – образцы «открытости». Как оценивают эксперты перспективы этих разного рода обществ? Бородай цитирует важный документ «Глобальные перспективы деловой активности», подготовленный Международным институтом развития управления и Мировым экономическим форумом на основе опроса свыше 1500 бизнесменов из 22-х стран: «В то время как англоязычные страны и большая часть стран континентальной Европы подвержены тенденции к замедлению экономического развития, лидеры мирового бизнеса устремили свои интересы в Германию, Японию и новые индустриальные страны (Корею, Таиланд, Малайзию, Индонезию). ... Англоязычные страны – Австралия, Канада, Великобритания, США – возглавили список стран с наибольшей тенденцией к рецессии. Германия здесь идет на последнем месте. Критериями оценки конкурентоспособности при данном исследовании были качество рабочей силы, качество продукции, рыночная ориентация и уровень нового поколения бизнесменов. Менеджеры поставили на первое место квалификацию труда и трудовую мотивацию. ... В Японии самая высокая мотивация к труду»<sup>1</sup>.

Западные стандарты *техногенного характера*, ориентирующие на технику жизни, *терпят крах перед тенденциями культуры* как новой ступени истории. Срабатывает открытая Бородаем «*привилегия отсталости*». Культура антропогенна и креативно антропологична. То, что с позиций англоязычного Запада кажется архаикой, в нынешних переходных условиях к культуре становится *выигрышным*. Япония и вслед за ней «южно-азиатские тигры» от экономики теснят США на беговой дорожке новейших технологий. Россия, отмечает Бородай, несмотря на свою скоротечную лагерную индустриализацию, «в гораздо большей мере, чем Запад, сохранила в сознании большинства населения свои самобытные духовно-нравственные архетипы», а также «еще достаточно большой потенциал аскезы – готовности к жертвам и сверхусилиям ради идеи». Последнее станет фактором «решающей важности, как только будет преодолен острейший *духовный кризис* – кризис идентичности, поиска новых сверхиндивидуальных целей»<sup>2</sup>.

Кризис идентичности – это «резкая девальвация всех присущих данной культуре общезначимых сверхличностных идеалов, что ведет к массовому

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 401 – 402.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 393.

психическому дискомфорту, чревату иррациональными деструктивными срывами»<sup>1</sup>. Такой кризис подобен деперсонализации личности. Ибо личность теряет свое «сверх-Я», то самое ценное, во что она верит, чем руководствуется на жизненном пути, с чем соизмеряет свой выбор в важных вопросах жизни, чему готово служить добровольно и свободно, вплоть до самоотверженности. Без «сверх-Я» остается одно эмпирическое «Я», наполняемое всякий раз изменчивым повседневным событийным материалом. Теряется главное – критерии самоопределения, выбора, оценки и должного; теряются субъектные качества, самостоятельность. Так индивиды превращаются в «существователей» (Гоголь), но без духовной сущности. Как же народ России докатился до такого опаснейшего состояния? Благодаря секулярному (отсекающему) большевистскому яду – материализму, воинствующему атеизму и безнациональному интернационализму; последний не следует путать с дружбой народов, ибо безнациональных народов как и дружбы между такими народами, история не знает. Дело в том, что этнокультуры всех народов корнями уходят в *культ, в религию, в абсолют, совершенный по качеству*. Именно этнокультуры несут на себе «родимое пятно» – дух совершенства. Нравственность, как убеждает цитируемое нами исследование Бородай, стала возможной благодаря «тотему», Богу. То, что трансцендентно для научного мышления, то имманентно для веры и верования; цвет «трансцендентен» для опыта уха, но имманентен для опыта глаза. Человеческая субъективность, редуцированная до *логики* мышления, закрепленная фабрично-заводскими технологиями и ставшая самодовольной, стала однородным мерилom там, где востребованы *иные* оптики духа. Так стали практиковаться *инженерные схемы социальности* с клеймом «научности», будь то «научный социализм», «научная организация труда», «научное мировоззрение». Между тем нравственность, как и религия, ненаучна, у той и другой – *иная* духовная *модальность*. Причем, более важная для жизни, чем «рацио». Наши предшественники строили с 1917 года общество научно; полнота жизни не вмещалась в рациональные, материалистические, атеистические и этнонигилистические схемы. Схемы изменили, внесли параметры монетаризма, либерализма, демократии, цивилизации. Жизнь стала еще более невыносимой в нравственном отношении. Следовательно, полнота народной жизни первична. Не человек для субботы, а суббота для человека. Для приятия полноты жизни

---

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 394.

адекватен целостный духовный акт, в который входит и научный компонент. Первичным же для культуры всегда остается *религиозно-культовая нравственность с ее потенцией духовного возрастания народа*, а не рационально-политизированная идеология. Гражданское общество Запада выросло в условиях классового антагонизма. Чтобы люди не «пожрали» друг друга (человек человеку – волк), кулачное право было заменено правовыми процедурами. Человек стал юридическим лицом. Чем больше возрастали правовые регуляторы, тем меньше оставалось пространства для нравственной регуляции. Свобода совести как юридический принцип к началу XXI века настолько гуманизировали в рамках «толерантности», «прав человека» и «политкорректности», что свобода совести вырождается в свободу от совести. А в бессовестном обществе сразу возрастает принудительная регуляция (административно-правовая) вплоть до тоталитаризма – всеохватной регламентации мышления, поведения, потребления. Следует пересмотреть в условиях России понятия, ставшие аксиомами на Западе, в частности понятие гражданского общества. Как историко-генетически *кооперация была и остается первичной* в экономических отношениях, так и исторически *первична соборность*, т.е. свободная, добровольная духовная солидарность людей вокруг коренных ценностей религиозно-нравственного порядка. Как кооперация является всеобщим социальным лоном для всех дальнейших экономических форм (люди существа общественные и работают друг на друга, чтобы они не мнили про себя), так и *соборность есть первичная духовная основа для всех последующих социальных форм – экономических, юридических и политических*. И. А. Ильин всесторонне обосновал соотношение нравственности и права: первое составляет основу второго; добровольная лояльность, законопослушание граждан возможны в условиях нравственно приемлемого законодательства и политического курса государства<sup>1</sup>. «Недоразвитость правосознания, – метко замечает Бородай, – не порок, если это свидетельствует о том, что в данном сообществе основным регулятором человеческих отношений пока еще остается совесть»<sup>2</sup>. Гражданское общество в России производно от соборности, но не наоборот. При таком условии в гражданском обществе и государстве сохраняются *«естественные общности»* – семья, религиозные объединения, конфессии, этническая совместимость,

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т.4.; Ильин И. А. О сущности правосознания. М., 1994.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 399.

полиэтническая национальная гармония, дружеские узы, разнообразные культурные объединения единомышленников и т.п. Кризис идентичности есть всегда духовный кризис. Кризис есть суд, который творится полнотой жизни народа, такой суд обнажает несостоятельность прежних ценностей. Выход из такого кризиса России следует искать на пути *первичности религиозно-нравственных, духовных начал, проектирующих иную социальную связь*. Все остальное приложится – и духовная солидарность, и Большой Проект, и Большое общее дело, и гражданское общество. Достаточно на первом этапе руководству страны заявить в обращении к народу ясно и твердо о *духовно-нравственных принципах* политики страны. Превращение «зоологии» в «историю», животного в человека состоялось с появлением *самоограничения ради должного*. Так возникли нравственность, совесть, свобода воли, творческое воображение, культура. Следовательно, возрастание *человеческого* в человеке состоит в возрастании именно этих начал, в повышении статуса *идеального* над реальным, совести над инстинктом, *духа* над природой, *культуры* над техникой жизни. Мировые религии прямо и мудро воспитывают к *аскезе ради должного, высшего и совершенного*. «Участь вещей, – утверждал А. С. Панарин, – не в них самих, не в природных, социальных и иных “детерминантах”, а только в самом духе, ибо лишь ему дана высокая участь открывать *иначе возможное* там, где все представляется заданным и безальтернативным»<sup>1</sup>. Ибо дух есть знающее себя *совершенство*, он в самом себе содержит критерии достойного и недостойного, и эти критерии для него самоочевидны. Если для России «не состоятельна» первичность религиозно-нравственного начала, то сама Россия станет не состоятельной в XXI веке.

Итак, на примере Японии как традиционного общества, к которому тяготеет и Россия, мы попытались раскрыть тенденции, которые *альтернативны технической цивилизации* и подтверждают нашу гипотезу о культуре (дело не в названии) как грядущей исторической ступени. Япония нами взята потому, что жизнетворческие устремления этого традиционного общества *присущи во многом и России*. Нашу гипотезу подтверждают результаты исследований А. С. Панарина, изложенные им в цикле фундаментальных работ, посвященных анализу ведущих тенденций мирового развития. Прочитируем окончание одной из таких работ. «Мы реабилитируем всех отверженных и неадаптированных, потому что нам открылся парадокс прогресса: он питается энергиями, которые сам генерировать не

<sup>1</sup> Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире, С. 488.

в состоянии и вынужден заимствовать у людей “вчерашнего дня”. Мы знаем: настоящий рабочий, сохранивший трудолюбие, прилежание и усердие, – это тип, не успевший расстаться со старыми ремесленно-крестьянскими архетипами, питающими его архаическую привязанность к труду. Мы уверены: настоящая творческая личность, способная что-то сделать в науке и культуре, – это тип, сохранивший архаическую способность воспламеняться, бескорыстно усердствовать, тянуться к высшему. Иные, “истинно современные” и эмансипированные, типы ни к чему подобному уже не способны. Поэтому они тянут эпоху от индустриального общества к такому постиндустриальному, которое поразительно напоминает военно-феодальную или спекулятивно-ростовщическую формацию далекого прошлого с соответствующей им грабительской моралью. Тайна истинного постиндустриализма, – заключает он – в сохранении “архаической” пассионарности морально-религиозного типа. Без такого архаизма современность рискует соскользнуть в варварство и даже дикость. Может быть, замечательный архаизм Православия является шансом человечества – одной из гарантий того, что творческий цивилизационный постиндустриализм еще может быть спасен в наступающем глобальном мире»<sup>1</sup>. Ценностное вдохновение не остуженных сердцем людей возможно в локусах человеческой общности.

А. С. Панарин выстраивает такой ряд: дикость – варварство – цивилизация – истинный постиндустриализм. Термин «постиндустриализм» крайне неопределенный. Ф. Энгельс членил историю в форме «дикость – варварство – цивилизация». Вслед за Марксом, Энгельсом, Панариным и многие другие авторы ясно осознают, что техническая цивилизация есть марка исторического автомобиля, устаревшая в социальном, нравственном и в иных важных отношениях. Назрела теоретическая и практическая необходимость категориально оформить постиндустриальную, *постбуржуазную, постэкономическую* ступень истории. Эту ступень мы и оцениваем как культуру в широком смысле этого слова. В узком значении культура как положительная социальность, существующая в одном и том же обществе наряду с антикультурой и иными деструктивными социальными образованиями, сохранила на протяжении тысячелетий *креативно-антропологическое* содержание и *универсальность* человека. Исходя из такого содержания, мы полагаем, что культура в широком смысле слова может быть искомой категорией для обозначения грядущего исторического периода. У России

<sup>1</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 492 – 493.



есть «привилегия отсталости» в области техники жизни, но у нее есть еще и привилегия национальной культуры. Следует отправить в утиль «морально» устаревшую технику и начать созидать самую передовую техносферу, о чем обоснованно пишут авторы, раскрывая нереализованные в советский период секретные технологии<sup>1</sup>. Целесообразно в корне поменять сам менеджмент, базируя его не на заемных схемах англоязычного Запада, а на мотивах традиционных «естественных общностей» – на *человеческой универсальности и креативности, на высоких духовно-нравственных личностных качествах работников, на нравственной солидарности персонала, на родственной России культуре патернализма, общинного самоуправления, на патриотическом векторе хозяйствования*. Любовное созидание Отечества есть составная часть цветения человечества. Тенденциям культуры соответствует всеобщее высшее образование, интегральное социальное мышление на основе целостного акта, в котором религиозные, нравственные, эстетические, логические компоненты сливаются в цельный дух, позволяющий созерцать за эмпирией объективно лучшие, совершенные содержания и побуждающий восходить к высшему и человекотворческому. У России есть все необходимое, чтобы начать играть в глобальном мире по своим правилам, привлекая ими на свою сторону все новых союзников и соратников и вытесняя социал-дарвинистские правила англоязычного Запада на мировой сцене истории. «Однополярный мир», «открытое общество», «либерализм», «свободный рынок» – все эти элементы одной *легенды*, запущенной для простаков силами американоцентризма. Эта легенда разоблачена самой практикой за последние десять лет, она противоречит индикаторам и социально-гуманитарной науке, и праву, и политологии, и нравственным императивам, не говоря уже о национальных интересах народов-изгоев и религиозным чаяниям миллиардов людей. Нужна политическая воля, сильная в добре, а не во зле, чтобы начать обновление социальной связи на планете согласно тенденциям культуры, велениям человеческой общности. И субъекты такой политики и таких преобразований обязательно появятся.

**Объективные основы инновационного стиля жизни и ускорения социокультурной динамики.** К таким основам следует отнести технологию, меновые отношения капиталистического производства и растущий удельный вес

---

<sup>1</sup> См.: Калашников М., Кугушев С. Третий проект. Спецназ Всевышнего: Книга – расследование. М., 2006.

человеческих индикаторов производства, особенно самодеятельности, соревнования и самообновления людьми своей субъективности.

1. Темпы обновления материальной техники претерпят в XXI веке резкое ускорение. Развитие техники определяется той *технологической функцией, которая ей передается от работника*. Инструменту была передана функция *непосредственного воздействия* на предмет труда. За работником закрепились функции движения и управления инструментом. Инструментальный этап техники был основным в период докапиталистического производства. Это производство имело *субъективное строение*, так как главной фигурой в нем оставался ремесленник или работник мануфактуры (т. е. тот же средневековый ремесленник, ставший односторонним, прикованным к той или иной операции). Машине были переданы *функции движения* (двигатель) и *управления инструментом* (рабочий орган машины). *Машины стали технологическим базисом капиталистического производства*. За работником осталась функция управления машиной. Производство получило объективное строение, ибо главным стала машина. Разделение труда между работниками сменилось разделением технологических функций между машинами. Наконец, автомату передается *функция управления машиной*. Работник теперь выключается из производства как *непосредственный технологический агент*. Он становится рядом с ним как его контролер и регулировщик. С середины XX века автоматизированное производство начинает захватывать один сектор производства за другим. Передача функции управления машиной означает *революции* в развитии техники, ибо ей впервые передается *интеллектуальная функция*. Благодаря созданию компьютера эта функция усовершенствуется с поразительной скоростью. Человечество медленно входит на порог технологического скачка: подобно тому, как двигатель внутреннего сгорания революционизировал технологический базис общества и привел к машинному производству, к качественному обновлению сфер общества, так и автоматизация, компьютерная техника уже порождают качественные изменения в этих сферах. Передача технике интеллектуальной функции будет *интенсифицировать* и убыстрять процессы в сферах научной, образовательной, производственной, экономической, социальной и политической.

2. Благодаря созданию интеллектуально емкой техники наука получила адекватный себе технологический базис для реализации научных разработок и превратилась в ведущий *идеальный* компонент производства. Теперь техника проектируется не под давлением эмпирических обстоятельств, а планомерно

создается на основе закономерностей, которые вообще не даны в обыденном опыте (полупроводники, лазеры и др.). Наука как разновидность духовного производства превратилась в ведущий фактор общественного труда. Поскольку уровень развития техники связан с передачей ей продуктивно-творческих сил человека, а в такой «трансплантации» нет предела, то темпы обновления техники неминуемо будут убыстряться по мере *антропологизации техники*, т. е. передачи ей от человека функций сенсорных и др. «Онаученная», интеллектуально емкая техника предполагает и «онаученного» работника, что обязывает работников, систему высшего образования к *опережающей* интеллектуальной подготовке и к высшему образованию.

3. Развитие техники имеет свои закономерности. Но *побудительным конечным мотивом к ее развитию является общественная форма* производства. Капиталистическое же производство содержит стимул *выхода за пределы достигнутого*. Такой стимул заключен в формуле  $T - D - T'$ . Капитал есть *самовозрастающая* стоимость на основе производства и при посредстве обращения. Прибавочная стоимость может производиться или экстенсивно благодаря увеличению прибавочного продукта, или интенсивно (когда рынки сбыта поделены) путем *обновления* продукта для создания *новых потребностей* в нем и тем самым путем создания *новых секторов* рынка и путем убыстрения обращения. Убыстряя свой оборот, капитал *повышает* скорость *социального обмена*, процессов *коммуникации*. Обновляя продукт для завоевания рынка, капитал тем самым *обновляет* потребности, чувства, наслаждения, т. е обновляет психические процессы. Ставка на скорость внедрения научных разработок (инновационный процесс) ради прибыли резко *интенсифицирует интеллектуальные* процессы в науке и в структурах организационного и управленческого сопровождения инноваций, и такая интенсификация неизбежно превращается в общегражданское состояние.

4. Скорость обращения капитала требует адекватного *коммуникативного* обеспечения: экономическое пространство покрывается сетью железнодорожных, транспортных, авиационных и информационных путей, которые постоянно *оптимизируются* ради быстроты коммуникаций. Не только скорость внедрения новых разработок, но и обновление продукта побуждают к повышению продуктивности мышления – к созданию общеинтересного нового продукта, который бы производился оптимально во времени с должной скоростью операций технических систем при минимальных затратах. Так капитал в погоне за

прибылью на основе обновления техносистем и убыстрения своего обращения резко повышает *плотность социального пространства и времени*: ибо увеличивается количество интеллектуальных, производственных и иных общественно значимых операций на единицу пространства и в единицу времени. *В условиях капиталистического производства в большинстве стран производство в мировом масштабе переходит с необходимостью на интенсивный путь развития в форме перманентных инновационных процессов.* Конкуренция обязывает.

5. Для успешного обслуживания инновационных процессов в сфере производства и обмена необходимо обновление *социальных технологий* в области управления людьми и социальными институтами, а такое обновление превращается в необходимый профессиональный компонент всего персонала.

6. Выше мы рассматривали капитал в его опредмеченной форме – как обращение товаров и денег. Однако за вещной оболочкой капитала скрывается его *субъективная субстанция – труд*. Капитал есть накопленный труд, и сам по себе он не имеет иного субстрата. А труд есть реализация *способностей и умений*. Самовозрастание капитала означает в итоге самовозрастание живого труда, увеличение его количества и *обновление его качества – способностей и умений, потребностей и чувств*, хотя и в противоречий форме.

За формулой  $D - T - D'$  скрывается схема воспроизводства и обновления субъектов труда – схема расширенного воспроизводства продуктивно-творческих сил человека: *«продуктивно-творческие силы – их воплощения – прирост и обновление этих сил»*. Следовательно, конкуренция капиталов есть в итоге *соревнование субъектов труда по поводу оптимальной реализации своих способностей и умений, а обновление капитала – обновление этих способностей и умений. Тенденция капитала – выход за пределы достигнутого – означает и выход субъектов за пределы уже реализованных возможностей и потенций к новым возможностям и смыслам. Так мы выходим на сугубо антропологический аспект капитала.* Как же осуществляется отмеченный нами креативно-человеческий аспект капитала? Возникают и более важные вопросы относительно *будущего*: если схема  $D - T - D'$  перестанет быть мотивом производства, то как быть с социальной динамикой?; есть ли в реальных человеческих потенциях на длительную перспективу нечто *более сильное, побуждающее* людей к социальной динамике в большей мере, *имманентно и человеческим образом*? Если отвлечься от стоимостной формы и взять креативность человека саму по себе, в чистом виде,

то она предстанет как *самодеятельность и соревнование* между людьми. В этих потенциях заключен, на наш взгляд, ответ на поставленные вопросы.

***Субъективные основы ускорения социокультурной динамики и инновационного стиля жизни.*** Деятельность направлена на изменение *внешнего предмета* и может быть несвободной, вынужденной внешними мотивами. В самодеятельности доминирует направленность субъекта на преобразование самих схем, *способов деятельности*, т.е. противоречие между деятельностью опредмеченной и деятельностью актуальной. Изменять же схемы собственной деятельности человек может при условии, если он выносит их во внешний план, ставит их перед собой, опредмечивает. Поскольку предметом самодеятельности являются сами *способы человеческой деятельности*, то субъект *не теряет себя в предмете, не отчуждается от себя в актах самодеятельности*. За внешним отношением к «другому» (предмету) он усматривает внутреннее отношение к самому себе, *к человеческим продуктивно-творческим силам*, которые запечатлены в предмете. «Человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»<sup>1</sup>. Поэтому «человек есть *самоустремленное* (selbstisch) существо. Его глаз, его ухо и т. д. самоустремлены; каждая из его сущностных сил обладает в нем свойством *самоустремленности*»<sup>2</sup>.

В самодеятельности субъект устремлен на обновление и развитие творческих сил путем *выхождения за границы уже достигнутого*, которые и осознаются им как подлежащие преодолению, а не как «священная грань». Такое выхождение осуществляется путем разрешения противоречия между репродуктивным и продуктивным, исполнительским и творческим содержанием труда, между «я» вчерашним и «я» сегодняшним. Это созидательное противоречие есть «локомотив» творчества, оно импульсирует субъекта к обновлению схем действия, общения и мышления, формирует индивидуальность, неравную себе самой, способную к новым вариантам самореализации. Самоустремленность в актах самодеятельности, противоречие в самодеятельности между репродуктивным и продуктивным

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 122.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 160.

порождают в сознании соответствующее логическое отношение – *отношение к самому себе*.

В актах самодеятельности актуализируются все креативные силы человека, их сращение в целое. Отношение между субъектами самодеятельности складываются не по соображениям внешней полезности, а по поводу взаимообмена и взаимодополнения способностями, т. е. по поводу реализации сущностных сил. Это – существенное, глубинное человеческое общение, оно предстает как область самоосуществления человека. В самодеятельности разрешается противоречие между разделением труда и целостностью деятельности. Специализация становится приложением самодеятельности к различным предметным областям. Различие по предмету труда специализирует формы реализации целостной деятельности, но не предполагает *разъединения* продуктивных сил индивидуальности. Соотношение специализации и универсализации есть соотношение особенного и всеобщего в составе деятельности. Редукционистским является разделение труда по отдельным *функциям* деятельности.

В отличие от деятельности по заранее установленному внешнему масштабу самодеятельность альтернативна косности и отчуждению; она – адекватная форма самореализации личности в творческом процессе разрешения назревших противоречий. У диалектики и самодеятельности общий девиз – «выход за пределы исходного пункта» в созидании общеинтересной и полезной новизны.

Присущее самодеятельности выхождение за пределы исходного пункта выражается в отношениях между субъектами – в *соревновании*. Абсолютной и имманентной формой, побуждающей людей *человеческим* образом к интенсивной самореализации, напряжению всех способностей, является соревнование по поводу *развития творческих потенциалов лиц и коллективов*. «Уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное возбуждение жизненной энергии, увеличивающее индивидуальную производительность»<sup>1</sup>.

Важно понять *креативно-антропологическую* и *общесоциологическую* природу соревнования, столь значимую в *управлении* и в повышении *творческого потенциала* персонала. Глубинным мотивом, побуждающим личность к свободной самореализации, является потребность утвердить себя в сознании других *достойным* образом. *Ведь без признания статуса личности в общественном сознании, нет и статуса*. Быть социально – значит быть признанным! Здесь то и

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1., С. 337.

возникает сущностное *противоречие*: все стремится быть признанными достойным образом. Отсюда возникает соревнование. Абсолютной и имманентной формой, побуждающей людей *человеческим* образом к интенсивной самореализации, напряжению всех способностей, является соревнование по поводу *развития творческих потенциалов лиц и коллективов*. Соревнование – неистребимый момент общения потому, что люди – существа общественные. И мерой для оценки одного человека выступает другой. В соревновании люди практически сравнивают себя в общем деле по своим способностям и умениям. Предметом и мерой оценки здесь выступают *человеческие* качества. Это – *имманентная, внутренняя для человека мера*, в отличие от *внешней*, например, стоимостной, когда отношения между людьми выступают как отношения между вещами-товарами, и соревнование носит отчужденную (и часто враждебную) форму *конкуренции*. Соревнование есть стремление к *первенству* в делах общественно значимых. Но первенство доступно лишь малому кругу людей. Поэтому соревнование выступает всегда как *борьба за общественное признание своей социальной значимости* в процессе реализации творческих сил.

Соревнование противоречиво. В нем каждый идеально полагает себя *равным* с другим по возможностям. Иначе нет смысла вступать в него в виду заранее известной «победы» или поражения. Ведь пафос борьбы возникает лишь в состязании *с равным, себе достойным*. Но в то же время и в том же отношении каждый *практически* полагает себя *неравным* с другим, что выражается в стремлении *опередить себе равного*. *Опережая себе равного, субъект тем самым опережает самого себя*, вступает в состязание с собой; он актуализирует в себе скрытые ресурсы и реализует скрытые возможности. Так противоречие между соревнующимися превращается в противоречие субъекта с самим с собой, импульсируя к саморазвитию. Сила характера проявляется в способности выдерживать такие созидательные противоречия и творчески разрешать. Соревнование достаточно гуманно по форме, чтобы не травмировать достоинство личности, но оно достаточно остро по накалу, чтобы побудить каждого к интенсивной самореализации способностей и умений. Соревнование пронизывает все виды общения – профессиональные и непрофессиональные, экономические и политические. Наиболее прозрачно логика соревнования представлена в спорте. Выпускники вуза не ставят, конечно, цели вступать в какое-либо соревнование. Но к нему их побуждают потребители услуг. Вузы в России стремятся быть

«конкурентоспособными» по той же причине. Отношения между субъектами хозяйствования, политическими партиями пронизано соревнованием.

Мы раскрыли имманентную и глубинную противоречивость самодеятельности и соревнования и попытались показать, что такая противоречивость *созидательна и креативна*. Такая противоречивость и есть *самая глубинная основа вечной тенденции самообновления социальности во всей истории*. Ведь самодеятельность и соревнование суть самоотношение и самоизмерение социальности. Когда мы вес яблок измеряем весом железной гири, то силы тяжести соотносят и самоизмеряют самих себя посредством нашей головы. То же происходит в актах самодеятельности и соревнования: социальность соотносит себя с собой путем сравнения умений различных лиц и коллективов. Это – вечная игра социальных сил людей. В государственной политике в области международных отношений остро чувствуется такое самоотношение человеческой социальности в мировом масштабе в форме практического сравнения интеллектуального и духовного, культурного и профессионального потенциалов различных народов. Не менее остро такое самоизмерение раскрыто в сферах науки и искусства, не говоря уже о спорте.

Соревнование есть такое противоречие, которое, как и всякое реальное противоречие, не разрешается окончательно, а принимает все новые и новые формы. Изменяются лишь *временные* формы согласования противоположностей, само же противоречие имманентно и неистребимо, коль речь идет о субъектах, обладающих самосознанием и волей. Задача для каждого из них как раз и состоит в том, чтобы уметь понимать и разрешать противоречия мыслью, словом и делом гармонично и гуманно. Мышление тогда творческое, когда оно умеет разрешать противоречия, вынося его на более высокий уровень. Эти объективные и субъективные основы обновления приводят к пониманию глубинного антропологического закона – закона самообновления людей.

***Самодеятельность, соревнование и самообновление людей – социокультурная основа диалектического мышления.*** Универсальная сущность человека сфокусирована в «трансцендировании» субъектов, в их стремлении выйти за пределы достигнутого к *новым* формам и смыслам жизни. Люди, как субъекты, стремятся не к созиданию какого-то «изма» (капитализма, социализма, монархизма и т.п.). Это – лозунги идеологов или романтиков на пять минут. Люди стремятся осуществить, выполнить себя. Они изменяют обстоятельства в таком направлении, чтобы установился *достойный в их понимании образ жизни*. Однако



с его установлением исчезает его идеализированный, романтический ореол. Бывший в воображении идеальный строй облекается в *эмпирическую материю*, претерпевает от нее некие деформации и превращается со временем в *обыденную повседневность*, которая становится *скучной*. Новые формы жизни окаменевают, повышается удельный вес *репродуктивного* стиля мышления и поведения. Свободная активность «я» регламентируется порядком настолько, что возникает его («я») бунт. В лоне традиции вызревает *модернизация*, импульсы к *обновлению деятельности, общения и мышления*. Если взять общество в целом, то прежние его формы отмирают тогда, когда они становятся *оковами для самостоятельности и самообновления людей*. Самостоятельность – имманентная форма самообновления. Скука – реакция на лимит творческого компонента.

Существует *общесоциологическая реальная тенденция*, которую можно с полным основанием назвать *законом самообновления людей* – их чувственно-эмоциональной, душевной, духовной, социокультурной областей. Этот закон имеет биопсихические и социокультурные основы, он не сформулирован в теории, но он пролагает себе дорогу на практике в форме *качественных перемен*, возникающих «вдруг»; такие перемены присущи всем сферам и «порам» общества: личной жизни, семье, производственным коллективам, научным школам, политическим партиям и общественным объединениям, товарищеским отношениям, обществу в целом. Царская Россия цвела и богатела в 1913 году. Но уже в 1917 году монархия рухнула. Советский Союз был могуч в военном, хозяйственном, политическом отношениях. Но в 1991 году его «вдруг» не стало. За спиной революций и крутых перемен скрывается общесоциологический по охвату, *социокультурный по содержанию закон самообновления*. Повод всегда найдется. Идеального общества достичь невозможно в силу отмеченного противоречия: *то, что было достижением как первенство, становится со временем доступным и для большинства, и соревнование начинается по новому кругу, точнее, по спирали*. И этому процессу *нет конца*. К. Маркс по этому поводу пишет: «На самом деле, если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т. д. индивидов, созданной универсальным обменом? ... Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни

было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления»<sup>1</sup>.

В этом высказывании выражены *вся суть* мировоззренческой позиции К. Маркса и ее *антропологическая основа*, вечное трансцендирование человека, выхождение за пределы достигнутого к новым открытиям, к новым драмам и трагедиям, предпосылки которых создают сами люди. Лишь в преодолении новых *пределов, в противоречиях и борениях* разумные существа сохраняют свою разумную, *неоконечную* природу. Вот как корреспондент Джон Суинтон передал часть беседы с К. Марксом: «Над размышлением о суете и мучениях нашего века и прошлых веков ... в моем уме зародился один вопрос – вопрос о решающем законе существования, на который я хотел получить ответ от этого мудреца. Спустившись до самых глубин языка и поднявшись до вершины выразительности во время наступившего молчания, я прервал революционера и философа следующими роковыми словами: ”Что есть сущее?” И, казалось, на мгновение ум его был обращен внутрь себя, пока он смотрел на ревущее море... “Что есть сущее?” – спросил я, и он серьезно и торжественно ответил: “Борьба!”»<sup>2</sup>.

Разум, порожденный историей, сила универсальная. Ее каждый получает в дар от общества. Возникает всякий раз онтологическое противоречие между универсальностью разума и конечностью каждого человека в этом мире. Противоречие существует только как процесс его разрешения – путем трансцендирования, выхода за границы всего конечного. Это – величественный процесс преодоления конечного, всех ставших форм, отвердений. Такое движение подобно реактивному лайнеру, который движется, отталкиваясь от самого себя. В «Науке логики» часто употребляется понятие «отталкивания».

Абсолютное движения становления осуществляется как *обновление* людей путем обновления форм деятельности, общения и мышления и выражается адекватно в *диалектическом* мышлении. Общество, где *саморазвитие людей осуществляется как беспрестанное выхождение за пределы для этого саморазвития, и где единственной предпосылкой самого общества является выход за пределы «исходного пункта»*, такое общество, подчеркивал Маркс,

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 476.

<sup>2</sup> Запись беседы Карла Маркса с корреспондентом газеты «Sun» Джоном Суинтоном // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 45. М., 1975. С. 480.

порождает понимание человеком «его собственной истории как *процесса*», так как «сам процесс развития положен и осознан как предпосылка индивида»<sup>1</sup>. Субъект предрасположен к пониманию развития природы тогда, когда саморазвитие людей стало реальной предпосылкой индивидуально-личностного бытия. Такое *процессуальное* понимание и выражает философская диалектика во всеобщей, логической форме. С позиций диалектики, заметил вслед за Гегелем Ф. Энгельс, абсолютным является процесс, а не временный результат последнего. Диалектика «каждую осуществленную форму ... рассматривает в движении, следовательно, также и с ее переходящей стороны, она не перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»<sup>2</sup>.

Если более развитое есть ключ к пониманию менее развитого, то диалектика, как логика исторического саморазвития людей, есть *основа для понимания развития на более низких уровнях эволюции природы*. Если же переносить логику низших уровней на высшие, то результатом будет редукционизм, неинформативный в научном отношении. В советской философии возобладали онтологический вариант трактовки диалектики, в рамках которого свободную самодеятельную природу общественного человека согласовывали с логикой элементарных частиц, различных органических систем и вещно понимаемых иных «диалектик». В результате диалектика стала ценностно-нейтральной и уподобилась Молоху-автомату, для которого нет «ничего святого». Такая логика была взята из естествознания, где нет субъектов сознательного действия. Социальным эквивалентом такой логики является пассивный *созерцательный субстанциализм*, за которым скрывается накопленная и застывшая в пространстве человеческая деятельность в виде устоявшихся порядков, норм, образа жизни. К такому субстанциализму применим упрек Маркса, адресованный Л. Фейербаху за то, что тот не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой чувственной *деятельности* составляющих его индивидов. За различными методологиями всегда скрывается исторически определенная социальность и соответствующие ей образы жизни.

Социальным основанием философской диалектики является самодеятельность ассоциированных людей как субъектов собственного жизненного процесса, преодолевших отчуждение от своих собственных объективаций в экономике, политике и т.д. и вобравших в себя коллективно

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 35.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 22.

развитые силы. Маркс понимал самодеятельность как *фундаментальный культурно-антропологический атрибут*, как тот способ развертывания продуктивно-творческих сил, с которым он связывал *перспективу человеческого развития*. Он предсказывал историческую ступень человеческого развития, когда «самодеятельность совпадает с материальной жизнью, что соответствует развитию индивидов в целостных индивидов и устранению всякой стихийности»<sup>1</sup>.

Однако было бы наивностью полагать, что с преодолением отчуждения, с превращением социальной связи в человеческую общность и с достижением состояния общества, когда свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех, противоречия между людьми исчезнут. Они примут менее стихийную и более сознательную форму разрешения, но при этом сама острота противоречий не только не притупится, а обретет в большей мере личностный аспект, ибо противоречия в обществе есть противоречия между *людьми*, часто занавешенные вещными «факторами» и т.п. И по мере освобождения от вещности межсубъектные противоречия, возникающие всегда из общего дела, и будут восприниматься не как противоречия между безличностными «факторами», а как противоречия между лицами.

Диалектика есть такой тип мышления, который *адекватен инновационному стилю жизни творцов-созидателей*. Алгеброй же диалектического мышления является умение соединять противоположности *всеобщего, особенного и единичного в гармонию*. За этими категориями, как было выяснено, скрывается соотношение всеобщих, особенных и индивидуально-личностных устремлений-интересов. Например, чтобы разрешать противоречие между всеобщим и частным интересом, необходимо понять их общую основу, понять противоположности как выражения *одного и того же содержания, но в разных формах*. Так, труд и капитал представляются противоположностями. Однако капитал произведен от труда. Капитал есть «накопленный труд», и сам по себе он не имеет иного субстрата. Поэтому противоречие между трудом и капиталом может успешно разрешаться только в пользу труда, его универсальной созидательной, креативной природы космического масштаба. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы не капитал управлял трудом, но труд – капиталом.

Соотношение всеобщего (В), особенного (О) и единичного (Е), как доказал Гегель в «Науке логики», составляет сущность диалектического метода

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология, С. 68.

понятийного мышления. Решающая роль этих категорий объясняется тем, что они логически выражают абсолютную социальную связь между людьми: *личность – социальная группа – общество* и «прямо вытекают из наших отношений»<sup>1</sup>. И разумное разрешение противоречий возможно при условии, когда противоположности поняты как *особенные* выражения *всеобщего* основания.

Разум же самым убедительным образом явлен для *каждого* в *нравственности*, выражающей социальную связь адекватно. Нельзя жить разумно, не живя нравственно, и нельзя жить нравственно, не живя разумно. Нравственность (совесть) *всегда разумна*, ибо она есть разум в его *истинно человеческом* выражении; совесть гармонично разрешает противоречия между «моим», «твоим» и «нашим». Противоречий, заметил Гегель, нет «только у трупа». Все живое, творческое является таковым постольку, поскольку оно «беременно» противоречием и приводит противоположности к гармонии. Важно *соединить диалектику с совестью* в целостном духовном акте, в котором сливаются в единство любящее сердце, теоретическое мышление, продуктивное воображение, эстетическое созерцание, нравственная воля, одухотворенная вера и совесть.

Диалектический стиль мышления вновь возьмет реванш, воскреснут традиции сократовских диалогов, и Гегель вновь напомнит о себе. Обнажится и подлинное основание диалектического мышления. Обслуживать перманентное обновление в состоянии только теория творческого мышления, способного разрешать созидательно противоречия обновления. Так во весь рост станет вопрос об адекватной модели личности, о ее *субъектных* качествах. Этот вопрос целесообразнее рассмотреть в следующей главе.

Ю. М. Бородай истолковывает тенденцию самообновления, исходя из трансцендентности «Я», из его пограничной ситуации между *посюсторонним и потусторонним*. Пружина всякого творчества – «осознание несовершенства того, что есть», столкновение всеобщей детерминации природы с «неугасающим стремлением к чему-то тому, чего нет в реальности». Человек творит «сверхъестественное» – иконы, самолеты, идеологемы, исходя из *должного идеала*, положенного *свободой воли*. Свободная воля задает направленность деятельности. В свободе заключена искра трансцендентности, момент «потусторонности» «Я». «Но если мое “Я” потусторонней “природы”, то и мне, как

---

<sup>1</sup> Маркс – Энгельсу. 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.32, С. 45.

Богу, с которым я *сопричастен*, видимо, предстоит и *жизнь вечная*»<sup>1</sup>. Вечная жизнь может быть «только *вечной неутоленностью*. *Вечно живой* Бог по определению своему – Творец». Иначе зачем было бы Ему вечно испытывать муки творчества? Творить и восходить на крест, искупая несовершенство сотворенного. Если можно было бы, подчеркивает Ю. М. Бородай, – «достичь абсолютного совершенства, то и жизни больше не было бы, даже у Бога. Тогда просто стремиться не к чему!»<sup>2</sup>. «Именно в вечном стремлении к совершенству, каждый раз по – новому представляемому, видимо, и заключается суть *трагедии* – наивысшей формы *искусства*, искусства, сплетающего в себе не только смешное и страшное, низкое и высокое, злое и доброе, но обязательно и еще кое-что – самое главное: ощущение захватывающей *красоты жизни* во всем ее этом страшно-смешном и мучительно-радостном многообразии». Главная проблема религиозных построений о бессмертной душе, «это *скука вечности*». Кант, продолжает Ю. М. Бородай, вывел в «Критике практического разума» исключительную скуку «формулу творчества вообще – и *человеческого и божественного*». Ю. М. Бородай так выразил эту формулу: «*Ты, бессмертный Творец, строй в бесконечности многомерного времени каждый из новых своих миров так, как если бы каждое преображенное твое представление о совершенстве посредством твоей воли становилось всеобщим законом природы этих миров. Всякий раз строй их так, как если бы каждый из созданных твоей волей миров становился бы собственной плотью и кровью твоей*». Таков, подчеркивает Ю. М. Бородай, императив вечной жизни, предполагающий ответственность за сотворенное, искупление своей «халтуры» смертными крестными муками. Элемент «халтуры» во всяком творчестве неизбежен, он не продукт нерадивости. «Наоборот: именно достижение абсолютного совершенства означало бы зло – конец всякой жизни и всякого бытия»<sup>3</sup>. Какой мощью будет обладать наше «Я» в трансцендентном мире, когда оно сбросит с себя материальную оболочку, этот вопрос, отмечает Ю. М. Бородай, остается открытым для нас, живущих по сю сторону. Здесь на земле мы не имеем средств для его достоверного разрешения, поэтому этот вопрос «не научный, а теологический». Почему нам, живущим, не дано знать достоверно о посмертной жизни нашего «Я»? «Мне кажется, – отвечает Ю. М. Бородай, – что условия приключений наших «Я» в этом мире мудро были составлены. Неуверенность в

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 214 – 215.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 215.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 216.

вечной сущности нашего трансцендентного «Я» придает ощущение *остроты и подлинности* нашим земным трагедиям, которые переживаются нами всерьез, а не разыгрываются “смеха ради”. Может быть, именно таким способом рождается истинная *красота?*»<sup>1</sup>. Если Гегель написал «Феноменологию духа», то Ю. М. Бородай раскрыл феноменологию свободы человеческой воли.

С позиций и трансцендентного, и реально-посюстороннего *тенденция самообновления связана со свободой нашего «Я», нашей воли, нашего продуктивного воображения, с игрой духовных и телесных сил.* Этот источник самообновления – не экономический, не утилитарно - прагматический, а сугубо *антропогенный, креативный и бескорыстный.* И чем в большей мере он становится руководящим в проектировании человеческой жизни, тем в большей мере социальная связь обретает адекватную себе форму с бескорыстием истины, добра и красоты. Модели успешного обновления общества предполагают знание – «какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»<sup>2</sup>

Трансцендирование, выход за пределы достигнутого, может иметь вектор созидательный или вектор деструктивный. Первое направление возможно, по нашему убеждению, только на основе *духовной религии божества как полноты совершенства.* Для сознания, сциентистски ориентированного, это, конечно, воспринимается весьма странным. Ведь всякая религия для такого сознания есть каменеющая традиция, догмат, ритуал, культ. Какое трансцендирование? И куда – вспять? Такие вопросы порождаются иной «религией» – верой в науку как в единственно верный способ ориентации человека в мире. Между тем научное мышление в отрыве от ценностного сознания инструментально. Выход за пределы исходного пункта всегда мотивирован, в конечном итоге, ценностями. Предельной и верховной ценностью для духа, для миллиардов населения Земли является Бог. Бог как полнота совершенства есть такой идеал объективно лучший и объективно сущий, который предохраняет от аутического самодовольства гедонистической персоны и задает вектор трансцендирования: от плохого – к хорошему, от хорошего – к наилучшему. Стремление к *совершенству, к гармонии истины, добра и красоты,* открывает бесконечный путь к совершенствованию человеческого «я» и человеческого рода, дает сердцу и разуму самый *достойный*

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 219.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 623.

*смысл.* Такой Идеал побуждает к свободному радостному вдохновенному творчеству.

Ранее мы отметили два типа строения социальности – *субъективное* и *объективное* – по таким параметрам, как строение *производства, общественных отношений и сознания.* Из объективного строения социальности закономерно вырастает ее *универсальное или субъектное* строение.

*Субъектное (или универсальное) строение* производства, общественных отношений и сознания закономерно вырастает из предшествующей стадии. Производство средств жизни все более основывается на автоматизированной техносфере с наукоемкой техникой, которая предполагает и *наукоемкий интеллект* работников со *всеобщим высшим образованием.* Такое образование позволяет понимать скрытые *закономерности* природной, технической и экономико-социокультурной реальности. Благодаря передаче технике интеллектуальной функции управления машиной техносфера подлежит постоянному обновлению, а значит работник поставлен в условия постоянного обновления своей профессиональной подготовки. Меновые отношения сбросят свою загадочную товарную форму: за движением товаров люди будут видеть *движение своих собственных трудозатрат.* В общественном сознании рассеется товарный фетишизм. На первый план выйдет не производство средств жизни (материальное производство), а *культурное воспроизводство* поколений, поэтому социальная сфера общества будет главной (то, ради чего). Культурное воспроизводство людей станет главным *содержанием общественных отношений,* и тем самым отношения между людьми станут *непосредственно-общественными,* без анонимности разного рода факторов, которые вступают между собой в особые надчеловеческие отношения. Иными словами, общественные отношения перестанут выступать для сознания в их овещненной форме. Общество вступит в постэкономическую эпоху своей истории, когда «по ту сторону его (труда – С. З.) начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы»<sup>1</sup>. Ибо «царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, по природе своей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства». Свобода в этой области может заключаться «лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой,

<sup>1</sup> Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 2. М., 1962. С. 387.



ставят его под свой общий контроль, ... совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей»<sup>1</sup>. Политическая сфера общества тоже подвергнется дефетишизации. Социальные институты, окончательно надоев гражданам своей бюрократической замкнутостью и самовоспроизводством в расширенном масштабе, снова примут социально ясную функцию – как *органы коллективной воли для самоорганизации и самоуправления ассоциированных субъектов*. Ценностно-нейтральный стиль объективного научного мышления избавится от этой односторонности: объективное понимание реальности будет дополнено равноценным компонентом – ее *ценностным пониманием и переживанием*; разум и сердце – это два крыла духовного полета творческой индивидуальности, не изуродованной технической цивилизацией в одномерный логический интеллект. Современная техногенная цивилизация медленно преобразуется уже ныне в *антропогенное* общество, когда люди будут производить свою субъективность во всей культурной полноте, производя *заодно* холст, лен и общественные отношения. Субъектность, субъектные качества личности станут императивом так же, как ныне прежде чем кем-то быть, надо вначале быть гражданином того или иного государства. *Престижность* закрепится за *субъектными* качествами человека, который, обогащая себя культурно, обогащает тем самым и других.

Три типа строения социальности, отметим еще раз, выделил К. Маркс на основании различных форм общения: «отношения личной зависимости» (добуржуазные формы общества); «личная независимость, основанная на вещной зависимости» (буржуазная социальность), при которой образуются «система всеобщего обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»; «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние» – такова третья ступень. «Вторая ступень создает условия для третьей»<sup>2</sup>.

Субъектность становится важнейшей характеристикой личности именно потому, что ранее выработанные продуктивно-творческие и производительные силы людей уже развились настолько, что частная *монополия* на их присвоение стала очевидным *тормозом* общественного развития. И новые поколения справедливо восстают против монополии на образование и культуру. Наступает с

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 386 – 387.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч. 1. С. 100 – 101.

необходимостью период превращения коллективно развитых продуктивно-творческих сил в индивидуальное достояние каждого, в целом – в общественное достояние. И такая тенденция будет усиливаться. Подобие народного социализма намечается в Венесуэле, Боливии, левеет Чили, Перу, Никарагуа. Пример Китая, Вьетнама, Кубы, Беларуси не померк.

Как опредмеченный труд произведен от труда *живого*, так и вещный капитал произведен от человеческого капитала. Необходимо подчинить вещный капитал *человеческому капиталу*. Самовозрастание капитала в его вещной форме следует подчинить *самовозрастанию культурного и профессионального потенциала народа*. Необходимы инвестиции, в первую очередь, в человека, в *креативно-антропогенную сферу* – в образование, культуру, социальную инфраструктуру. Субъектное строение социальности приводит в *соответствие* универсальную сущность человека с ее существованием, ранее ограниченным как орудийным фондом, так и ставшей узкой стоимостной формой. Отметим главные параметры универсальности человека. Это уместно потому, что в общественном сознании возникли известная растерянность и пессимизм относительно перспектив человеческого развития.

***Универсальная сущность человека как стратегия в развитии науки и образования XXI века.*** Основные антропологические концепции (натуралистические, социологические, идеалистические, богословские), несмотря на их различия, *толкуют сущность человека как нечто универсальное, т. е. обладающее бесконечными возможностями саморазвития*. Только основа универсальности понимается по-разному – как неограниченность или продуктивных сил природы, сфокусированных в человеке (Л. Фейербах), или общества (К. Маркс), или духа (Гегель), или божественных энергий в душе человека (тексты Священных книг). Преемственность и различие этих позиций нами были рассмотрены в отдельной публикации<sup>1</sup>. Раскроем те основы универсальности, которые доступны эмпирической проверке и приемлемы для научного сознания.

*Первая, исходная, основа – производство орудий с помощью орудий.*

---

<sup>1</sup> Гончаров С. З. Сущность и значение православной антропологии // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты): Екатеринбургские чтения: Материалы международной первой богословской научно-практической конференции 9 – 10 декабря 2003 г. Вып. 1. Рос. гос. проф. – пед. ун-т. Екатеринбург, 2003.

Людей можно отличать от животных по разным внешним признакам. Сами же люди начинают выделять себя (реально и в своем сознании) из мира животных, когда они начинают производить условия для своей жизни с помощью орудий, а *орудия – посредством орудий*; когда они создают не только материальные орудия для обработки природы в нужном для себя направлении, но и социальные организации для возделывания своей собственной общественной природы наперекор природным вождлениям; в целом, когда они производят совместно свое *неорганическое тело*, которое опосредствует их отношения к себе самим и к природе и является *существенным основанием* общественного жизненного процесса.

Человек ставит между собой и природой орудия-посредники, которые *пространственно отделены* от человека. Этим он уже дистанцируется от природы, разрывает естественную чувственную пуповину, слитность с природой. Умножая орудия с помощью орудий, люди обретают колоссальную технологическую мощь по отношению к природе. Орудия становятся дополнительными *неорганическими рецепторами* в предметном анализе свойств природы, увеличивая многократно возможности естественных внешних органов чувств человека. С помощью материальной техники люди *превращают свойства и процессы природы в органы своей сознательной воли*, вовлекают в материальный процесс все новые связи и зависимости, и *в принципе наращиванию технологической мощи человека (человеческого рода) нет предела, если нравственность сохраняет свое верховенство*. Еще более важное значение для понимания родовой природы человека имеют искусственные органы, которые люди ставят между собой, регулируя и направляя свою совместную деятельность. Именно эти социально-функциональные органы (социальная техника) служат *конкретным основанием для понимания человеческой психики, сознания, мышления*.

*Вторая основа универсальности – социальная наследственность.* Биологическая наследственность закодирована в организме. Социальная наследственность транслируется от поколения к поколению посредством *культуры*, символических и знаковых систем. Культура создается всеми предшествующими поколениями и содержит для каждого отдельного человека бесконечно многообразные варианты саморазвития.

*Третья основа – отсутствие врожденных программ именно социального поведения, сообщает человеку способность овладевать любыми программами и быть самопрограммируемым субъектом собственного саморазвития.*

*Четвертая основа – свобода воли, самодеятельность, творчество.*

Психика человека вырвалась из цепи рефлекторного кольца. Между причиной и следствием в действиях человека вклинились размышление, свобода выбора вариантов действия на основе *значений, идеального*. Свобода есть *самопричинность через произвольные, намеренные действия* и дана каждому как самоопределение, как выбор возможностей. Мыслить, любить, волиять, верить человек может только свободно. Из свободы воли следуют нравственность и право. Право *вменяет* личности свободу, и человека освобождают от ответственности, если он был в невменяемом состоянии, т.е. если его психика была настолько захвачена аффектами, что погасила свободу воли. Человек не продолжает наличный причинный ряд, а *порождает новые причинные ряды*, не вытекающие непосредственно из предшествующих ситуаций. В отличие от животных он не сращивается со своей жизнедеятельностью и с ее продуктами, а отстраняется от них, делает их предметом размышления и воли, изменяет их. Обновляя способы действия, он тем самым обновляет свои способности. *Ибо способности есть ничто иное, как усвоенные способы действия*. Деятельность по изменению предмета развивается в *самодеятельность*, т.е. в *свободную самонаправленную* деятельность, которая устремлена на преобразование самих схем деятельности. Центр тяжести смещается с изменения предмета на «самоизменение» субъекта. Поэтому «человек есть *самоустремленное (selbstisch) существо*<sup>1</sup>. Самоустремленность позволяет каждой сущностной силе – воображению и эстетическому созерцанию, мышлению и воле, вере и любящему сердцу – не терять себя в предмете и обновлять свое содержание в его *бесконечном эмоциональном и смысловом многообразии*.

Субъект самодеятельности относится к своим личностным предметным воплощениям как основа к обоснованному и выступает как существо *самообоснованное*, как самоустремленная социальность, «он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» (К. Маркс). Связка «свобода – самодеятельность – творчество» позволяет человеку быть не застывшим кристаллом, не

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 160.

цельнокаменной натурой, скроенной природой раз и навсегда, а субъектом самоопределения, самообновления, самоосуществления; т.е. быть неоконечным.

*Пятая основа – общественная природа человека*, интенсивно раскрытая в актах общения, общественных отношениях. Именно общение принуждает психику к *обобщению*, к общим, социально важным значениям, без которых невозможно общение. Сознание (совместное знание) и есть система всеобщих, социально важных значений. Общие, общественные отношения, резко раздвигают горизонт сознания, и человек, будучи *родовым* существом (осознающим себя наследником культуры человеческого рода), осознает и *род* вещей, их *закон и сущность*, а не просто случайные внешние особенности, данные в живом восприятии. В общении осуществляется обмен различными содержаниями человеческой живой субъективности, происходит *взаимное дополнение, обогащение и обновление* субъектов общения, *осознание родовой природы* человека, развернутой в *бесконечном вариативном многообразии*; понимание того, что *ни одна личность не может исчерпать полноты* всей человеческой субъективности. Такое понимание предохраняет личность от абсолютизации своей позиции по тому или иному вопросу и ориентирует на опыт другой личности как на возможность увидеть мир в иной грани, в новом измерении. «Точно так же чувства и наслаждения других людей, – подчеркивает К. Маркс, – стали моим *собственным достоянием*». Способности и опыт других людей превращаются в *дополнительные духовные органы личности*. У человека, подчеркивал Маркс, – кроме ... непосредственных органов образуются *общественные органы в форме общества*». Маркс поясняет: «Так, например, деятельность в непосредственном общении с другими и т. д. стала органом проявления моей жизни и одним из способов усвоения человеческой жизни»<sup>1</sup>. Общение креативно антропологично не только потому, что оно взаимно обогащает содержанием субъективности, но и потому, что может сообщать *перспективу* личности: чем больше масштаб того общего дела, в котором личность участвует, тем труднее, серьезнее, интереснее, значительнее становится сама жизнь, дарующая вдохновение, творчество, прозрение и умудрение. Это в рамках буржуазности своекорыстный расчет, личное обогащение, кривляние в пустяках может казаться «умением жить».

*Шестая основа – разумная сущность человека*. Тело немыслящее действует согласно своим материальным свойствам. Мыслящее тело строит свои действия

---

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 121.

согласно *формам и закономерностям внешним тел, причем, любых*<sup>1</sup>. Оно учитывает логику того *целого*, в составе которого оно действует. Мыслящее существо идеально перестраивает схемы действия согласно новым обстоятельствам. Благодаря мышлению человек выступает не частной силой природы наряду с другими ее силами, а как субъект, способный управлять *всеми силами природы*. Разум – универсальная сила не только планетарного, но и космического масштаба. Человек превращает механические, физические, химические, биологические, социальные силы и процессы в органы своей разумной воли, бесконечно увеличивая свою власть.

Универсальность человека поэтапно разворачивается в его истории через многие поколения и деяния миллиардов людей. Это – величественный процесс в масштабе мироздания. Природа величественна, писал Ф. Энгельс в одном из писем. «Я всегда с любовью обращался к ней, но история кажется мне даже более величественной, чем природа. Природе потребовалось миллионы лет для того, чтобы породить существа, одаренные сознанием, а теперь этим сознательным существам требуются тысячелетия, чтобы организовать совместную деятельность сознательно: сознавая не только свои поступки как индивидов, но и свои действия как массы, ... добиваясь сообща заранее поставленной цели. ... Наблюдать этот процесс, это все приближающееся осуществление положения, небывалого еще в истории нашей планеты, представляется мне зрелищем достойным созерцания, и я в силу всего своего прошлого не мог бы оторвать от него своего взора»<sup>2</sup>. Вектор исторического саморазвития заключается в *самоосвобождении людей от природной стихии на тернистом пути восхождения к большей свободе большего числа людей, к духовному совершенству, к гармонии духа и природы, к осознанию духовного единства человеческого рода*.

Практическая универсальность выражается и продолжается субъективно – *во всеобщих по значению продуктивно-творческих силах человека, которые организуют все особенные, профессиональные умения*.

Это – мышление, способное понимать объективные закономерности любой реальности, вынося субъективное сопровождение за скобки; продуктивное воображение, моделирующее формы и образы в их бесконечном разнообразии и смысловом единстве; духовные чувства, окультуренные пониманием и

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика, С. 38 – 40.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Письмо Джорджу Уильяму Ламплу. 11 апреля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. М., 1966. С. 55 – 56.

возникающие от переживания значений в бесконечном многообразии; воля, способная переводить знания и ценности в реальные поступки и дела, осуществлять понятия и ценности, давать им практическое воплощение; бескорыстное эстетическое созерцание, дарующее способность переживать меры и гармонии в их многообразии; вера, устремленная на надындивидуальные, надгрупповые абсолютные и совершенные ценности, которые выводят сознание из застенок быта и социального бытия в бесконечную сферу безусловных значений и божественных смыслов и служат основой духовного единства и сплоченности народа; совесть, оценивающая помыслы и деяния с позиций надындивидуальных, сверхнациональных, сверхконфессиональных и исходящая из равноценности достоинства каждого человека независимо от пола, социального положения, национальной принадлежности – с позиций должного нравственного совершенства.

Перед наукой XXI века острые экологические, социально-классовые и мировоззренческие проблемы ставят задачу – вернуться из «рассеяния» в материально-предметной, политической, эгоистически классовой сферах в *креативную культурную антропологию*, чтобы разрабатывать концепции и технологии, направленные на культивирование универсальной сущности человека на пути к совершенству, к гармонии духа и природы, к братскому единению народов. Разумно продолжить не объектную, а *субъектную* классическую философию, идущую от Сократа, к Канту, Фихте, Гегелю и к Марксу и обогащенную богатым ценностным содержанием совершенства русской философской классики.

Сущность человека универсальна, а существование каждого индивида конечно в этом мире. Это абсолютное противоречие, которое разрешается в ходе истории человеческим родом. Универсальная природа человека встречается на каждой исторической стадии *ограничения со стороны формы общения* (общественных отношений). Противоречие между человеческой универсальностью и формой общения является *всеобщим* и в социологическом, и в узко личностном отношениях. Вся история в ее антропологическом разумном аспекте есть длительный процесс разрешения этого противоречия. Каждый народ в силу своих особенностей решает это противоречие по-своему. Более того, в каждый период, в каждом коллективе противоречие между креативной деятельностью и общением встает во весь рост. Разрешение этого противоречия – творческая задача, тестирующая руководителей и коллективы на умение (ум) думать самостоятельно,

предметно, творчески. В советском обществе 70-80-х годов назрело острое противоречие не по поводу собственности, а между возросшим образовательным и культурным потенциалом советского человека и «евнухами идеологии, запрещающими публичное употребление разума», между «накопленным интеллектуальным капиталом» и «суженными возможностями его практического профессионального применения». Кто реально производил общественный продукт (рабочий, инженер, ученый и др.), тот все более отстранялся от участия в решениях и испытывал «дефицит профессиональной самостоятельности»<sup>1</sup>.

Общий принцип решения противоречия состоит в нахождении таких форм общения (общественных отношений, регламентаций, социальных норм и т.п.), которые открывали бы простор для развертывания человеческой универсальности, креативной деятельности, побуждали к свободной, и радостной самоактуализации и самореализации творческих сил индивидуальности. Решение этого противоречия есть *практическая диалектика* по силам только коллективному разуму в условиях *человеческой общности*. Однако данное противоречие не разрешимо *окончательно*, как и всякое содержательное противоречие, связанное с сущностью предмета. Его разрешение на каждый период состоит в приведении к соответствию деятельности и общения. Но это соответствие нарушается всякий раз все новыми «флуктуациями», инициативами, обновленными технологиями и практиками: *более просторные для самостоятельности формы общения, побуждая к инициативной самостоятельности больший круг лиц, сами готовят себе угрозу своего собственного «социального старения»*. Сообщать самостоятельности людей свободные формы – таков общий рецепт. Данное противоречие созидательное и лично развивающее. Однако противоречие между самостоятельностью и формами общения выражает собой противоречие между субъектами – различными социальными группами. Ведь кто-то заинтересован в сохранении «окостеневших» форм общения. Ссылки на объективные «факторы» разоблачаются как оправдание группового своекорыстного интереса. Социальная борьба за обновление форм общения становится вполне адресной. Противоречие «между производительными силами и производственными отношениями» – одно из форм противоречия между деятельностью и общением. Данное противоречие присуще всем сферам и «порам» общества, будь то семья, институты образования, научные сообщества, конфессии, общественные объединения и политические партии, отношения между

---

<sup>1</sup> Панарин А. Народ без элиты, С. 114 – 116.



поколениями и т.д. Противоречие может носить формы антагонизма, согласованного партнерства, солидарного единодушия в обновлении и др. От чего же зависят различные формы разрешения противоречия? От самого древнего основания, на котором выросла антропогенез и на котором держится современное общежитие людей – от *нравственности*; т.е. от *степени признания других людей и народов как субъектов равноценного достоинства*. Дело не в дефиците нефти и иных углеводородов, а в дефиците совести. Такова правда. Но само это противоречие *неустребимо* потому, что неуничтожима сама *основа* противоречия – *самодеятельность и соревнование людей, различия в их притязаниях, в социальных статусах и в тех функциях, которые распределяются между субъектами самой логикой общего дела*. Развитие и есть способ разрешения противоречий.

Сделаем выводы из изложенного в первой главе.

1. За развитием мышления от простой формы ко всеобщей скрываются общественно-материальные процессы: *производство средств жизни поставляет мышлению практические предметные абстракции, которые служат опорами для микросхем мышления; развитие общения и общественных отношений с необходимостью генерализирует формы мышления до уровня всеобщности*.

2. Понятия искусственных органов общественной практики и практико-функционального мышления совокупного субъекта позволяют более конкретно раскрыть взаимное влияние социально-технологического базиса и мышления, историческую особенность мышления в тот или иной период.

3. Субъективное, объективное и универсальное (субъектное) строение социальности дает основание для предвидения тенденций развития мышления. Субъектное строение социальности ориентирует на воспитание социально-интегрального, целостного мышления в системе образования и подготовки научных кадров, на развитие их субъектности, как личностной основы социокультурного обновления и развития общества.

4. Социокультурным основанием диалектического мышления являются процессы реальной самодеятельности людей в культурном воспроизводстве собственной жизни; через процессы самодеятельности реализуется общесоциологическая закономерность самообновление людей путем обновления предметного мира богатства, форм деятельности, общения и мышления.

5. Поэтапное преобразование социальной связи из ее вещной формы в человеческую, субъектную форму составляет глубинное содержание и смысл преобразования техногенной цивилизации в новую историческую ступень –

культуру. Человеческая общность являлась на протяжении всей писаной истории и будет являться источником мечтаний и проектов о «светлом будущем». Задача гуманитарных и социальных наук заключается, в частности, в разработке концепций поэтапной реализации социальной связи в человеческую общность.

## Глава II. Гносеологические особенности формирования и развития логики-категориального мышления

### § 1. Мыслеобразующая форма

Анализ мыслеобразующей формы необходимо предварить раскрытием тех аспектов мышления, которые важны для этого анализа. Мышление в его общей определенности есть исторически развивающаяся способность общественного человека воспроизводить предмет идеально, чтобы затем изменять действительность согласно идеальному. Идеальное, писал К. Маркс, есть «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>1</sup>. Материальное пересаживается в человеческую голову, очевидно, не со стороны материи, а со *стороны только формы, отношений, структуры*. Форму можно перенести с ее имманентного, естественного субстрата на *нейтральный* для нее материал и преобразить ее с сохранением *тождества* (в существенных пунктах) между формой материально-предметной (первичной) и формой вторичной, преобразованной. Форму, воссозданную на нейтральном для нее материале, можно освободить от случайного и представить в ее необходимости; более того, такую вторичную форму можно усовершенствовать, доразвить. Таким универсальным нейтральным материалом выступает деятельность субъекта. Локализованная в ней форма предмета существует вне самого предмета, на *нейтральном* для себя материале, поэтому она свободна от его *материальности*. Теперь форма одного предмета существует в *другом* предмете, который начинает *представлять* собой форму первого предмета, разумеется, *посредством человеческой головы*. Такое своеобразное, *представленное*, бытие одного предмета в другом Маркс называет идеальным. Денежная форма товаров, отмечал он, есть «нечто отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно, – форма лишь идеальная», «*представленная*»<sup>2</sup>. Самым важным в функции представительства является *отнесенность* вторичной формы к первичной. Механизм *представительства* позволяет отделить форму вещи от самой вещи и

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 21.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 26, 48, 105.

зафиксировать эту форму в материале *другой* вещи как таковую. Поскольку в этой другой вещи важна именно *форма*, то материальный состав этой вещи важен постольку, поскольку он позволяет реализовать функцию *представительства*, и *сам по себе он не имеет особого значения*. Маркс в первом томе «Капитала» детально показывает, как функция представительства стоимости всех других товаров, закрепленная за одним товаром (золотом), ведет к символу, а затем к знаку стоимости<sup>1</sup>. Мы это продемонстрируем на становлении количественного эквивалента – числа.

Вся таинственность идеального заключена в способе его бытия – в функции *представительства*. Загадочность товарной формы, замечает Маркс, возникает «из самой этой формы»<sup>2</sup>. Э. В. Ильенков раскрыл, в чем заключается таинственность идеального. Идеальное бытие вещи, подчеркивал он, отличается как от ее материального бытия, так и от того материального процесса, в котором идеальное существует. «От структур мозга и языка идеальный образ отличается тем, что он – *форма внешнего предмета*. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ»<sup>3</sup>. Это на редкость ясная и точная формулировка сути идеального. Признавая трактовку идеального Э. В. Ильенковым наиболее продуктивной, Н. В. Виденеев тем не менее утверждает, что Э. В. Ильенков «сводит понятие идеального к признаку субъективности образов». «Суть идеального, – продолжает Н. В. Виденеев – заключается не в субъективности и не в объективности, а в нематериальности»<sup>4</sup>. Как может концепция идеального быть наиболее продуктивной, если в ней идеальное сводится «к признаку субъективности»? Некорректно определять предмет через то, чем он не является, например, идеальное есть нематериальное. Это – бесконечное определение. Э. В. Ильенков размышлял не о понятии идеального, а о *реальности* идеального. Идеальное есть, конечно, субъективная форма объективной реальности. Правильно определить идеальное можно только путем его соотнесения с тем, что не является идеальным, т. е. с материальным. Маркс так и определяет идеальное. Сущность есть основа объяснения специфики предмета. Сущность идеального состоит в том, что оно есть иное бытие материального, т. е. объективно-предметная форма,

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 104 – 156.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 81.

<sup>3</sup> Ильенков Э. В. Цит. соч. С. 193.

<sup>4</sup> Виденеев Н. В. Материальные формы мышления и общения. Изд-во Ростов. ун-та. 1978. С. 13 – 14.

функционирующая в деятельности человека – в процессе, включающим нейрофизиологические структуры мозга, знаковые системы, культурно-исторические формы деятельности и общения. Для философского понимания идеального важнейшим является *объективно-предметная форма*, воссозданная в субъективной деятельности и *отнесенная* субъектом к ее объективному носителю. Поскольку форма вещи существует на нейтральном для себя материале, в действиях субъекта, то она *полностью теряет свою прежнюю материальность*. Действительная вода может замерзнуть или кипеть, а идея воды не может ни того, ни другого <sup>1</sup>.

В неживой природе материя сковывает форму, материал доминирует над ней; в живой природе форма властвует над материей, сохраняет саму себя и воспроизводит саму себя в процессах размножения; на уровне разума форма направлена на преобразование всех форм и свободна от диктата материи. В общепhilosophическом плане жизнь и мышление связаны, вероятно, с такими процессами, которые привели к *отделению формы от материи*, в силу чего возникла у живого вещества реакция на «ничто», на *отсутствие – потребность*. Каким мучительным и трагическим для индивидов был процесс отделения «формы» (аутической психики предгомнидов) от природных вождлений, раскрыл Ю. М. Бородай: эротика – смерть – табу – символизация коллективных представлений в первобытной общине – нравственный императив – свободный выбор (совесть) – воображение – продуцирование идеальных предметов. Из нравственной регуляции (совести) и конституировалась *автономия свободной воли*, ставшая законодательницей и в познании, и в мировоззренческих исканиях. «С точки зрения Канта и Дарвина, – отмечает Ю. М. Бородай, – именно нравственность – это та грань, которая отделяет человека не только от неживой природы, но даже и от своей животно-зверинной стихии, возвышает над ней; она исходное основание человечности и орудие переделки как собственного естества, так и всего окружающего нас строго детерминированного мира»<sup>2</sup>. Установление *социальной связи* через запреты, подкрепленные силою, и далее через *самоограничение* индивидов (совесть), *нравственный регулятор* поведения дали начало антропогенезу и высшим психическим функциям, включая мышление, идеальное. Идеальное тоже предстает как «образ, как потребность, как побуждение

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Платоновский идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 11.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 197.

и как цель», т. е. как *стремление* «формы» к «материи». В отношении общества К. Маркс детально исследовал, как насильный процесс отделения работника («формы») от средств производства («материи») послужил причиной динамики капиталистического производства.

Идеальное как особая реальность является генетически первичной по отношению к сознанию, самосознанию, духу, ко всем дальнейшим формам осознания реальности – научной, моральной, эстетической, религиозной. Идеальное, взятое в измерении психики выступает как мир *значений*. Значения же составляют материал сознания. Но не все содержание идеального осознается субъектом. Захваченные процессом жизни, люди не осознают многого в составе идеального. Идеальное возникает в процессах производства людьми собственной жизни при посредстве общения. Э. В. Ильенков отмечал циклы функционирования идеального: вещь – дело – слово – дело – вещь. Или, иначе: материальное – идеальное – материальное'. Таково обращение идеального с позиций общества как целого; для представителей духовного труда эта схема воспринимается, как правило, иначе: идеальное – материальное – идеальное'. Субъекту духовного труда предмет труда дан как идеальный предмет, и профессиональная задача ученого, юриста, писателя, философа, священника, педагога и др. состоит в преобразовании исходных значений в новый идеальный продукт – в знание, норму, концепцию, преобразованную систему значений сознания.

Родовая особенность мышления заключается в том, что оно воспроизводит *реальные формы без их материи*. Эта особенность следует из базисной деятельности – труда. В труде, отмечал К. Маркс, человек изменяет лишь *форму* того, что дано природой. Формообразующая функция труда с необходимостью созидает *формообразующую* способность – мышление, которое включено в процесс труда, направляет и регулирует его. *Мышление есть формообразующая функция труда, отделенная от труда и протекающая как символическая деятельность* – не с вещами, а с их заместителями, со *значениями*. Поскольку идеальный предмет *лишен материи*, то он, будучи не деформированным ею, может обретать *совершенство*, превосходную в своем роде форму. Например, понятия науки есть микроидеалы того или иного рода предметов; культура, пишет Д. В.

Пивоваров, есть «идеалообразующая сторона деятельности, возделывание идеалов»<sup>1</sup>.

В дальнейшем изложении под формой понимается способ организации, т. е. *внутренняя* форма предмета, образованная из системы устойчивых связей или отношений (закономерностей). Такая форма составляет сущность предмета. Из формопреобразующей определенности мышления следуют все его конкретные особенности.

Во-первых, его *предметность*; мышление выражает межпредметные связи и отношения, внутренние формы фрагментов реальности. В противном случае оно вырождается в субъективный произвол. Связи и отношения воссоздаются в виде *понятий*, дискурсивно. Предмет, отмечал Аристотель, есть единство материи и формы. Материя предмета дана чувственности, форма же доступна только мышлению. В понятиях предмет воссоздается свободным от телесных деформаций, как нечто превосходное и совершенное в своем роде, как *эталон* («эйдос») всех предметов того или иного рода. Этот эстетический аспект понятийного мышления художественно переживал Платон и выразил его с необычайной силой. На основе чистых форм, представленных в понятиях, осуществляется суждение, т. е. суд, измерение эмпирического предмета его родовой совершенной формой; тем самым происходит и оценка предмета на его соответствие его понятию, т. е. тому *образцу-эталону*, который служит мерой оценки и представлен в понятии. При таком соответствии мы говорим об «истинном» поступке, «истинном» друге и т.п. Поскольку понятия, как принято полагать, выражают реальность объективно, то возникает предположение о том, что реальность сама по себе, в своем глубинном измерении прекрасна и гармонична. Эстетический аспект мышления связан, в частности, со способностью мысли схватывать формы без материи, в чистом виде. По этой причине возникло не только логико-эстетическое учение Платона об идеях, но и учение Гегеля о циклах саморазвития, «самопроизводства» Идеи.

Форма предмета существует в мышлении не как застывший предмет, а лишь процессуально, через операции. Мышление *операционально*, в материале операций развернута форма предмета. Операции же организованы целью – построением той или иной *конструкции* в качестве *модели и проекта* будущих возможных предметов. Мышление есть *моделирование* устойчивых объективных отношений (закономерностей). Эта особенность объясняется практической потребностью:

---

<sup>1</sup> Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Синтетическая теория идеального. Екатеринбург – Псков. 2000. С. 134.

люди базируют свою жизнь на устойчивых основаниях, связях, отношениях, исходя из которых они предвидят, прогнозируют и планируют. Содержанием моделирования являются именно формы реальных тел и цели, которые преследуют субъекты.

Способность мышления воссоздавать формы без материи обнажает его модельную и *проективную* природу: понятия выражают своим содержанием не только «что», «как», «почему», но и «зачем» (Ю. М. Бородай). И вот это «зачем» является *главным*: из него следует «как» надо произвести «что». Понятия в силу своей «чистоты» и проективности выступают как «микроидеалы» вещей одного рода и как проекты конструирования вещей.

**Функция представительства как генетически исходное действие мышления.** Функцию представительства рассмотрим как важнейший фактор в процессе становления тех *всеобщих мер, всеобщих эквивалентов*, которые возникают в ходе исторической практики людей, будь то всеобщие эквиваленты стоимости, количества, энергии, длительности или сами логические категории как всеобщие формы мышления. Способ образования таких мер идентичен. За всеобщностью мер скрывается, конечно, социальная коммуникативность, социальный обмен, который с необходимостью порождает и всеобщие меры. С развитием социального обмена меры (мыслительные, стоимостные и др.) развиваются от единичной формы, к особенной и ко всеобщей.

Почему функция представительства имманентна мышлению и в чем она состоит конкретно? Мышление есть идеальное воссоздание внутренней формы предмета. Так как предмет воспроизводится идеально, то форму предмета надо *отделить* от самого предмета. Для этого ее необходимо выразить в *другом* материале и приравнять два ее *различных* выражения друг к другу. *Различие* материала подчеркивает *тождество* формы, выраженной в разном материале. На левой стороне такого уравнения форма существует на своем непосредственном субстрате, на правой – в нейтральном для себя материале; поэтому она осознается в своей определенности. Тем самым достигнуто отличие формы от эмпирической материи. Рассмотрим в деталях отделение формы от материи (материала) в реальных процессах, которые совершаются с помощью головы.

К. Маркс ставил себе в заслугу открытие *относительной и эквивалентной форм* выражения меновой стоимости потому, что на частном материале он выявил *закон* в развитии мышления. Поясним этот закон. В уравнении «холст = сюртук» «только стоимость холста находит себе выражение», сюртук «служит лишь формой

существования стоимости»<sup>1</sup>. Причем, сюртук выражает стоимость холста *вне холста*, в виде своей *потребительной стоимости*. Стоимость холста находится в *относительной* форме (оф.), а стоимость сюртука – в *эквивалентной* форме (эф.) стоимости. Ибо стоимость холста выражена *относительно* стоимости сюртука, а стоимость сюртука *эквивалентна* стоимости холста. Если в уравнении холст и сюртук поменяются местами, то они поменяют и формы выражения стоимости: в уравнении сюртук = холст только сюртук выражает свою стоимость. Открытие относительной и эквивалентной форм выражения стоимости имеет общенаучное и философское *методологическое* значение, которое будет раскрыто ниже.

Каждый из этих товаров, взятый в отдельности, есть *единство* потребительной и меновой форм стоимостей (ценностей). Но в уравнении такое единство разлагается: холст фигурирует только как *потребительная стоимость*, а сюртук – лишь как *стоимость*. Скрытая в отдельном товаре противоположность обнаруживается внешним образом в виде разных ролей двух товаров. Относительная и эквивалентная формы выражения стоимости – это «соотносительные, взаимно обуславливающие, нераздельные моменты», «противоположные крайности», «полусы одного и того же выражения стоимости»; «они всегда распределяются между различными товарами»<sup>2</sup>. Такое же различие между отношением «предмет = чувственность», в котором чувственность представляет качества предмета (гносеологическое отношение), и отношением «чувственность = предмет», где предмет представляет своим натуральным видом качества чувственности (эстетическое отношение).

Маркс приводит иные примеры, подчеркивая всеобщность поляризации того или иного содержания на относительную и эквивалентную формы выражения в составе уравнения, в отождествлении различных содержаний по их форме. Голова сахара как физическое тело, пишет он, имеет определенную тяжесть, вес, но ни одна голова сахара «не дает нам возможности непосредственно увидеть или почувствовать ее вес» вне нее, отдельно. В уравнении голова сахара = железо железная гиря представляет вес сахара вне тела сахара, она – «лишь воплощение тяжести», «форма» ее проявления»<sup>3</sup>. В уравнении вес получил относительную (тело сахара) и эквивалентную (железо) формы выражения. Маркс усложняет примеры. Масляная кислота и пропиловый эфир муравьиной кислоты – физически различные

<sup>1</sup> Маркс К. Капиал. Т. 1. С. 59.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 57 – 58.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 66.



вещества, хотя имеют один и тот же химический состав  $C_4 H_8 O_2$ . Если бы мы приравнивали, замечает Маркс, масляную кислоту к эфиру, то «это значило бы в данном уравнении, во-первых, что муравьино-пропиловый эфир есть лишь форма существования  $C_4 H_8 O_2$  и, во-вторых, что масляная кислота также состоит из  $C_4 H_8 O_2$ ». Посредством приравнивания этих веществ была бы выражена их «химическая субстанция» в отличие «от их физической формы»<sup>1</sup>. Маркс берет акт общения «Петр = Павел» и поясняет, что «человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека». Для Петра «Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится лишь формой проявления рода "человек"»<sup>2</sup>.

В уравнении 20 аршин холста = 1 сюртуку стоимость холста получила *единичную* (простую) форму выражения, в которой заключены такие особенности *эквивалентной* формы:

- потребительная стоимость есть форма проявления своей противоположности – стоимости;
- конкретный труд портного становится формой проявления своей противоположности – «абстрактно человеческого труда»;
- в единичной форме выражения стоимости произошло отличие стоимости от потребительной стоимости лишь *одного* товара (холста).

В *особенной* или развернутой форме выражения стоимости (20 арш. холста = 1 сюртук = 10 фунтов чаю и т.д.) стоимость одного товара выражается во многих *особенных* эквивалентах; различие приравниваемых потребительных стоимостей товаров указывает на несущественность этих различий и на существенную основу уравнивания различных товаров – их *стоимость* и, далее, на субстанцию стоимости – однородный абстрактный труд. Ибо *труд ткача, труд портного* и др. выступают как *равнозначные*, независимо от своей конкретной формы, они *приравниваются* друг к другу. Однако абстрактный труд в развернутой форме выражения стоимости не представлен еще *единообразно*. Если холст выразил стоимость во многих товарах, то и последние одновременно выразили свою стоимость в холсте, причем *единообразно*, общим образом.

Во *всеобщей* форме выражения стоимости все товары выражают свою стоимость *единообразно* – в одном, всеобщем, эквиваленте:

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 59.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 62.

1 сюртук =  
 10 ф. чаю = } 20 арш. холста  
 40 ф. кофе =  
 и т. д.

Если стоимость в своей единичной форме была отличена от потребительной стоимости *одного* товара, в особенной форме – от потребительных стоимостей *многих* товаров, то во всеобщей форме стоимости – от потребительных стоимостей *всех* товаров.

Развитие формы стоимости от единичной формы ко всеобщей выражает развитие товарообмена от *случайного* до *расширенного и устойчивого*, в котором всеобщая эквивалентная форма предстает как «форма стоимости вообще», как *денежная* форма, исполняющая *общепризнанную общественную функцию*<sup>1</sup>. Деньги превращаются во *всеобщую меру* стоимостей товаров и начинают функционировать не только реально в форме золота, но и *идеально*: товарные стоимости в виде цен превратились «в мысленно представляемые количества золота различной величины»<sup>2</sup>. В процессе обмена деньги теперь функционируют в простой (единичной) форме выражения стоимости: 1 квартал пшеницы = 1 унция золота; причем, *идеально* (1 квартал пшеницы = 17 шиллингов), как *мысленно представляемое* золото, как признаваемый всеми символ; т.е. мера стоимости теперь существует не в виде металла, а как мера идеальная. Идеальное бытие денег следует из *функции представительства* стоимости одного товара другим товаром. Роль представительства (быть эквивалентом) существовала уже в простой, исходной форме стоимости (20 арш. холста = 1 сюртук). Так как сюртук представляет собой нечто иное, отличное от своей натуральной формы, то он приобретает *символического* бытие, которое проявится однозначно во всеобщем денежном эквиваленте, в монетной форме (1 квартал пшеницы = 17 шиллингов). Как материальная мера превращается в идеальную, рассмотрим на примере образования всеобщего количественного эквивалента – числа.

Приравнивая множество овец к собранию камешков, человек помещал на одной стороне уравнения качество в единстве с количеством (овцы), на другой – то же количество, но в *другом материале*: овцы = камешки. Тем самым количество *отделялось* от своего непосредственного качества и фиксировалось *отдельно* в *другом* предмете! «Абстрактность математических объектов в действительности, –

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 79.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 107.

отмечал Л. К. Науменко, – опирается на практическую *отделимость* ... количественной стороны вещи от самой вещи и на ее самостоятельное предметное существование в этой отделенности»<sup>1</sup>. В пределах уравнения камешки находятся в эквивалентной форме: функционируют исключительно со стороны *количества* и служат формой его проявления так же, как в стоимостном отношении холста к сюртуку сюртук представляет собой стоимость холста вне холста, *в другом материале*. Натуральные свойства камешек – лишь средство *представлять* собой *количество другого* предмета, и сами по себе эти свойства не имеют ни малейшего значения. Поэтому камешки можно заменить зарубками, точками, но так, чтобы всякий раз сохранялось *тождество по количеству и различие по качеству*. Иначе, не ясно, что здесь выражается. Представляя количество другого предмета, камешки приобретают *символическое бытие (значение)* в противоположность своей натуральности, как бы светятся формой другого предмета. Функция представительства ведет ко все большей «дематериализации» предмета, выступающего в роли представителя, количественного эквивалента. Заключение в нем противоречие между бытием *натуральным и функционально-символическим* разрешается тем, что символическое бытие *полностью* отделяется от натурального и переносится из поля внешнего созерцания, где имелся предмет – символ, во внутренний план сознания, где количество представлено теперь в деятельной форме, как число. Предмет-символ (камешки) представлял количество другого предмета через свою количественную определенность, которой он обладал *реально*, в виде *дискретных частей пространства*. Число же не протяженно! На каком же основании оно выступает эквивалентом количества иных предметов? Ведь число может быть *единым и всеобщим* эквивалентом количества, если оно содержит *реальное количество*, которое тоже *однородно* для каждого субъекта. Только так и не иначе! Здесь настоящая загадка. Число представляет количество любого предмета в виде *дискретных частей однородного времени!* Субъект всякий раз порождает эти дискретные единицы однородного времени в акте *однородной* деятельности (апперцепции)! С перенесением количественного эквивалента в сознание *материальность* предмета-символа теряет всякое значение и редуцируется до *знака* (цифры): количество овец = 10.

Однородная деятельность апперцепции сама по себе *никакой идеальностью не обладает*. Но как только дискретные части времени, порожденные

<sup>1</sup> Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма – Ата. 1968. С. 198.

деятельностью, выступают в роли *представителя* количества иных предметов, *сразу же возникает феномен идеального*. Он возникает из функции *представительства* и дан сознанию как *значение*. Значение потому значение, что оно своим содержанием *представляет какое-то другое содержание и отсылает к нему*. Сознание и есть *система общих и социально-важных значений* для регуляции совместной деятельности и общения. Общность значений следует из общения. Идеальное, отмечают К. Н. Любутин и Д. В. Пивоваров, есть «способ воспроизведения общих и целостных характеристик объективной реальности посредством репрезентантов этой реальности»<sup>1</sup>. Овцы, камешки и пастух – вполне телесные. Из телесных действий пастуха, тем не менее, без особой мистики, возникает с необходимостью идеальный предмет – число.

В нашем примере камешки выражали количество в единичной форме: было установлено отличие количества от качества *одного* предмета (овец). Развитие формы количества порождает *всеобщий количественный эквивалент – число*, в котором количество противопоставлено *качеству вообще* и выражено *единообразно*. «Число, – отмечал Энгельс, – есть чистейшее количественное определение, какое мы только знаем»<sup>2</sup>. С возникновением числа изменяется и оптика воззрения на предметную реальность: она расчленяется на строгие количественные отношения, Происходит «оборачивания метода» (К. Маркс): рожденное из чувственно-конкретных операций, число теперь организует эти операции и становится «объективно-мыслительной формой», *всеобщей, общественно признаваемой* идеальной мерой количества.

Итак, предмет сам по себе есть единство качества и количества. Количество данного предмета невозможно выразить через сам этот предмет, так как не ясно при этом, что здесь выражается. Количество следует отделить от данного качества. Для этого количество выражают в другом материале. Скрытое в данном предмете различие между качеством и количеством получает внешнее выражение: в уравнении данный предмет выступает только со стороны качества, другой предмет – только со стороны количества, как количественный эквивалент. Единство качество и количество теперь выражено нераздельностью сторон уравнения. На психологическом материале Г. А. Корнеева показывает, что генетически исходным пунктом формирования числа у дошкольников является общие действия, связанные с решением задачи «опосредствованного уравнивания», в пределах

<sup>1</sup> Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Цит. соч. С. 63.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы, С. 57.

которого ребенок выявляет «кратное отношение» величины к какой-либо ее части<sup>1</sup>. Согласно С. А. Яновской, в реальной истории счет сначала производился «фактическим установлением равномоности» тех или иных множеств предметов<sup>2</sup>. Число же явилось в последующем развитии мышления.

То, что Маркс на материале относительной и эквивалентной форм выражения стоимости открыл закон действий мыслящего человека, этому свидетельствует формирование в практике людей тех или иных мер. Рассмотрим образование всеобщего эквивалента длительности.

Время есть свойство движения. Но ни одно *отдельное движение* не дает возможности воспринять время как таковое. Время и отдельное движение сращены в созерцании. Чтобы зафиксировать время как таковое, люди на разных широтах и меридианах поступали одинаково. Они приравнивали два отдельных и обязательно различных движения в отношении их *длительности*: движение А = движение Б. Первое движение находится в относительной форме выражения своей длительности, а второе движение – в эквивалентной форме. В пределах уравнения движение А выражает свою длительность в движении Б, которое есть лишь *материал* для такого выражения и свою *длительность не выражает*. В уравнении движение Б не представляет ничего кроме *длительности движения А*. Длительность получила две формы выражения: относительную (т. е. по отношению к движению Б) и эквивалентную, измеряемую и измеряющую. В данном уравнении было достигнуто отличие длительности от всех других свойств движения А. Это – *единичная* форма выражения длительности. Если выразить длительность движения А в *многих* отдельных и различных движениях (движение А = движение Б = движение В и т. д.), то основа для уравнивания *многих* движений станет в *большей мере ясной* для понимания. Это – *особенная форма выражения длительности* во многих различных ее эквивалентах. В истории такими эквивалентами у разных народов были разные движения. Если же длительность многих движений выразить единообразно, в одном из движений, например, в движении Б, тогда движение Б выступит в роли *всеобщего эквивалента длительности* – в роли часов, которые закрепляются в общении как общепризнанная, общественно необходимая мера. В равномерном круговом

<sup>1</sup> Корнеева Г. А. Роль умственных действий в формировании понятия числа у ребенка // Вопросы психологии. 1978. № 3. С. 91.

<sup>2</sup> Цит. по.: Мареев С. Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984. С. 113.

движении стрелки часов длительность *всех* возможных процессов получает *единое и однородное выражение*. При этом конкретное движение стрелки часов воспринимается как *длительность вообще!* Конкретное движение теперь представляет собой свою противоположность – *однородную длительность*. Дело удобства и простоты выбрать тот или иной конкретный вид движения в качестве часов. Здесь *всеобщая форма* длительности добыта не путем отвлечения только в мысли, не как абстракция, существующая лишь в сознании; в процедуре реальных действий всеобщая форма выражения длительности отделена от частных форм проявления и через механизм *представительства* зафиксирована вполне предметно в отдельном движении (часах) как таковое. *Длительность всех процессов, выраженная во всеобщем едином эквиваленте (часах), есть время.*

Длительность не тождественна времени. Отношение длительности ко времени подобно отношению *стоимости к цене* товара. Цена есть стоимость одного товара, измеренная стоимостью другого товара (деньгами). Цена есть измеренная, *рефлектированная, отраженная вовнутрь себя* стоимость. *Время есть длительность одного движения, измеренная длительностью другого движения*, выступающего в роли часов. Одна и та же длительность может получать разное выражение в зависимости от единицы измерения. Отличие длительности от времени ясно зафиксировано в истории философии. «Чтобы определить длительность данной вещи, – писал Б. Спиноза, – мы сравниваем ее с длительностью вещей, имеющих ... определенное движение, и это *сравнение* называется *временем*»<sup>1</sup>. *Время есть отображение одного изменения в другом, способ явлений акциденций друг другу*. Эпикур и Лукреций тоже понимали время как «отраженное внутри себя изменение»<sup>2</sup>.

Время нельзя приписывать субстанции, например материи как целому. Перенесение времени из мира явлений в субстанцию порождает логическое противоречие. Воображающий рассудок (т. е. рассудок в трансцендентном применении), не понимающий самостоятельности субстанции, ставит вопрос о ее становлении во времени. Он не замечает, писал К. Маркс, что «делая субстанцию временной, он вместе с тем превращает время в нечто субстанциональное и этим уничтожает его понятие, так как ставшее абсолютным время перестает быть

<sup>1</sup> Спиноза Б. Цит. соч. С. 278.

<sup>2</sup> Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 188.

временным»<sup>1</sup>. Это уже не время, а *вечность*. Перенос времени из субстанции в мир явлений неправилен лишь тогда, когда сами явления переносятся всецело в *сферу сознания*, и время перестает соприкасаться с *действительностью*, как, например, у Канта. Кант понимал время тоже как *форму явлений*, но под явлениями он понимал предметное бытие чувственности, или, иначе, бытие предметов в сфере чувственности. Напротив, у Эпикура время есть *абсолютная форма явлений и природы и чувственности*, форма смены явлений вообще. Строго выражаясь, здесь не надо двух слов, так как *сама чувственность есть явление природы*, одна из акциденций субстанции. Поэтому отражение природы в чувственности есть ее отображение внутрь себя, самоотображение. Так как время есть длительность одного движения, измеренная длительностью другого движения, то оно есть рефлексированная в себя длительность. Соотнесенная с собой длительность теряет свою качественную особенность и превращается в количественную характеристику – во время. Время – *количественное* выражение длительности движения и *не имеет в принципе направления*. В физике время – *скалярная*, а не *векторная* величина! Величина «5 минут» не векторная, не направленная. Ведь если направление *одно*, то это равнозначно *отсутствию направления* вообще. Весьма спорно толкование «необратимости времени». *Процессы* бывают необратимыми: спичка горела и сгорела, остался пепел. В чем тут проблема? Мифология времени связана, вероятно, с его отождествлением с длительностью. Необратимо не время, а *реальные процессы*, например младенчество и зрелый возраст, становление солнечной системы и ее угасание. «Проходит не время, – замечает Кант, – а существование изменчивого во времени»<sup>2</sup>. Вопреки мнению о «стреле времени» и о его необратимости, страна ежегодно переводит стрелки на один час. Длительность, как и стоимость, количество и др., получает единичную, затем особенную и, наконец, всеобщую формы выражения. За развитием этих форм скрываются, очевидно, социальные *коммуникативные* процессы. Местные общности могли избирать тот или иной эквивалент длительности. Межплеменное, а затем международное общение – социальный обмен в виде торговли и технического сотрудничества – сводит особенные эквиваленты длительности ко всеобщей форме. Возникает единая мера длительности и единое темпоральное мышление. Длительность движения стрелки часов становится не только реальной, но и *идеальной* мерой. Такая идеальная мера

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 186.

<sup>2</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 225.

(«счетное время») теперь организует всю внешнюю активность людей – их деятельность и общение, она регламентирует производство, все социальные и политические процессы. Возникнув из частных, особенных процессов, идеальная мера длительности становится исходным пунктом, запускающим все социальные процессы, включая предвидение, прогнозирование и планирование общественного жизненного процесса. Произошло «оборачивание метода» (К. Маркс): восхождение от единичного (Е) к особенному (О) и ко всеобщему (В) эквиваленту длительности сменилось диктатом всеобщей меры (часы) для всех социальных действий людей. Всеобщее стало исходным пунктом в практике:  $V \rightarrow E$ .

Возникновение всеобщего эквивалента длительности объясняет различное восприятие «времени» в периоды юности и зрелости. Так как скорость психических процессов в эти периоды различная, то одни и те же внешние процессы воспринимаются по-разному. Раз изменилась сама мера длительности, то изменилась и *измеренная этой мерой длительность* внешних процессов. То же происходит и со всякой мерой. Одна и та же стоимость сюртука, выраженная в разной валюте, получит разную цену: или 5800 рублей, или 200 долларов, или 140 «евро». Поскольку чувственность человека есть делящийся процесс, а внешняя реальность дана человеку как предметно-чувственная реальность, то длительность внешних процессов произвольно измеряется субъектом длительностью его психического процесса. Поэтому реальность дана во времени. Здесь Кант прав.

Образование всеобщих эквивалентов, всеобщих идеальных мер, в деятельности людей, определяется, таким образом, не столько абстрагирующей силой человеческой головы, сколько более мощными процессам *социального обмена*, которые и принуждают мышление к *восхождению от единичного ко всеобщему*. За всеобщими эквивалентами скрывается универсальная социальная связь; *общественность, сознающая себя коллективностью* требуют адекватных себе мер – их *всеобщности*. Мировая торговля принуждает к общемировым стандартам.

Способ отделения длительности движения от самого движения такой же, как и способ, каким люди отличают в самих себе *социальное (человеческое)* от природного. В понимании всеобщей (общественной) сущности рода «человек» сознание тоже восходит от единичного к особенному и всеобщему представлению, эталону-символу. Рассмотрим этот интересный процесс, ведь речь пойдет о *мере самих людей*.



Петр может относиться к самому себе как к человеку, если он относится к другому индивиду, Павлу, как к *человеку*. Относясь к Павлу как к человеку, Петр актуализирует и развивает в себе человеческие качества и тем самым отличает в себе природное от социального. В отношении «Петр = Павел» Павел как таковой, «во всей его Павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”» (К. Маркс). Павловская телесность срастается с человеческим обликом, и человеческое дано Петру в *единичной* форме – в виде Павла. С расширением круга общения «Петр = Павел = Фома = и т.д.» надприродное человеческое начало получает для Петра *особенную* (развернутую) форму выражения во *многих* людях. В *общении со многими* людьми *всеобщее* человеческое начало получает *развернутое* выражение и проступает для сознания явно; природные особенности многих отдельных людей воспринимаются как нечто несущественное и случайное, как некий фон, для *социальных* качеств. Такие качества теперь не отождествляются ни с индивидуальностью Павла, ни с индивидуальностью Фомы и т. д. В самом общении происходит отделение социальных качеств людей от их натуральных особенностей. Как же осуществляется осознание всеобщности рода человек?

Всеобщая человеческая природа может быть представлена лишь через бесконечный ряд людей. Созерцать такой ряд никто не в состоянии. Поэтому человеческую природу надо выразить в *персонифицированном* виде, в *одном* лице, которое стало бы *всеобщим представителем* рода «человек». Такой всеобщий представитель рода «человек» необходим в качестве *абсолютной меры для оценки людей друг другом*. Такая мера вначале существует реально, а затем – идеально, в представлении людей. На такой эталонной мере люди основывают свои *нравственные* отношения. Нравственные представления, замечает известный антрополог Ю. М. Бородай, тоже не научны, как и религия. «Но бессмысленно ставит вопрос об их *истинности*, ибо у них совершенно иная функция, вовсе не познавательная, – это цемент, скрепляющий общность. Функция важная – *первостепенная* в антропогенезе»<sup>1</sup>. Нравственные отношения зиждутся на представлении о том, что все люди являются представителями *единой человеческой субстанции*, и поэтому достоинство каждого равноценно по существу. Осознание принадлежности к единому человеческому роду выражено в таком духовном и понимающем чувстве, как совесть. Совесть оценивает помыслы и деяния, исходя

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 187.

из *равноценности достоинства каждого человека, независимо от пола, национальности и социального положения*. Совесть существует в человеке, но она независима от его произвола и судит над индивидуальной, всеобщей, мерой. Хотя люди разные, но *когда они поступают по совести, они поступают одинаково*, согласно своей единой сущности. Но за совестью скрывается *идеальная* мера рода «человек».

Такая мера должна быть, она абсолютно необходима для входа в человеческий социум: она выступает *эталон-образцом*, который члены той или иной социальной общности признают свободно и добровольно, *идентифицируют* себя с ней, оценивают друг друга единой мерой (как товары деньгами); на основе такой меры возникает *первичный социальный акт – взаимное признание*, из которого следуют взаимное доверие, добровольное взаимное уважение и служение, ответственность, взаимопомощь и духовная солидарность. Доверие – это выражение взаимного признания в качестве представителей единой общности. Без доверия невозможен и кредит в банке. На основе такой меры возникает *согласие в душах*, а затем – согласие во внешних делах. В рамках такой меры члены общности неразличимы – все они суть представители *одного достоинства*; примерно так же как *эквивалентны*, равноценны товары с одинаковой стоимостью не зависимо от *различий* их потребительных стоимостей. Если такая мера размывается давлением частных интересов, то распадается и социальная общность, ибо теряется единая идентичность, чувство «мы». Происходит то же, как если бы хозяйствующие субъекты сами стали печатать деньги по своему образцу, и каждый из них предлагал бы свой «всеобщий» эквивалент стоимости. Товарообмен был бы парализован. *Как в экономическом обмене необходима единая идеальная мера стоимости, так и в общении людей необходима единая идеальная мера принадлежности каждого к роду человек*. «Функция коллективных нравственных представлений, – пишет Ю. М. Бородай, – состоит в обеспечении *единства ценностной ориентации* многих «Я», включенных в данную общность, посредством идентификации их с какой-нибудь одинаково отстраненной от всех идеальной сущностью»<sup>1</sup>.

Кто же выступает в роли такой меры – в качестве *всеобщего* представителя рода «человек», в роли «всеобщего эквивалента» родовой сущности человека? Это зависит от размеров той или иной общности, от степени универсальности общения

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 189.

людей. Такой сущностью в ходе истории выступали образы племенных богов, былинных героев. Это – *особенные* меры. Мировые религии вселяют в души *абсолютные идеальные меры* рода «человек» в образах Будды, Христа, Мохаммеда, возвышаясь тем самым над национальными, экономическими, политическими, идеологическими, культурными особенностями различных народов. В культивировании совершенных образцов, как идеальных мер человеческого рода, заключается необходимая, духовно-интегрирующая функция религии. В ней люди на протяжении тысячелетий осуществляют из поколения в поколение *самокодирование на совершенных образцах и тем самым самоусиливают себя духовно*, спасаются от своей животности благодаря нравственным повелениям, «исходящим» из абсолюта.

Существует Палата мер и весов с эталонами-мерами физических величин – времени, веса и т. п. Так же существует в сознании народов эталоны-меры самого человека. Таким эталоном человека и является образ Божий, как *абсолютная мера человека и человечности*. Функция науки – дать адекватное отображение объекта *мыслью*, функция религии и нравственности – духовно объединить индивидов «со свободной волей» в «братскую общность». Задачи разные, требующие разных технологий. Социокультурная роль религии и нравственности важнее инструментальной функции науки. «Соборный культовый ритуал, – замечает Ю. М. Бородай, – бессмысленный с точки зрения познавательной функции разума, – нормальная и, как оказалось, самая эффективная форма символизации нравственных представлений первородной общины, религиозной конфессии, и даже атеистической общности, основанной на “рациональной” идеологии»<sup>1</sup>. Французские якобинцы, отменившие религию Бога, стали создавать новый «культ Разума». Л. Фейербах Богочеловека заменяет человекобогом. Свой культовый ритуал ввели немецкие нацисты. Однако светская религиозность – без Бога, без всеобщего символа духовного единения. Поэтому теряется *духовная идентичность*, нравственность теряет свою абсолютную опору и всеобщность, вытесняется правом и полицией. Первобытные общины большую часть времени уделяли религиозному культу. Зачем они это делали? Ведь символические культовые действия не создавали материальный продукт. Они создавали намного важный продукт – идеальный, коллективное представление о своей идентичности, нравственные коллективные самоповеления, коллективное самокодирование

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 189.

поведения на единых представлениях. Этнограф, пишет Ю. М. Бородай, как правило, недоумевают, он не понимает, что все эти «безумные» ритуальные действия исходно направлены не на реальное преобразование окружающей среды с целью познать ее или извлечь для себя какую-нибудь материальную выгоду. «Подлинный смысл ритуала – достижение мира в общине и ее *единства* посредством *идентификации* каждого “Эго” с надындивидуальным (отстраненным) идеалом (Богом), который в качестве “супер-Эго” будет диктовать каждому пусть, на наш взгляд, нелепый, но *общезначимый* нравственный императив». С точки зрения антропогенеза, заключает Ю. М. Бородай, «*нравственность глубже разума*»<sup>1</sup>. Должное выше истины, если ее понимать как соответствие знания предмету. Предмет-то может быть убогим. *Подлинная истина есть соответствие должному совершенству*. В этом смысле Христос свидетельствовал о себе: «Я есть путь, истина и жизнь». Истинный друг тот, кто в самой действительности осуществляет идею дружбы и соответствует такой идее – мере. Без идеальных мер-образцов не было бы должного, идеалов, а значит и стремлений к ним, не было бы благородства, ценностного вдохновения и творчества.

Идеология современного радикального либерализма не состоятельна потому, что она подменяет всеобщие идеальные меры духовной солидарности людей частной моделью «экономического человека», приспособленного к рыночной экономике; эффективность социальных усилий сводится к узкой стоимостной мере – к деньгам. Тем самым уничтожается «символический капитал» общества (П. Бурдьё), и подрываются глубинные основы социума. Рыночная экономика лишена нравственных оснований, именно поэтому она бесперспективна.

Логика формирования всеобщих идеальных мер (стоимости, количества, длительности, рода человеческого, энергии и т.п.) нами была прослежена из разных областей, и она оказалась в общем и целом одной и той же. Главным в ней всегда выступает функция представительства, названная нами как генетически исходным актом мышления. Как возникла эта функция?

Мы исходим из метода креативной культурной антропологии, согласно которой существуют ценности, неподлежащие товарному обмену, и что идеальные образования в человеческой голове вполне выводимы из социокультурных процессов. Именно такими процессами захвачена вся повседневная жизнь людей, они (процессы) и дают ключ к пониманию функции представительства. Было бы

---

<sup>1</sup>Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 188.

неверным объяснение этой функции из психической способности – представления. Сама эта способность нуждается в объяснении. Ведь данная способность составляет отличительную особенность психики человека от животного. Фантазирующее на ветке животное не выжило бы, остроумно заметил К. Р. Мегрелидзе. Какие же суровые обстоятельства побудили психику вырваться из рефлекторного кольца и обрести со временем свободу воли, воображение, мышление, субъектность?

*Генезис воображения, идеального.* Рассматривая возможное начало человеческой истории, Кант сразу отметил главное: *сдерживание инстинктов* (пищевого и полового), связанное со страданием. «Отказ» от власти инстинкта пола «и был тем волшебным средством, превратившим чисто чувственное влечение в идеальное, животную потребность – в любовь, ощущение, просто приятное, – в понимание красоты, сначала в человеке, а затем и в природе». Начало истории Кант связывал с нравственной саморегуляцией. «Соккрытие того, что могло бы вызвать презрение» дало «первое указание к воспитанию человека как нравственного существа. Незаметное начало, – создавшее, однако, эпоху тем, что дало совершенно новое направление образу мышления, – важнее, чем следующий за ним необозримый ряд завоеваний культуры»<sup>1</sup>. Выходит рождение нравственной саморегуляции *первично* по отношению «ко всем завоеваниям культуры»!

Ю. М. Бородай в своей замечательной книге предложил концепцию антропогенеза, связывая генезис воображения с повышенной сексуальностью далеких предков и с губительной расплатой за нее: эротика – смерть. Все современные теории антропогенеза, пишет он, упираются в три проблемы, которые оказываются разными сторонами «единого акта превращения биологических структур в сверхбиологическую человеческую целостность».

Эти проблемы таковы: как бессознательный, реактивный механизм биологической ориентации в среде естественноналичных раздражителей мог превратиться в «сверхъестественный» свободный акт произвольного идеального представления и целеполагания? как стадо животных могло превратиться в социальный (простейший – «тотемический») организм, предполагающий *сверхбиологические* (нравственные) принципы объединения? как манипулирование

---

<sup>1</sup> Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. С.47–48.

предметом могло превратиться в акт преднамеренной целесообразной деятельности, предполагающей изготовление орудия? <sup>1</sup>.

Автор решает поставленные проблемы и монистично проводит свою концепцию во всех частях своего на редкость содержательного и предметно-емкого изложения. Его книга заслуживает, конечно, отдельного специального рассмотрения. Мы отметим лишь то, что связано с темой нашего исследования. Логика Бородаев такова. «Человеческое сознание начинается с воображения», с удвоения реальности. Причиной возникновения первичных актов воображения в процессе антропогенеза стали «жесткие сексуальные ограничения в первобытно-родовой общине – отказ от половых связей внутри сообщества, результатом чего и явилась первая (тотемная) форма экзогамии». Существенно то, что «эта первая форма первобытно-человеческого аскетизма была результатом не внешнего запрета, но самоограничением *мужских* особей, их *внутреннего самоограничения*, т.е. совести, непосредственным проявлением которой явился стыд. Человек стал человеком тогда, когда он впервые надел повязку на бедра»<sup>2</sup>. Формой запрета половых связей внутри общины явилось табу, представленное в виде *тотема*: эротика – смерть – табу. Родовой бог – «*символ бунта против себя самого, против природно-биологической детерминации своего “Эго”*». Путь к Богу – подавление своих инстинктов, аскетизм. Это первый шаг к свободе воли – покорение природы»<sup>3</sup>. Замечательно то, что тотем – «всеобщий принцип родовой организации» у всех народов в древности<sup>4</sup>. *Самоограничение стало исходным принципом нравственности, началом всякой дальнейшей надприродной социальной связи*. Как в древности, так и ныне аскеза есть «живой нерв всякого продуктивного созидания вообще»<sup>5</sup>, будь то продуктивная экономика, возрождение страны или духовное творчество в культуре. Табу, самоограничение – первая, архаическая «форма совести». Ведь совесть, пишет Ю. М. Бородаев, есть способность «раскаиваться в собственном воображаемом поступке и делать его впредь запретным. Если мы говорим, что данный человек глубоко совестлив, это не значит, что он не имеет “порочных” страстей, что он не знает “соблазнов”; это лишь значит, что он обладает развитой способностью “сначала думать, а потом делать”, т. е. способностью идеально “проигрывать” (просматривать) все

<sup>1</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч. С. 17 – 18.

<sup>2</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч. С.359.

<sup>3</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч. С. 178.

<sup>4</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч. С. 121.

<sup>5</sup> Бородаев Ю. М. Цит. соч. С. 360.

возникающие собственные побуждения в воображении и отменять, накладывать запрет на те из них, отдаленные последствия осуществления которых он воспринимает как противоречащие более важным своим ценностям, целям, принципам». Рождение совести есть по существу «рождение свободы воли или, что то же самое, – *вменяемости*»<sup>1</sup>. Человек обрел способность *свободного* решения – реагировать или воздержаться. «С этого момента среда теряет свою всеисильность, ее диктат становится не абсолютным; самой главной и устойчивой для человека становится *собственная его воля* – нравственный долг, который должен выполняться независимо от эмпирически данного состояния наличной среды, вопреки ей, т.е. вопреки собственным побуждениям»<sup>2</sup>. Порождение собственно человеческой психики, замечает Ю. М. Бородай, вначале было исключительно «*мужской монополией*». Женщина остается на первых этапах пассивным объектом смертельно опасных для мужчин, но тем более мощных эротических устремлений, которые мужчинам надобно самим подавить в себе, чтобы выжить и сохранить общность. «И мужчины справились с этой задачей, в награду за что получили тонко развитое воображение», призванное переводить сексуальную энергию на нейтральные объекты. Второй радикальный этап аскезы коснулся женщин. Рождение образа мадонны, «превращение христианского мифа о непорочном зачатии в нравственно-религиозную максиму, а затем и в общезначимый культурно-исторический идеал – стало причиной второй в истории человечества крупной массовой волны эротического аскетизма, самоограничения вообще, на этот раз самоограничения не только мужского, но и *женского*»<sup>3</sup>.

Что побудило предгомнидов затормозить природные вожделения и заняться постоянной орудийной деятельностью? Например, обрабатывать одним камнем другой камень? Ведь камни не съедобны, витально нейтральны. Соображение о том, что предгомниды заметили эффективность орудийной деятельности и стали ею заниматься, не выдерживает критики, так как содержит круг в объяснении: предполагается, что особи уже сравнительно постоянно использовали орудия.

Бородай выводит орудийность из самих особей, из трагического противоречия: эротика – смерть. Один инстинкт столкнулся с другим; половой инстинкт – с инстинктом самосохранения; природное вожделение – с психическим

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 167.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 168.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 359 – 360.

потрясением, со страхом кровавой бойни. Табу, *самозапрет* символизировались внешним образом в виде тотема. Животное-тотем нельзя поедать. Став запретной, ситуация амбивалентности (эротика – смерть) продолжает совместно воспроизводиться в мистических обрядах, часто связанных с пытками (посвящение в мужчины). Символическое воспроизведение такой ситуации закреплялось коллективными представлениями на основе магических действий, из которых затем вычлняются «рационально-практические элементы, подлежащие прагматической утилизации». Воздвижение фаллических культов предполагало обработку камня. Но мотивом являлась не витальная потребность, а сугубо символическая – поддержание запрета. Изобретение первых орудий, приручение животных совершалось, видимо, «в рамках магически-ритуальных действий»<sup>1</sup>. Согласно Ю. М. Бородаю, именно разного рода «пришельцы, «завоеватели», не посвященные в эротическую магию, наращивали прагматическую сторону магии – разведение скота для дани с покоренных общин, меновые отношения и т. п. Пришельцы-варвары, требуя с покоренных регулярной дани, интенсифицируя «производство», навязывали производителям свои «утилитарно-прагматические, меновые критерии и принципы оценки «продукта» – их интересовали животные не в их символическом значении, но как «достаточно увесистые и жирные». Внешнее принуждение к такому упрощению превращало религиозно-ритуализированную деятельность, эротически заряженную и подобную бескорыстному искусству, в «бремя», в подневольный труд, подчиненный «внешней целесообразности». Одновременно аутистическое мышление туземцев отдаляется от своих «мистических» корней, становится более «трезвым», подчиненным «принципу реальности». Так осуществлялся переход от «пралогических форм аутистического сознания к беспристрастному рационально-прагматическому мышлению»<sup>2</sup>.

Применительно к теме нашего исследования особо важен следующий аспект концепции Ю. М. Бородаю – объяснение, как возникла свобода воли. Она возникает в суровом процессе самоограничения. Рождение совести – «это и есть, по существу, рождение свободы воли или, что то же самое – вменяемости»<sup>3</sup>. Свобода воли выражается и в совести и в свободе воображения и т. д. В генезисе социальной связи (нравственности, свободы воли, воображения) осуществлялось

<sup>1</sup>Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 172.

<sup>2</sup>Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 173 – 175.

<sup>3</sup>Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 167.



отделение «формы» от «материи», вожделений – от предмета вожделений.

Происходила длительная биопсихическая «ломка» индивидов в корневой сфере – в области пола, *воспроизводства биологического вида*. Это – мучительный разрыв естественной связи, отделение природного вожделения от предмета вожделения. Тяжесть этого разрыва трудно сравнить с чем-либо в дальнейшей истории. Его можно приблизительно уподобить отделению производителя от средств производства, земледельца – от земли, все ужасы которого Маркс описал в «Капитале» в главе о первоначальном накоплении. Возникнув как исключение, самозапрет стал правилом во всей дальнейшей человеческой истории. Он возник в отдельной области жизнедеятельности, чтобы затем охватить все остальные. Концепция Ю. М. Бородая представляется обоснованной потому, что генезис человеческой психики связывается с глубинными антропологическими измерениями, позволяющими понять, что же побудило прачеловека сдерживать мощные природные вожделения и перевести (сублимировать) их в *надприродные* формы реализации. Из этой концепции можно сделать ряд выводов.

Во-первых, нравственность – не побочный аспект жизни, а *генетически исходное всеобщее определение социальной связи*. У всех народов с древности и по настоящее время нравственность базируется, в конечном счете, на *абсолюте*, на *религиозных святынях*. Нравственность потому подкрепляется религиозно-культовой практикой (абсолютом), что сама она является *абсолютной*, всеобщим для всех членов социальной общности *условием существования* социальной связи вообще, общения и многообразных общественных отношений в особенности. Во-вторых, из нравственной регуляции следуют все дальнейшие основные характеристики человека – свобода воли, намеренный характер чувств и мыслей людей, воображение, понятийное мышление с его способностью возводить частное во всеобщее и общезначимое; идентификация индивида с той или иной общностью, ценностями; понимающие общественные чувства человека, побуждающие к солидарности, сочувствию и т. д.

В-третьих, эрозия нравственности есть угасание социальной связи, *деградация* по всей линии бытия людей, *десоциализация* индивидов с их невротами и различными деструкциями. Не случайно, распаду социальной связи предшествуют «сексуальные революции». Ни право, ни полиция, ни утонченное администрирование, ни материальное благополучие не в состоянии заменить нравственную регуляцию, нравственную общность субъектов со *свободой* воли.

Какова связь между нравственностью и мышлением? Истоки мышления уходят, вероятно, в социальную связь, в ее исходную – *нравственную* форму. Логика производна от нравственности как реального отношения и как повелений.

Во-первых, *нравственные императивы всеобщи и общезначимы* с самого начала для той или иной социальной группы. Иначе социальная общность невозможна; т. е. нравственные императивы связаны с абсолютными факторами бытия людей. Эти императивы обращены к *воле* и ориентируют на *действие*, на поступок. Тем самым *всеобщее и общезначимое правило становится фактором онтологическим, и именно поэтому и логическим*. Понятийному мышлению предшествовала длительная практика возвышения индивидуальной психики, «Эго» к первичному «супер - Эго», к сверхиндивидуальному. Последним «и был тотем – архаический родовой бог, которого нужно было любить больше себя самого (самоотречение)»<sup>1</sup>.

Во-вторых, нравственные императивы повелевают осуществить *должное*, они сверхситуативны и прямо требуют *первичности идеального* над непосредственным опытом, требуют *осуществления должного*, а не только индивидуально желаемого. А *должное* есть схемы работы воли. Должное полагается как *цель*, определяющая внешнепредметную активность человека. Ведь мы производим целенаправленно – будь то понятия, поступки или вещи. Получается такая связь: нравственные императивы – свобода воли – *должное* – *цель* – производство чего-либо. Первичная надприродная социальная связь (нравственность) превращается под разными «вывесками» в *субстанцию* человеческой активности. Оказывается, за продуктивным воображением, творящим предметные понятия, тоже скрывается *свобода* воли, ставшая таковой (свободной) благодаря длительному процессу самоограничения, которому мы учимся и поныне, а род человеческий будет учиться всегда. Выходит, и способы мышления (логические категории) тоже есть схемы работы ... свободной воли? Бородай приходит к такому выводу<sup>2</sup>. Именно *должным* человек оценивает то, что есть. Если реальность, сотворенная человеком, соответствует *должному*, то ее и называют истиной в подлинном смысле этого слова. Истина – слишком высокое своим смыслом слово, чтобы определять ее как соответствие знания действительности (Аристотель). Это не истина, а верное знание. Истина обретается страданиями и мудростью, а не экспериментом, как верное знание. Евангельские

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 178.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 286 – 287.

слова «Я есть путь, истина и жизнь» содержат именно такое понимание истины. У современного человека система значений так или иначе организована *вертикаль*ю ценностей, которые, сознательно или нет, направляют мышление. А вершиной вертикали, как правило, являются ценности с *нравственной доминантой*. Философские системы Платона и Гегеля увенчаны идеей блага. К. Маркс вдохновлялся нравственным мотивом – работать на человечество. Кредо Эпикура – нельзя жить разумно, не живя нравственно; установка – познавать природу, чтобы правильно жить – составляет духовный остов европейской философской классики Нового времени. Р. Декарт разумел под этикой «высочайшую и совершеннейшую науку о нравах; она предполагает полное знание других наук и есть последняя ступень к высшей мудрости»<sup>1</sup>. Б. Спиноза в своей «Этике» желает направить все науки к одной цели – «к достижению наивысшего человеческого совершенства»<sup>2</sup>. «Героями нравственности», по выражению Маркса, являются Кант и И. Г. Фихте.

В-третьих, в историческом развитии образование понятий, вероятно, было производно от нравственных требований родовых общин, обращенных к индивиду: *делай и поступай согласно общепризнанному, всеобщему* (велениям богов, предков). Тем самым преодолевались природные вожделения и *аутизм* психики индивида. Аналогично развитие и современного детского мышления, замечает Ю. М. Бородай. «Превращение исходного аутизма ребенка в рациональные познавательные структуры немислимо без подчинения воле взрослых, без элементов внешнего принуждения»<sup>3</sup>. Овладение реальностью, пишет Бородай, «путем превращения интимно близкого каждому “нравственно-должного” в безлично-логическую необходимость познавательного понятия очевидно было на первых порах делом весьма мучительным и рискованным. Историческая шлифовка ценностно-познавательных схем стоила человечеству множества “синяков”, ибо у наших предков, решившихся на сумасшедший акт вольного *идеального* представления должного, не было никакого иного способа связать свои произвольные схемы с реальностью, кроме метода проб и ошибок – нужно было рискнуть войти в воду, чтобы научиться плавать». В системе образования современные поколения получают понятия «путем усвоения “вторичной реальности” – в значительной мере уже очищенного от культово-нравственной мифологичности космополитически *обще*значимого научного языка,

<sup>1</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С.421.

<sup>2</sup> Спиноза. Этика. М., 1932. С. VII.

<sup>3</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 174.

становящегося аккумулятором всякого “чистого” знания». Таким аккумулятором сегодня становится «машинный язык кибернетических роботов»<sup>1</sup>.

В-четвертых, исходить из должного, чему учит совесть, значит исходить из представляемого будущего, из общезначимого эталона, а не из витальных импульсов тела. Самоограничение в настоящем ради будущего сформировало фундаментальную способность человека: его активность организована отношением «будущее → настоящее». «Эта способность отметил Кант, является «решающим признаком преимущества человека»<sup>2</sup>.

В-пятых, а это самое важное, возникшая нравственная связь практически обучала видеть за *внешними различиями тождественное, главное*: тотем отождествлял членов первобытной общины, сообщал им общую «идентичность», в рамках которой отношение различных индивидов воспринималось как отношение целого к самому себе, представленное визуально в тотеме. А отношение к самому себе (бытие-в-себе и-для-себя) составляет суть диалектики, которую гениально раскрыл Гегель в учении о сущности и о понятии. Относиться к себе и к другим как представителям одного и того же начала, не застревать на различиях – этому нравственная связь учила ежедневно, будь то защита территории и др.

Вернемся к вопросу о генезисе идеального. Нежный росток воображения, идеального, возникший в долгих *муках самоограничения*, модифицировал, с одной стороны, внешнепредметную активность (произошло удвоение реальности на чувственно воспринимаемую и представленную), а с другой, – получил опору для своего развития в надприродных формах активности индивидов. Функция представительства развилась не в голове, а с помощью головы в *социальных процессах*, в повседневной практике которых индивиды в актах общения и разделения труда превращались в *представителей* – той или иной общности, или социально значимой функции, или той или иной социальной роли. *Самый важный предмет для человека – человек. Социальная связь*, а не орудийная деятельность, не операции и т.п., дает ключ к разгадке феномена *идеального*. Практическое представительство индивидами *своих социальных статусов* друг другу сформировало саму способность *представления* – и как общепсихическую способность *замещать* реальные предметы их образами, и как способность мышления *представлять одним предметом особенности других предметов*; предметы-символы (заместители иных предметов) освобождались в дальнейшем от

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 309.

<sup>2</sup> Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 48.

своей внешней материальной оболочки, переносились из поля внешнего восприятия в сознание как нечто идеальное, как *значения*, которые в свою очередь в процессе специализации, разделения труда, духовного производства принимали различные формы – понятий, художественных, религиозных и других общественно важных образов, символов, вплоть до логических категорий; функция представительства явилась *«матерью»* такого общечеловеческого феномена, как идеальное. Вырастая из социальных коммуникативных процессов, функция представительства превратилась в отличительный для разумного существа способ работы психики. Сознание тем и занимается, что *удваивает* реальность, *замещая* ее *значениями*. Причем, значениями общими, всеобщими, социально важными. Э. В. Ильенков обоснованно акцентировал всеобщность идеального, его всеобщие формы, отделяя их от тех «вихрей», которые проносятся в психике индивида. Если воображение, сознание остаются атрибутами человека, то, следовательно, они необходимы для обслуживания социально важных функций. Социальные институты представительства пронизывают все сферы общества: выборы снизу вверх превратились в целую отрасль социального производства. Руководители представляют своей волей воли коллективов. Социальная функция представительства творится коллективно из века в век, закрепляется социальными технологиями и становится общей формой работы психики индивидов. Возникнув из коммуникативных процессов, функция представительства экстраполируется на все новые области активности субъектов и проявляется как закон в различении той или иной определенности, как нами было изложено выше.

Сделаем небольшое отступление относительно любопытного явления. Функция представительства позволяет прояснить загадки восприятия – зрительного слухового и иного. Проблема восприятия состоит, в частности в том, что, во-первых, субъект воспринимает световое воздействие на глазной нерв не как состояние зрительного органа, а как внешнее тело, отдаленное в пространстве; во-вторых, качества нашей чувственности мы воспринимаем объективировано, как качества внешних тел, например лист вишни – *зеленый*. Но «зеленый» это, с одной стороны, *цвет* внешнего тела, а, с другой, – качество *ощущения*. «Зеленое» получило двоякое бытие: внешнепредметное и субъективное.

Новорожденный младенец воспринимает вначале световое раздражение глаз как цветное пятно, а не как внешнее тело. По мере *движения в пространстве* он научается относить цветные пятна не к состояниям своих глаз, а к *внешним телам*. Теперь цветные раздражения глаз *представляют* малышу внешние вещи.

Функция представительства – относить *комплексы раздражений* глаз к *вещам*. Поэтому глаз видит не эти комплексы, а внешние вещи. То же верно и по отношению к звукам. Уместно такое сравнение. Цены, заметил К. Маркс, это «влюбленные взоры», которые товары бросают на деньги. Цены – это отражения стоимости товаров в деньгах. Если бы деньги, как меры стоимостей, обладали сознанием, то они воспринимали бы реальность только в стоимостном измерении, причем, в виде цен. Деньги созерцали бы не свое материальное тело, а *стоимостное тело* внешних товаров в виде цен. И не только деньги. На примере представительства количества одних предметов камешками, последние, как представители количества внешних предметов, сразу приобрели символическое бытие – отсылать своей численностью к численности внешних предметов. Функция представительства превратила камешки в символ, а затем и в знак. Материя камешек не имела особого значения.

Точно так же психическая материя в актах восприятия не имеет особого значения для акта восприятия. Раз комплекс раздражений *представляет внешние вещи, то глаза и не воспринимают самих себя*. Чувственные качества вещей, данные в живом восприятии, являют субъекту внешний предмет, но обязательно в модальностях психики: небо *синее*, ромашка *белая* и т.п. Внешняя реальность своими чувственными качествами тоже бросает «влюбленные взоры» субъекту – отражает богатство человеческой чувственности. Ведь предмет становится чувственным потому, что он выразил себя в материале чувственности, попал в сенсорное поле восприятия, за пределами которого он так же не обладает чувственными качествами, как железная гиря не обладает весом вне пределов поля гравитации, а «20 арш. холста» не обладают ценой вне отношения к деньгам. Если предмет являет человеку качества его чувственности, то чувственность являет собой качества предмета, здесь мы имеем сугубо рефлексивные соотношения.

Получается следующая ситуация. Если мы возьмем отношение «предмет = чувственное восприятие», то восприятие отображает качества предмета. Ибо оно находится в эквивалентной форме и призвано представлять качества предмета. Это – *познавательное и предметное* отношение.

Если мы обернем отношение «чувственное восприятие = предмет», то теперь изменились роли: в эквивалентной форме выступает предмет, он представляет *качества нашей чувственности*, является зеркалом, глядя в которое субъект достоверно созерцает качества собственной чувственности, присваивает, потребляет их через внешний предмет. Это – *эстетическое, субъективное*

освоение человеком богатства своей собственной чувственности. Модифицируя внешнюю предметную среду, художник, дизайнер разнообразят нашу чувственность.

Такое двойное бытие чувственности выражается в том факте, что еще никто не отличил, например, зеленый цвет листа вишни от ощущения «зеленое». Э. Мах объявил модальности ощущений «нейтральными элементами». На самом деле такие модальности не нейтральны, конечно. В первом отношении они выступают отражениями качеств предметов в субъективной форме, а во втором отношении они представляют качества нашей чувственности. «Зеленое» можно, конечно абстрагировать от ощущений и от предмета, но тогда абстракция будет относить сознание или к ощущениям, или к предмету. «Нейтральные элементы» только запутывают дело потому, что в обоих случаях нет «нейтральных элементов». Смешивание двух отношений и побудило Дж. Беркли назвать вещь «комплексом ощущений».

Анализ функции представительства позволяет сделать следующие выводы:

- функция представительства есть первичный акт, в рамках которого мышление различает ту или иную определенность путем *отождествления* двух *различных* содержаний и сведения их к одной *основе*;
- такое отождествление осуществляется как содержательное логическое уравнение, в составе которого происходит поляризация той или иной определенности (стоимости, длительности, количества и др.) на относительную и эквивалентную формы выражения;
- понимание той или иной определенности осуществляется путем восхождения мышления от единичной формы, к особенной и ко всеобщей; всеобщий представитель той или иной определенности (стоимости и др.) выступает всеобщей идеальной мерой, направляющей и регулирующей деятельность и общение;
- восхождение мышления от единичной формы ко всеобщей выражает собой социальные коммуникативные процессы – степень их универсальности определяет собой и уровень всеобщности в образовании того или иного эквивалента, той или иной меры;
- всеобщие эквиваленты, или всеобщие идеальные меры, обретают статус *общепризнанных* символов-образцов и поэтому становятся в повседневной практике людей *всеобщими* мерами, организующими человеческую активность.

▪ наконец, функция представительства, как акт мышления, развилась в коммуникативных процессах, в актах социального обмена, в повседневных практиках и послужила основой возникновения *представленного плана бытия* – идеального, мышления, оперирующего социально важными общими значениями, замещающими реальные процессы и предметы.

Функция представительства является исходной и в формировании *всеобщих мыслительных эквивалентов – логических категорий*. Этот способ относительно логических категорий следует конкретизировать и обобщить. На его основе в сознании возникает процессуальное образование со структурой конкретного тождества – *мыслеобразующая форма*, в рамках которого зарождается мысль. Обратимся к анализу мыслеобразующей формы.

**Структура мыслеобразующей формы.** Термин «мыслеобразующая форма» означает первичное логико-гносеологическое образование, в составе которого возникает мысль – и научная, и всякая иная. Мыслеобразующая форма по своему строению есть *содержательное логическое уравнение*. Термин «уравнение» обозначает способ связи двух частей, «логическое» означает *всеобщий* характер уравнения, то, что оно как закон направляет мысль; «содержательное» акцентирует отличие от чисто формальных уравнений математики. В прозрачном виде всеобщность логического уравнения проявляется в математике с ее формальными уравнениями, в которых устанавливается эквивалентность или количества, или математических операций ( $a + a = 2a$ ). Следует отметить весьма любопытный факт: насколько нам известно, в философии, включая философию науки, не ставился вопрос, почему уравнение есть форма существования математического знания (арифметики, алгебры, аналитической геометрии и др.), а также в значительной мере – форма существования теоретической физики и химии? Вероятно потому, что существует генетически единая форма, в рамках которой мышление с равным успехом синтезирует материал содержательного и формально-количественного характера. В уравнениях математики, физики, химии стороны уравнения всегда выражены в различном материале. Различие материала означает тождество сторон уравнения по тому или иному основанию. Таков закон конкретного тождества, который открыл К. Маркс на примере знаменитой формулировки  $20 \text{ арш. холста} = 1 \text{ сюртук!}$

Логическое уравнение присуще и *содержательному* мышлению. Как было раскрыто нами выше, эквивалентная форма выражения того или иного содержания развивается от *единичной* формы до *всеобщей*: например, деньги и другие единые и



общепризнанные эквиваленты (меры) веса, длительности и т.п. Таким же способом субъект выявлял и *всеобщие мыслительные эквиваленты – логические категории*.

Функция представительства была описана на примерах практических действий. Однако она целиком сохраняет свою закономерность и в познавательном процессе. Анализ мыслеобразующей формы целесообразно начать с отдельных примеров научного познания, а затем сделать обобщения и выводы. В данном параграфе раскрывается *генетически* исходная мыслеобразующая форма и ее значение в понимании логики возникновения понятий и в применения наглядности. Речь идет о «микроанатомии»: о микроанализе зарождения мысли, о выяснении тех закономерностей, которым подчинена бессознательная деятельность продуктивного воображения на той стадии, когда бессознательное превращается в сознательное, а интуитивное – в дискурсивное. Использование таких закономерностей повышает продуктивность научной и педагогической деятельности.

***Мыслеобразующая форма в становлении нового знания.*** Законы движения планет, заметил Гегель, на небе не начертаны. Чувственному восприятию даны *носители* отношений, сами же устойчивые внутренние отношения (законы) восприятию не даны. Восприятию доступно *многообразие без единства*, без тех внутренних «нервных» связей, которые организуют части в целое, в систему. Как же субъект выявляет внутренние связи, *невидимое через видимое*? Обратимся к опыту научного поиска, где такая проблема разрешается.

В научном поиске мышление находится в противоречивом состоянии: факты заземляют его до наличной ситуации, цель поиска ориентирует на выход за рамки наличного к новому знанию. Противоречие разрешается в пределах *реального* духовного образования – содержательного логического уравнения. Оно включает в свой состав *эмпирические данные* для теоретического уяснения (чувственно-конкретное содержание) и *модельную аналогию* (становящееся формальное содержание), которая может стать началом решения проблемы. Научный поиск движется вперед путем выдвижения модельных аналогий. В их качестве выступают или теоретические схемы разных наук, или образы из искусства, или эмпирические данные из различных сфер практики. Например, физик Нагаока уподобил расположение зарядов в атоме системе отношений «планеты-Солнце». Это уподобление осуществлялось в рамках логического уравнения «*конфигурация зарядов в атоме*  $\approx$  *планетарная система*». Символ « $\approx$ » означает операцию

уподобления. В левой части уравнения находятся *эмпирические данные* (оф.), а в правой – *модельная аналогия* (эф.).

Очевидно, отождествление различных содержаний производится по одному основанию – структуре. Причем, в составе уравнения оба содержанию исполняют *различные роли*. Содержание левой стороны выражает свою структуру в содержании правой стороны уравнения, т.е. находится в относительной форме; содержание правой стороны призвано представлять собой структуру содержания левой стороны и поэтому находится в эквивалентной форме. Примерно так же, как сюртук представлял собой стоимость холста вне холста. Функция представительства сведет в итоге содержание правой стороны к абстрактному содержанию – к форме без конкретных элементов, к понятию.

Затем на место элементов планетарной системы были подставлены конструкторы «электрон» и «положительно заряженная сфера в центре атома». Экспериментальные данные внесли запрос на более точную аналогию. Нагаока избрал в роли аналога электронных орбит вращающиеся кольца Сатурна: *«конфигурация зарядов в атоме  $\approx$  кольца Сатурна»*. Соединив эту сеть отношений с конструкторами электродинамики, он получил «гипотетическую модель строения атома»<sup>1</sup>. Так как наглядный образ колец Сатурна здесь важен только в качестве аналога *структуры атомных зарядов*, то его элементы опускаются, и он редуцируется до рациональной схемы, которая в дальнейшем конкретизируется в понятие. Модельная аналогия является ячейкой зарождения не только отдельных понятий, но и особенных теоретических схем. Модель силового взаимодействия токов (закон Ампера), отмечает В. С. Степин, возникла, вероятно, как «результат замещения материальных точек в теоретической схеме взаимодействия тяготеющих масс абстрактными объектами ... из области знаний об электричестве»<sup>2</sup>.

Эвристическое значение модельных аналогий для научного мышления общепризнанно. «Теоретико-познавательная и эвристическая ценность аналоговых моделей, – отмечает Дрюк М. А., – заключается в том, что каждая из них, родившись в одной области познания, становится концептуальным средством, методологическим ключом для интерпретации явлений в других естественно-научных и гуманитарных сферах, в том числе в философии, психологии,

<sup>1</sup>Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976. С. 108.

<sup>2</sup>Степин В. С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания: Логико-методологический аспект. Минск, 1979. С. 225.

социологии, экономике, экологии и др.»<sup>1</sup>. Модельная аналогия выступает всякий раз в роли *формального* (абстрактного) *содержания* логического уравнения и является *ячейкой* зарождения не только понятий и частных теоретических схем, но и обобщающих гипотез. Все обобщения теоретических знаний об электричестве и магнетизме, пишет В. С. Степин, Максвелл осуществил применением гидродинамических и механических аналогов. Теоретические схемы и уравнения механики сплошных сред переносились в электродинамику. Затем «в аналоговые модели на место трубок с идеальной жидкостью, источников и стоков жидкости, вихрей в механической сплошной среде и т.д. подставлялись заряды, электрические и магнитные силовые линии, дифференциально малые токи, заимствованные из теоретических схем Ампера, Кулона и др.»<sup>2</sup>. Максвелл же, заметил А. Пуанкаре, «в высшей мере обладал чувством математических аналогий»<sup>3</sup>. В цитируемой книге А. Пуанкаре обнажает эвристичность переноса знаний математики в физику и наоборот. Физика дает «предчувствие решения», «подсказывает нам ход рассуждений». Благодаря физическим образам аналитик «в состоянии сразу видеть то, что было бы лишь постепенно обнаружено путем чистой дедукции. Так, он соединяет разрозненные элементы решения и путем некоторого рода интуиции догадывается о том, что будет доказано лишь в последствии. Догадка предшествует доказательству! Нужно ли доказывать, что именно так были сделаны все важные открытия? Сколько истин позволяют нам предчувствовать физические аналогии, оправдать которые путем строгого рассуждения мы были бы не в состоянии!»<sup>4</sup>. Аналитику нужно угадывать дорогу, нужен «путеводитель» «Этот путеводитель – прежде всего аналогия»<sup>5</sup>. Пуанкаре поясняет: чистый анализ предоставляет много приемов, какой из них выбрать?; нужна способность, позволяющая видеть цель, контуры целого; «эта способность есть интуиция», схватывающая целое через аналогии; одна логика это не позволяет. Логика и интуиция необходимы. Логика есть «орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретательности»<sup>6</sup>. Метод аналогового моделирования есть «универсальный прием выдвижения обобщающих гипотез»; такой метод

<sup>1</sup> Дрюк М. А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 102.

<sup>2</sup> Степин В. С. Цит. соч. С. 236.

<sup>3</sup> Пуанкаре А. О науке. М., 1990. С. 286.

<sup>4</sup> Пуанкаре А. Цит. соч. С.290 – 291.

<sup>5</sup> Пуанкаре А. Цит. соч. С. 216.

<sup>6</sup> Пуанкаре А. Цит. соч. С. 214 – 215.

состоит в «соединении абстрактных объектов ... одной области знания со структурой («сеткой отношений»), заимствованной в другой области знания»<sup>1</sup>. Ментальной же основой моделирования является каждый раз отождествление различных содержаний продуктивным воображением.

Новое знание возникает путем подведения *известного под известное*: известных фактов под уже вошедшие в общественное сознание теоретические схемы, символы, образы, знания и др. Подведение (точнее, взаимоподведение) преобразует *содержание обеих сторон* уравнения: *факты понимаются в их возможной внутренней связи, а модельная аналогия перестает быть только аналогией и становится кристаллизацией нового знания*. Модельная аналогия поставляет *возможную связь* между фактами, а факты сообщают этой аналогии *новый содержательный смысл*.

Эвристический потенциал модельной аналогии можно объяснить следующим образом:

- понятие есть рациональный аналог формы предмета, его *структуры*, а форма оптимально интерпретируется в *модельных* представлениях;
- знание, выступающее в роли такой аналогии, содержит в себе прошлую мыслительную деятельность в виде определенной схемы, которую не надо создавать заново; такая схема мысли уже вошла в *научный оборот и общепонятна*;
- аналогия, будучи модельной, содержит *структуру*, которая поддается *переносу* с одной области знания на другую;
- структура выступает в модельной аналогии как *обозримое целое*, которое можно уподобить скрытой связи между фактами;
- благодаря модельной аналогии субъект *схватывает целое раньше частей*, и возникает *догадка, инсайт, идея, гипотеза* и др. Ибо кто понимает целое, тот понимает и назначение частей в составе целого, но не наоборот. *Уподобление различных содержаний по их структуре предполагает развитое продуктивное воображение, интуицию, определенную общекультурную подготовку, эстетический вкус, ряд ассоциаций, образов из области искусства*. «Аналогия, – отмечал Л. С. Коршунов, – требует нарушения шаблона в мышлении, нового синтеза, способного ... открыть дорогу решению проблемы. ...Отчетливо эвристическая функция воображения проявляется в наглядном моделировании»<sup>2</sup>.  
Логическое мышление у своих истоков *ничем не отличается от художественного*.

<sup>1</sup> Степин В. С. Цит. соч. С. 239.

<sup>2</sup> Коршунов Л. С. Воображение и его роль в познании. Изд – во МГУ, 1979.С. 99 – 100.

И для того и для другого вначале важны *метафоры, образы, которые разворачиваются в сравнения*. Только в логическом мышлении на его определенной стадии чувственная ткань образов испаряется, и схематизм мысли, передающий форму (структуру) предмета, становится конечным продуктом, в котором *исчезли «строительные леса»* – следы аналогий, исходных образов. В художественном мышлении не менее важна *образная материя*, выражающая идею.

Логическую основу выдвижения модельных аналогий составляет *отождествление различного*, которое осуществляется в рамках логического уравнения в виде *представительства одним содержанием формы другого содержания*. Гносеологической основой является процесс *«гештальт – переключение»*, присущий интеллектуальной интуиции: *подстановка в модель-аналог на место прежних элементов новых элементов* (например, вместо планет – электронов и т.п.). Гештальт – переключение согласует конкретное содержание с абстрактным. Возникает новое видение предмета<sup>1</sup>. Аналогия – модель, подтвержденная опытами, превращается в понятие.

Итак, в возникновении нового знания существенны *отождествление различного, функция представительства и процесс «гештальт – переключение»*. Степень продуктивности в моделировании возможных связей зависит от количества и разнообразия различных значений сознания субъекта. Логическое уравнение, будучи оформлением поисковой мысли, *полуэмпирично и полутеоретично*. Соединяя данные опыта и модельные аналогии, оно есть гибкая форма, в которой зарождается новое знание, новое понятие.

***Логическое уравнение как исходная мыслеобразующая форма.*** Представим строение логического уравнения обобщенно. Каждое из его сторон первоначально есть единство материи и формы, элементов и структуры. *Аналогичность их структур есть основа уравнения*. Пусть «e» обозначает элементы (e<sub>1</sub>, e<sub>2</sub>, e<sub>3</sub> и т.д.), «S» – структуру (S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>), «≈» – подобие, аналогию. Вне уравнения оба содержания сами по себе будут иметь вид e<sub>1</sub>S<sub>1</sub>e<sub>2</sub> и e<sub>3</sub> S<sub>2</sub> e<sub>4</sub>. Например, атом с его скрытой структурой атомных зарядов и образ солнечной системы. В рамках же уравнения их вид сразу меняется, так как *различие ролей* изменяет каждое содержание: содержание правой части призвано *представлять* собой структуру содержания левой части, подобно тому как в уравнении «20 арш. холста = 1 сюртук» сюртук представляет стоимость холста вне холста. Структура содержания левой стороны

<sup>1</sup> Степин В. С. Цит. соч. С. 236.

уравнения *скрыта* ( $e_1...e_2$ ), ее еще предстоит выявить путем *модельного уподобления* структуре другого содержания, которая уже известна. Поскольку *содержание правой стороны* уравнения (эф.) выступает в роли *представителя* структуры содержания левой стороны, то его *элементный состав особого значения не имеет*, он опускается (...  $S_2...$ ), и содержание правой стороны превращается в содержание *формальное*, в прозрачный *структурный кристалл*, в *аналог* структуры иного содержания. Логическое уравнения примет вид:  $e_1 (... ) e_2 \approx (... ) S_2 (...)$ . Пустые скобки в левой части означают, что предмет дан в *чувственном* созерцании как собрание отдельных явлений, внутренняя связь между которыми (S) созерцанию не дана. Пустые скобки в правой части означают, что натуральные свойства, элементный состав *сам по себе не важен*, он имеет значение лишь в той мере, в какой необходим для *представления структуры другого содержания*. На каждой стороне логического уравнения реально положено то, что идеально предположено на другой: на левой стороне положен *элементный состав*, а структуры еще *скрыта*, на правой стороне представлена *скрытая структура*, а элементный состав *снят*.

*Возникновение абстрактного содержания совпадает с образованием мысли.* «Логическая сторона мышления, – пишет М. А. Плотников – определяется появлением в нем механизма формального содержания»<sup>1</sup>. Состав мысли, отмечает В. Н. Борисов, есть «синтез конкретного содержания ... с ее формальным содержанием»<sup>2</sup>. Конкретное содержание сообщает сознанию *отнесенность к предмету*, а абстрактное содержание выявляет *внутреннюю форму предмета* через функцию представительства. Производность абстрактного содержания от конкретного выражает вторичность рационального образа от данного в созерцании прообраза, предмета.

Специфику мысли отражают следующие особенности логического уравнения.

Первая особенность – *поляризация на конкретное и абстрактное содержания*. В отличие от восприятий мысль схватывает в смене явлений устойчивое (инвариантное) и отделяет устойчивое от изменчивого, существенное от являющегося путем процедуры отождествления различного: два различных

<sup>1</sup> Плотников М. А. Генезис основных логических форм. Л., 1967. С. 85.

<sup>2</sup> Борисов В. Н. Проблема гносеологического и методологического анализа логических форм мышления // Методологические проблемы развития науки и культуры. Куйбышев, 1976. С. 63.

предмета сводятся к *единой для них основе*; общую сущность обоих предметов выражает один из них, а другой фигурирует как явление сущности. Говоря «роза есть растение», мы отделяем единичное (роза) от всеобщего (растение), явление от сущности, род от его конкретного представителя.

Вторая особенность: *чувственно-конкретное начинает выразить свою противоположность – абстрактное*. Первоначально обе части уравнения включали отношения в чувственно-конкретном виде. Но чувственная конкретность правой части уравнения (образ солнечной системы, колец Сатурна и т.п.) начинает выступать лишь средством выражения (зеркалом) структуры иного содержания и превращается в *схематизм, формализм*.

Отсюда следует третья особенность: *единичное содержание правой стороны уравнения начинает представлять свою противоположность – всеобщее*. Эта особенность присуща абстрактному содержанию и следует из его функции представительства. Данная функция составляет общую основу возникновения идеального вообще.

Логика образования мысли заключена, по существу, в одном пункте – в *представительстве формы одного содержания другим содержанием*. Из функции представительства следуют все особенности логического уравнения.

Логическое уравнение есть тот всеобщий способ, каким люди фиксируют ту или иную определенность сначала в *единичной* форме, затем в *особенной* и, далее, во *всеобщей*.

Выше логическое уравнение было рассмотрено само по себе с целью выявления его формального строения. Далее следует рассмотреть его в контексте сознания. Это позволит конкретизировать работу самого сознания, функционирование логического уравнения, раскрыть его роль в использовании наглядности; в целом, раскрыть методологическое значение данного понятия.

***Логическое уравнение в контексте сознания.*** Раздвоение состава мыслеобразующей формы на чувственно-конкретное и абстрактное содержания объективно обусловлено как предметной реальностью, так и деятельностью субъекта. Сама реальность есть единство внешних, непосредственных и внутренних, опосредствованных отношений. Это единство отношений превращается на стороне субъекта в единство конкретной и абстрактной сторон его деятельности и выражается в мыслеобразующей форме.

Клеточкой, из которой произрастает все человеческое познание, пишет Д. В. Пивоваров, является практическая операция. Такая операция раздваивается на

внешнюю и внутреннюю – на единичную операцию, замкнутую на предмет, и на операцию вообще, которая производна от операций с предметом. Предметная операция обусловлена внешней, непосредственной стороной предмета и продуцирует чувственно-конкретный состав образа. Операция вообще есть инвариант конкретных операций и выражает «сущность класса объектов», она продуцирует рациональный компонент в образе<sup>1</sup>. *Абстрактная операция образуется путем схематизации множества конкретных операций одного рода. Поляризация операций на конкретные и абстрактные есть психологическая основа для мыслеобразующей формы.*

Логическое уравнение – образование не столько психологическое, хотя оно и содержит психические компоненты, сколько логико-гносеологическое. Ибо оно ориентировано на отражение реальности и содержит в себе *предметное* содержание. Логическое уравнение служит гносеологическим оформлением единства конкретных и абстрактных операций, но к этому единству оно не сводится; в нем важны объективно значимые, предметные отношения и особый способ их фиксации в виде *функции представительства*. *Гносеологическим содержанием процесса, протекающим в логическом уравнении, является отделение внутренней формы предмета от ее внешних проявлений и фиксация этой формы как таковой в рациональном виде.*

Раздвоение состава мыслеобразующей формы выражает раздвоение психики на внешний, непосредственный и на внутренний, опосредствованный уровни, на чувственное сознание и рассудок. В каждом из этих измерений предмет получает особое отражение: чувственно-конкретное и рациональное, изменчивое и устойчивое, единичное и всеобщее, разнообразное и единое.

Строение логического уравнения диалектично соединяет все становящиеся противоположности, возникающие в исходном пункте зарождения мысли: *непосредственное и опосредствованное, многообразное и единое, меняющееся эмпирическое содержание и устойчивую форму, конкретное и абстрактное, чувственное и рациональное.*

Становящееся абстрактное содержание, в отличие от конкретного, определяется непосредственно не извне, действием предмета на чувственность, а структурированием деятельности изнутри. Содержанием этого акта самодеятельности является *конструирование формы* – возможного аналога

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. О соотношении предметного и операционального компонентов научного знания, С. 92 – 93.



действительных отношений в самой реальности. Сознание не только отражает, но и идеально доразвивает образ, проектируя то, чего еще нет, но что возможно в принципе. Конструирование модели возможной формы предмета есть акт самодеятельности продуктивного воображения, каузальность через произвол, через свободные действия. Содержанием этого акта является моделирование новых детерминаций на основе тех потенций, которые заключены в предмете как возможность, но еще не положены как действительность. Мысль Ленина о том, что сознание не только отражает мир, но и творит его, выражает эту формоконструирующую, идеально-проективную и антиципирующую природу мышления.

В созерцании отношения даны вместе с их носителями. *Для осознания отношений необходимо отделить их от их носителей.* Чтобы это сделать, необходимо скрытые отношения выразить в ином содержании, которое включает примерно аналогичные отношения, но с иными их носителями. *Различие таких носителей отношений указывает на основу отождествления – аналогичность отношений, структуры.* Такое отождествление различных содержаний по структуре отношений как раз и осуществляет продуктивное воображение путем поиска метафор, сравнений, примеров, образов из области искусства или уже известных мыслительных схем, закрепленных в понятиях тех или иных наук. Отождествление различного в выявлении скрытых от созерцания отношений есть творческий акт, в котором субъект сразу, в порядке предвосхищения моделирует черновой (примерный, начальный) аналог действительных отношений. Такой аналог уточняется наблюдением, экспериментами, другими опытными данными. Абстрактное содержание зарождается в актах конструирования именно аналога модели потому, что в модельных представлениях структурность на первом плане и прозрачна для понимания. Аналогии – модели суть исходные схемы синтеза чувственных данных и точка роста абстрактного содержания, а затем и будущего научного понятия о предмете.

Для содержательного мышления важна предметная определенность схем синтеза, а эта определенность содержится в культурном фонде общества в виде уже накопленного мыслительного опыта, который закреплен в понятиях, художественных образах, в орудийном фонде общества, экспериментальных научных установках и т.д. *Культурная оформленность схем синтеза как раз и отличает мышление от апперцепции как психического образования.* Взаимное подведение конкретного и абстрактного содержаний идеально выражает

взаимодействие предмета и орудия. Для осознания реальных отношений необходимо *построить их аналог* в голове. Если субъект этого проделать не может, то он и не осознает отношения, хотя и глядит на их внешнее проявление.

Существует соблазн сведения мысли к *действиям* и к их многообразным способам (*операциям*). Этот соблазн рассмотрен в работе К. Любутина и Д. Пивоварова на примере весьма эвристичной концепции П. У. Бриджмена, физика и философа науки<sup>1</sup>. В системе операций все-таки развертываются *предметные отношения*, которые и составляют *объективное* содержание мысли. Такие отношения вычленяются путем разнообразных операций и в итоге предстают субъекту как *инвариант* формы, структуры предметного образования. Такой инвариант сверхиндивидуален, общезначим и не привязан к психическим особенностям того или иного индивида. Поэтому он и транслируется в научных и иных коммуникациях. «Представляется ясным, – отмечает Д. Бом, – что из удивительно разнообразного и изменчивого потока движений и связанных с ними ответных ощущений мозг способен абстрагировать относительно инвариантную структуру ощущаемого объекта. Эта инвариантная структура с очевидностью не сводится к отдельным операциям и ощущениям и может быть абстрагирована лишь из полной совокупности таковых за некоторый период времени»<sup>2</sup>. Макс Борн пишет: «Выражение “инвариант” ... образует звено, связывающее психологические соображения с точным естествознанием. Это – математическое выражение, впервые употребленное в аналитической геометрии с целью дать количественное определение пространственных образов, которые представляют простые тела или их конфигурации ... так называемые инварианты в рассматриваемой фигуре описывают только существенное. Точно также справедливо, если мы имеем дело не только с геометрической формой и объемом, но и с цветом, теплотой и другими физическими свойствами ... исключается несущественное, случайное. ... То, что остается, суть инварианты, которые описывают объект. Этот метод в точности эквивалентен тому, который осуществляется в подсознательном мышлении людей, далеких от науки, когда у них создаются образы. ... Я убежден, – заключает М. Борн, – что идея инварианта является ключом к рациональному понятию реальности, и не только физике, но в каждом аспекте мира»<sup>3</sup>. Например,

<sup>1</sup> Любутин Д. В., Пивоваров Д. В. Синтетическая теория идеального. Екатеринбург – Псков. 2000.

<sup>2</sup> Бом Д. Специальная теория относительности. М., 1976. С. 241.

<sup>3</sup> Борн М. Физика в жизни моего поколения. М., 1965. С. 96, 276.

каноническое уравнение окружности задает инвариант этой фигуры в виде алгебраических соотношений

Ю. М. Бородай так комментирует размышления М. Борна об инварианте. «Вчитываясь в этот текст физика, я не могу отделаться от впечатления, что это просто цитата из “Критики”, включая и “*подсознательное* обобщение чувственных восприятий” (бессознательное соединение их по схеме понятия – Кант). ... Я думаю, что Кант предвосхитил теорию инварианта в своем анализе “схематизма” как “правила построения” любой понятийной предметности»<sup>1</sup>. Чем же определяется выбор существенного из моря случайного? Принципом *производства* субъектом того или иного предмета, производства самого *рода* предмета, будь то предмет идеальный или материальный. Производство мотивировано потребностями и направляется целью создать предмет с нужными свойствами. Как и практическая деятельность, отмечал А. Н. Леонтьев, мышление осуществляется с помощью логических и математических операций. «Но любые операции – безразлично, внешнепредметные или внутренние, умственные, – представляют собой по своему происхождению лишь продукт развития соответствующих действий, в котором фиксируются абстрагированные и обобщенные объективные отношения, характеризующие предметные условия действия. Они поэтому приобретают относительно независимое существование и способны воплощаться в той или иной материальной форме – в форме орудия, машины, таблицы умножения, простейшего арифмометра или сложнейшего счетно-решающего устройства. ... Поэтому мыслительная деятельность человека отнюдь не редуцируется к системе тех или иных логических, математических или иных операций, так же как, например, производство отнюдь не сводится к осуществляющим его технологическим процессам»<sup>2</sup>. Инвариант, как видим, есть система отношений.

В мыслительном процессе конкретное и абстрактное содержания существуют одновременно как стороны одного целого. В противном случае нет содержательного мышления. Абстрактное содержание изнутри структурирует состав созерцаний в осмысленное целое. *Поле согласования содержания конкретного и абстрактного является продуктивное воображение, которое переводит принудительное давление чувственных данных в русло антиципирующих и целенаправленных схем абстрактного содержания.* Такое переведение есть

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 234.

<sup>2</sup> Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 45 – 46.

*истолкование* состава созерцаний. И созерцание перестает быть «рабом» сенсорного поля. Продуктивность воображения заключается в отождествлении различного путем аналогов-моделей. Созерцание, воображение, рассудок – нераздельные моменты мыслительного процесса. Их нераздельность представлена строением логического уравнения:  $e_1 ( \dots ) e_2 \approx ( \dots ) S ( \dots )$ . Здесь левая часть означает состав *созерцаний*, правая – становящееся абстрактное содержание *рассудка*, *знак подобия* – *сферу воображения*. Представим это наглядно:

$$e_1 ( \dots ) e_2 \approx ( \dots ) S ( \dots )$$

$\uparrow$                      $\uparrow$                      $\uparrow$   
 Чувственность – воображение – рассудок

Модельно-конструирующий аспект мышления обусловлен, в частности тем, что внутренние, опосредствованные связи созерцанию не даны, поэтому их отображение осуществляется «встречным» выдвиганием модельных аналогий.

Раздвоение мыслимого содержания на конкретное и абстрактное должно, вероятно, фиксироваться в нейрофизиологических структурах мозга мыслящего человека. Можно предположить, что поляризация мыслеобразующей формы есть один из факторов, детерминирующих функциональное разделение работы головного мозга: в восприятии конкретных наглядных явлений действительности ведущая роль принадлежит правому полушарию мозга, а словесное обобщение этих явлений, а значит и абстрактное мышление, зависит от деятельности левого полушария. Функция органа определяет его строение. Абстрагирование формы и ее моделирование порождают функциональную специализацию в работе головного мозга.

Из строения мыслеобразующей формы можно сделать следующие выводы.

Во-первых, особенность логического мышления состоит в воссоздании и *моделировании внутренней формы* предмета. Блеск кристаллов пленяет наши чувства, замечает Л. Фейербах, но наш разум интересуется только кристаллономией<sup>1</sup>. Внешняя форма предмета случайна для него и определена извне, она не имманентна его субстрату и мере. Внутренняя форма есть способ организации частей в целое, связанный с самой природой предмета. Древесина сохраняет себя в определенной форме, например, дуба, потому, что эта форма есть ее имманентная форма, способ ее воспроизводства, тогда как форма стола случайна для древесины и не имманентна ее субстанции<sup>2</sup>. Природа вещей раскрывается в

<sup>1</sup> Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 38.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2, С. 159.

устойчивых отношениях между вещами, т. е. в законах; такие отношения следуют из *свойств* вещей. Система устойчивых отношений есть внутренняя форма. Она представляет собой существенную определенность предмета и есть различенная в себе сущность. В понятиях науки отображаются определенности именно *формы*, которая составляет «инвариант». Научное мышление связано с формой, устойчивыми отношениями потому, что на таких отношениях люди основывают свою жизнь, создают средства к жизни, технику материальную для обработки природы и социальную для обработки людей людьми, гарантируют безопасность, предвидят и прогнозируют свое будущее. Назначение науки весьма утилитарно; это открытие и моделирование возможных закономерных связей, конструирование из таких связей моделей будущих вещей и реальное производство вещей. Поэтому «науку не интересует все, что не относится к формальной сути дела. Она считает эти свойства несущественными и отбрасывает их, оставляя лишь формализм. ... Из сложного разнообразия предметов, скажем, труда земледельца она выделяет формализм, например, функцию тяги или сноповязания. Выявленный автоматизм, закованный в железо, приходит затем на поля и заменяет труд земледельца»<sup>1</sup>. То, что в категориях науки представлена именно форма, система отношений, Маркс неустанно отмечал в своих исследованиях. Идет ли речь о деньгах, прибавочной стоимости, капитале, проценте и др. он рассматривает только «определенности формы»<sup>2</sup>, употребляя как синонимы выражения «определенности формы (категории)», «экономическое отношение, экономическая категория»<sup>3</sup>. Рассматривая отношения индивидов в экономическом процессе, мы должны, замечает Маркс, придерживаться «определений формы»<sup>4</sup>. Аристотеля Маркс называет великим исследователем, который анализировал «форму стоимости, наряду со столь многими формами мышления, общественными формами и естественными формами»<sup>5</sup>.

Отмеченная особенность *формопорождения* связана с тем, что качества вещей не мыслятся, а воспринимаются. Мышление же устанавливает их зависимость от тех или иных факторов, например, качества цвета от электромагнитной волны. Наоборот, форма, отношения поддаются переводу

<sup>1</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 39.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов, С. 126.

<sup>3</sup> Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства. Процесс обращения капитала., С. 36, 101, 235, 238, 241, 244.

<sup>4</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 455.

<sup>5</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 68.

на язык модельных построений. Рассматривая процесс антиципации по отношению к качеству, Кант приходит к выводу, что антиципация применима лишь к форме качества – интенсивности, экстенсивности и др.<sup>1</sup>.

Во – вторых, мышление отображает реальность в форме перевода. Идеальное, писал Маркс, есть переведенное (*ubersetzte*) в человеческой голове материальное. В самом деле, в голову предмет пересаживается не в своем телесном протяжении, не со стороны материи, а со стороны формы, путем построения ее аналога. Перевод предполагает первичность переводимого и вторичность переведенного, их тождество в виде «асимптотического» совпадения; примерно такого же, как аналогия текста – оригинала и его перевода на другом языке. При этом перевод может превосходить оригинал по совершенству формы. В системе разделения духовного труда разработка абстрактного содержания становится профессией многих специалистов.

В-третьих, генетически последовательные стадии становления мысли (метафора, образ, сравнение, модельная аналогия, понятие) зарождаются в составе содержательного логического уравнения. Все эти стадии предполагают, по меньшей мере, *два явления*: и метафора, и образ, и сравнение, и аналогия, и подобие, устанавливаются, как минимум, между *двумя различными содержаниями*. И эта процедура осуществляется именно как содержательное уравнение – как отождествление различных содержаний, из которых одно представляет форму, структуру другого содержания. Н. С. Автономова связывает понимание с установлением целостности на *всех уровнях понимания*, будь то миф или теория. На самой ранней стадии развития сознания, пишет она, человек строит образ мира «путем переноса своих первоначальных впечатлений и ощущений на неизвестные ему предметы: понимание осуществляется здесь как перенос известного на неизвестное, т.е. как метафора в широком смысле слова». Метафора и служит *начальным этапом* внесения *целостности*. «По-видимому, именно метафорический перенос как чувственно выполненная ипостась аналогии является главным механизмом понимания на всех уровнях»<sup>2</sup>. Более того, продолжает данный автор, «все фундаментальные оппозиции философского сознания ... возникают, по-видимому, в результате метафорического переноса чувственно-образного на то, что мы теперь называем духовным, а затем происходит стирание этой изначальной компоненты, выветривание чувственного образа в понятии ...

<sup>1</sup> Кант. И. Цит. соч. С. 241 – 248.

<sup>2</sup> Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988. С. 261.

метафорический перенос лежит и в основе первичного понимания, изначального схватывания целостности», он предполагает «воображение, фантазию, интуицию»; в метафоре «как в мельчайшей клетке непосредственно соединяются рефлексивное и нерефлексивное, дискурсивное и недискурсивное, выраженное и невыраженное»<sup>1</sup>. Метафора связывает различный состав – «интеллектуальный, эмоциональный, перцептивный». В научном мышлении метафора не помеха, а «репрезентатор собственно эвристического, эстетического момента». На пути превращения метафорического «в концептуальное лежит еще одно звено – аналогия, средство уже собственно научного мышления». Метафора – «художественная ипостась аналогии», а аналогия – «познавательная выжимка из художественных моментов метафоры, гносеологическая абстракция из метафоры»<sup>2</sup>. Автор оценивает метафору как «стержневой принцип работы сознания вообще на пути от доязыкового опыта к языковому значению, от спонтанного зарождения смыслов внутри интуитивных и полуинтуитивных представлений, внутри сферы воображения, к их рациональной фиксации ...»<sup>3</sup>.

Мы попытались раскрыть «спонтанное зарождение смыслов» в составе мыслеобразующей формы. В метафоре чувственная материя и смысл еще слиты. Образ, по Гегелю, есть развернутая метафора. В сравнении чувственный материал и смысл отделяются друг от друга достаточно ясно. В понятии смысл зафиксирован как прозрачная «сетка отношений». Метафоры, образы, сравнения – монополия продуктивного воображения, нарушающая «законы» формальной логики. Ибо «метафора – это вторжение синтеза в зону анализа, представления (образа) в зону понятия, воображения в страну интеллекта, единичного в царство общего, индивидуального в “страну” классов»<sup>4</sup>.

В-четвертых, в природе форма, отношения, структура чего-либо существуют на своем *имманентном субстрате*, выражают его состав и являются органичными в смысле пластичности. В мышлении же формы внешних тел существуют на *нейтральном* для себя материале, ведут искусственную жизнь, как пленники. По этой причине творения природы, будь то ромашка на лугу или органическое тело самого человека, бесконечно превосходят формотворчество человека в отношении целостности, естественной пластичности, органичности и т.п. Там же, где

<sup>1</sup> Автономова Н. С. Цит. соч. С. 262.

<sup>2</sup> Автономова Н. С. Цит. соч. С. 264.

<sup>3</sup> Автономова Н. С. Цит. соч. С. 262.

<sup>4</sup> Арутюнова Н. Д. Языковая метафора, синтаксис и лексика // Лингвистика и поэтика. М., 1979. С. 150.

духовные формы существуют на своем собственном субстрате – в искусстве, нравственности, религии – они обладают пластичностью и гармоничностью, сравнимыми с формами природы. Если в науке субъективность человека служит средством выражения закономерностей объективной реальности, то в искусстве природа служит средством для выражения человеческой субъективности. Для поэзии естественной почвой является субъективность человека, его мироощущение, созерцание и понимание. Шеллинг вполне обоснованно проводил аналогию между бессознательным творчеством природы и гением художника. В обоих случаях формы вырастают из естественного для них субстрата.

Поскольку формы внешних тел существуют в мышлении на нейтральном для них материале, то возникает множество возможностей не только для совершенствования таких форм, но и для их искажения, подмены, фальсификаций, превратных истолкований. Вот что пишет мэтр постмодернизма Ж. Деррида: «Мы даем знаки. Знак... представляет собой отложенное, отсроченное присутствие. При этом не имеет значения, идет ли речь ... о делегатах на выборах или о политических представителях, движение знаков откладывает момент встречи с вещью самой по себе»<sup>1</sup>. Разработка значений может отрываться от *обозначаемого* (от референта, от действительности) или намеренно, или нет. Политики в России тоже стали производить *движение знаков, словесных обещаний*, откладывая каждый раз сроки реализации обещаний. И народ в стране ходит от одного ожидания к другому, а потом – от одного разочарования к иному разочарованию. Все политические технологии, используемые режимом Б. Н. Ельцина, отмечал А. С. Панарин, – «основывались на главном постулате постмодернистского дискурса – на подмене обозначаемого обозначающим, объективных показателей, относящихся к реальной социальной действительности, знаками»<sup>2</sup>.

В-пятых, единство конкретного и абстрактного содержания в составе логического уравнения означает, что понятие без *наглядной интерпретации* не поддается *уяснению*, наглядное изображение содержания понятия *модельно*. Это следует учитывать педагогам в учебных занятиях, т.е. применять наглядность.

***Логическое уравнение как основа применения наглядности.***

Наглядность есть демонстрация мыслимого содержания в *созерцании*. Процесс наглядности протекает как *мыслящее созерцание*. Средства наглядности

<sup>1</sup> Цит. по: Гурко Е. – Жак Деррида. Деконструкция: тексты и интерпретация. Минск, 2001. С. 116.

<sup>2</sup> Панарин А. С. Народ без элиты. С. 63.



включают в себя внутренний *смысл* и его внешнее *изображение*, дискурсивно-всеобщее и чувственно-единичное. Смысл обращен к *мышлению*, а изображение – к *созерцанию*. Изображение содержит опорные пункты для действий по построению в мышлении тех отношений, которые составляют содержание того или иного понятия.

Двойственный состав средств наглядности выражает в объективированном виде строение мыслеобразующей формы. Единство созерцания и рассудка, конкретного и абстрактного содержания означает, что *понятие без наглядной интерпретации не поддается уяснению*, наглядное изображение понятия модельно. Ведь понятие есть рациональный аналог формы предмета, его структуры, а форма оптимально интерпретируется в модельных представлениях. В наглядном изображении понятий чувственная ткань средств наглядности должна быть *прозрачной*, сведена к минимуму, чтобы структурность была в центре внимания, на первом плане.

Средства наглядности функционируют в роли *конкретного* содержания логического уравнения. Понятие непосредственно не транслируется, оно кодируется в языке. Изображение отношений, заключенных в понятии, провоцирует на догадку, если изображаемая структура подобна структуре понятийного содержания и прозрачно ясна – не занавешена инородным материалом, не картиночна. Необходима, отмечает Д. В. Пивоваров, теоретичность изображений, родственных логико-математическим моделям, например, с изображением множества некоторых элементов<sup>1</sup>.

Наглядность можно разделить на внешнюю и на внутреннюю. В первом случае мыслимое содержание демонстрируется во внешнем созерцании, в пространстве, во втором – во внутреннем созерцании, в воображении. Средства внешней наглядности даны в пространстве в виде графических схем, слайдов, фильмов и т. п.; при этом изображение задано извне. Признавая комплексность в применении наглядности, мы обратим внимание на внутреннюю наглядность, не получившую достаточного освещения в научно-методической литературе.

Материал внутренней наглядности задан словесно и актуализируется в воображении самими обучаемыми; это – метафоры, сравнения, художественные и другие поясняющие образы, модельные аналогии, мысленные эксперименты,

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Условно-графические схемы в преподавании философии // Использование наглядных пособий и ТСО в преподавании философии. Свердловск, 1979. С. 38.

примеры. Такая наглядность основана на значительной общекультурной подготовке. Образ понятия строится в значительной мере личными усилиями обучаемого в воображении и закрепляется *психомоторикой* его построения. Духовно порожденный образ переживается. Внутренняя наглядность относится к внешней примерно так же, как образ в поэзии относится к образу в скульптуре или живописи; первая более одухотворена и не отягощена материальным элементом. Она – «создающаяся в духе наглядность»<sup>1</sup>, более высокого интеллектуального уровня, в большей мере родственна духовной природе философии и развивает продуктивное воображение. Классики философии прибегали к внутренней наглядности. Можно сослаться на знаменитые диалоги Платона. Гегель в «Феноменологии духа» поистине художественно изображает преемственность в развитии философии, в разворачивании истины: «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»<sup>2</sup>. С не меньшей мощью он выражает появление новой духовной формации в общественном сознании. «Образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой». Скачок, прерывающий эту количественную постепенность, Гегель сравнивает с «восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»<sup>3</sup>. У Маркса товар выступает как «кристалл», «сгусток», «отверждение» труда.

Сравнение – важный прием внутриобразной наглядности. К. Д. Ушинский считал сравнение основным фактором мышления: «Весь процесс осознания есть процесс сравнения»<sup>4</sup>. По более точному выражению Ф. Меринга, сравнение – это «чувственная мать мысли»<sup>5</sup>. Важность сравнения объясняется мыслеобразующей формой. Гегель раскрыл генетическую связь метафоры, образа и сравнения.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Эстетика // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М., 1938. Т. 12. С. 93.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 2.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 6.

<sup>4</sup> Ушинский К. Д. Избр. соч.: В 14 т. М., 1939. Т. 10. С. 94.

<sup>5</sup> Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М. – Л., 1964. С. 421.

Метафора «уже есть сравнение», поскольку она выражает ясный сам по себе смысл в сходном с ним явлении. Но в ней смысл еще *не развернут*. Отделение образа от смысла в метафоре «еще не положено, хотя и имеется в себе». Поясняющий образ Гегель определяет как развернутую метафору. Метафоры и образы сообщают смыслу наглядность (созерцаемость), но не выговаривают смысл. В сравнении же обе стороны, образ и смысл, «полностью отделены друг от друга»<sup>1</sup>. Строение мыслеобразующей формы объясняет важную роль сравнения. В сравнении скрытая связь между явлениями делается воспринимаемой потому, что связь выражена в сравнении в *ином* чувственном материале. Различие материала подчеркивает саму сравниваемую связь. Метафоры, образы, сравнения есть точки роста абстрактного содержания, приемы отделения отношений от их носителей. Сравнение имеет существенное значение в начальной стадии формирования понятий. «Сопоставление играет основную роль на первой фазе возникновения понятий»<sup>2</sup>.

К внутренней наглядности можно отнести примеры и мысленные эксперименты. Пример есть словесное описание конкретного содержания, отдельного случая, который следует понять обучаемому как *единичное выражение всеобщего и необходимого* и построить соответствующее понятие. Пример содержит опорные пункты для умственных действий по формированию понятий, абстрактного содержания. Гегель, как педагог, это хорошо понимал: теоретические положения «Науки логики» он сопровождал примечаниями, где примеры поясняли понятия. То же можно сказать и об изложении в «Капитале», где логическое иллюстрируется историческим. Единственная, и притом огромная, польза примеров, отмечал Кант, именно в том и состоит, что они усиливают способность суждения», т. е. восходить от частного ко всеобщему. Но примеры, приводимые сверх меры, «нередко ослабляют то напряжение рассудка, которое необходимо, чтобы усмотреть правила в их общей форме и полноте независимо от частных обстоятельств опыта и в конце концов приучают пользоваться правилами в качестве формул, чем в качестве основоположений»<sup>3</sup>. С другой стороны, умение иллюстрировать понятия примерами свидетельствует, насколько усвоено понятие и в какой степени развито продуктивное воображение.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1969. Т. 2. С. 112, 118, 120.

<sup>2</sup> Плотников М. А. Цит. соч. С. 86.

<sup>3</sup> Кант И. Цит. соч. С. 219.

Достоинство мысленных экспериментов заключается в том, что они целиком фиксируют внимание на абстрактном содержании мысли и не обременены побочными обстоятельствами. «Это – оперирование сущностью в ее чистом виде»<sup>1</sup>. Обучаемый участвует в сотворчестве по идеальному конструированию тех отношений, которые представлены в понятии. В «Капитале» и в рукописях к нему изложение сопровождается мысленными экспериментами от начала до конца.

Однако наглядность помимо *изобразительной стороны, передающей подобие формы*, имеет и другую, *выразительную*, эмоционально-побудительную, сторону, особо важную для философии, других гуманитарных и социальных дисциплин. Последние связаны не только со знанием, но и с пониманием. Понимание важно, конечно, в любой науке. Но в гуманитарных дисциплинах для понимания важно не только умение строить содержание понятия в воображении, но и *переживание*. В гуманитарных дисциплинах развернута человеческая субъективность, с присущими ей нравственными, эстетическими и иными ценностными аспектами. Для понимания содержаний гуманитарных дисциплин духовные чувства не менее важны, чем рациональные конструкции. Мировоззренческий, ценностно-антропологический аспекты обязывают использовать во внутренней наглядности помимо изобразительных элементов чисто познавательного характера, но и *выразительные, сигнально-побудительные компоненты, которые, воздействуя на сознание, продуцируют нравственные, эстетические и другие духовные чувства и непосредственно формируют ценностные структуры сознания*. Закрепление знания переживанием переводит знание в понимание и убеждение. Убеждение включает логико-эмоционально-волевые и аксиологические моменты, побуждающие к определенному выбору и поступку. Если *изобразительные элементы* содействуют формированию *рационально-информативного* состава убеждений, то *выразительные компоненты* усиливают *эмоционально-волевые и аксиологические моменты*. Единство обеих сторон средств наглядности интенсифицируют усвоение философии, иных гуманитарных дисциплин. В духовном наследии И. А. Ильина понятийное мышление часто переходит в художественное, «соло» логики дополняется «хором» духовных чувств. Такая полифония вплетает понятия в духовную целостность сознания. При изложении аксиологических аспектов философии средства выразительной наглядности не могут не доминировать, ибо

---

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Цит. соч. С. 37.

при этом необходимо включать значения для выражения духовных чувств. Такие значения можно передать с помощью метафор, художественных образов, символов. Во внешней наглядности все это сделать невозможно. Метафоры, образы, сравнения всегда доминировали в трудах классиков философии. Например, «комары субъективности» (Гегель), гибель героя, замечает К. Маркс, подобна величественному закату солнца, а не «смерти лягушки, лопнувшей с натуги». У Бэкона «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку» (К. Маркс), метафизика «мертва, бледна, суха» (В. И. Ленин). Иногда подобные метафоры заменяют десятки отточенных силлогизмов.

Итак, строение мыслеобразующей формы есть основа сознательного применения наглядности. Все приемы наглядности (внешней и внутренней) – графические схемы, примеры, мысленные эксперименты, метафоры, поясняющие образы, сравнения и др. есть разнообразные выражения мыслеобразующей формы в ее процессуальном состоянии. Эти приемы служат началом возникновения абстрактного содержания мысли и ведут к образованию понятия.

Раздвоение состава мыслеобразующей формы углубляется до противоречия с развитием мысли от простой (единичной) формы к особенной и ко всеобщей – логико-категориальной. Проследим логические закономерности этого развития.

## § 2. Развитие мысли от простой формы до всеобщей, логико - категориальной

Мышление воссоздает внутреннюю форму, систему отношений. Отдельное отношение – *простейший объект* мысли. В созерцании отдельное отношение дано эмпирически, в чувственно-конкретном материале. Чтобы отношение получило мысленное выражение, необходимо отделить отношение от его материала. Как это осуществить? Очевидно путем выражения данного отношения в другом материале. Самое простое выражение данного отношения возникает путем его уравнивания с иным *одним* отношением, тождественным с данным по форме, но различным по материи. В рамках *простой (единичной) формы мысли отождествляются два отдельных отношения, из которых одно выступает аналогом, представителем формы другого.*

В созерцании оба отношения наполнены разным эмпирическим содержанием. Приравнивание обнажает тождество их формы. Общую обоим отношениям форму представляет одно из них (эф.), а другое выступает со стороны эмпирического содержания (оф.) При единичной форме выражения еще недостаточно ясно, что является устойчивой формой, а что – меняющимся

эмпирическим содержанием. Одно эмпирическое содержание - эквивалент не может выразить адекватно всеобщность родовой формы отношений того или иного типа (причинности, необходимости, возможности и др.).

Обозначим для удобства состав логического уравнения несколько иначе. Пусть  $F$  обозначает родовую форму того или иного типа отношений;  $a, b, c, d, i, f$  и т. д. – элементный эмпирический состав отношений. Тогда простую форму мысли можно выразить так:  $F(a, b) \approx F(c, d)$ . Форма в правой стороне уравнения получила единичную форму выражения, в материале элементов  $c, d$ . *Всеобщность* родовой формы противоречит ее *единичному* выражению. Это противоречие требует разрешения. В рамках *особенной* (развернутой) формы мысли всеобщая родовая форма данного типа отношений выражается не в одном, а во *многих* эмпирических содержаниях-эквивалентах. Этому соответствует расширение сферы практики и познания. С увеличением ряда уравнений основа отождествления многих отдельных отношений (эмпирических содержаний) проступает для сознания *явно*, так как разность элементного состава ( $a, b, c, d, i, f$  и т. д.) указывает на *несущественность* составных элементов, входящих в эмпирическое содержание и на устойчивость формы как *основы отождествления разных содержаний*. Особенную форму мысли можно представить так:

$$F(a, b) \approx F(c, d) \approx F(i, f) \text{ и т. д.}$$

Противоречие между всеобщностью формы и ее многими единичными выражениями разрешается в виде *бесконечного* ряда таких выражений, так как особенные аналоги обременены эмпирическим составом ( $a, b, c, d, i, f$  и т. д.) и не могут адекватно передать всеобщность формы. *Качественное несоответствие между всеобщей формой и ее особенными выражениями проявляется количественно в нескончаемом ряде логических уравнений*. Поэтому переход от особенной формы мысли ко всеобщей есть качественный скачок.

Отмеченное противоречие может разрешиться только тогда, когда содержание – эквивалент полностью освободится от эмпирического состава и тем самым станет адекватной для выражения всеобщей формы отношений. Но, лишившись эмпирического содержания, оно сразу станет чисто формальным и превратится во всеобщее формальное содержание. Став таковым, оно *уже не может фигурировать в созерцании*, так как лишилась эмпирических составных элементов. В таком состоянии оно может функционировать только в мышлении, во временном процессе как «единство действия, сознаваемое как таковое» (Кант).

В рамках всеобщей формы мысли родовая форма отношений получает единое выражение в одном абстрактном (формальном) содержании-эквиваленте, в котором обобщены особенные схемы мысли данного типа отношений. *Всеобщность выражаемой формы и всеобщность ее выражения в едином эквиваленте приходят к соответствию.* Всеобщую форму мысли можно представить таким образом:

$$F(a, b) \approx$$

$$F(c, d) \approx \} F(\dots).$$

$$F(i, f) \approx$$

и т. д.

*Всеобщий мыслительный аналог (эквивалент) родовой формы отношений того или иного типа есть логическая категория, которая фигурирует в логическом уравнении как всеобщее абстрактное (формальное) содержание.* Пустые скобки в правой части уравнения указывают на полное освобождение логической категории от эмпирических элементов. В такой форме категория существуют только как *единство мысленных действий*. Но при этом такие действия отнесены к тому предметному содержанию, которое перерабатывается, синтезируется категориями. В противном случае, если такие действия онтологизировать и выдавать за самостоятельный объект вне мыслящей головы, то тогда и возникают «химеры» рассудка о которых обоснованно писал Кант в «Критике чистого разума».

Какое же содержание выступает в роли единого и всеобщего эквивалента? В такой роли *всегда выступает реальное отношение, втянутое в повседневный практический процесс* и закрепившееся в пословицах, поговорках и т.п.; такое отношение создается субъектами деятельности, поэтому оно им понятно, очевидно и в силу такой достоверности оно служит схемой истолкования подобных ему отношений. Только так и не иначе!

Отметим главные моменты в становлении логической категории. В развитии мысли от единичной формы до всеобщей заключены три решающих пункта:

- в рамках простой формы мысли родовая форма того или иного типа отношений освобождается от *единичного своего проявления* (стоимость холста, выраженная в сюртуке, становится отличной от натуральных свойств холста);
- в особенной форме мысли – от *многих* своих проявлений;
- в пределах всеобщей формы мысли – от формы проявления *вообще и фиксируется как таковая*. Эти этапы абстрагирования объясняются тем, что

родовая форма представлена вначале *одним, единичным* эквивалентом, затем – *многими особенными аналогами-эквивалентами* и, наконец, *единым* эквивалентом. *Количественные изменения в представительстве формы порождают качественные различия между простой формой мысли и всеобщей.*

Выше была прослежена общая закономерность становления логико-категориальной формы. Это было необходимо для обозрения процесса в целом. Теперь следует конкретизировать превращение единичного абстрактного содержания во всеобщее.

Абстрактное содержание с момента своего возникновения начинает исполнять *активную* роль как локальная схема синтеза. Состав созерцаний структурируются такой схемой. В философской литературе обращают внимание *лишь на этот момент подведения*, следуя за Кантом и исходя из скрытой предпосылки, что категория *уже сформирована*. Но при таком одностороннем толковании образование логической категории становится вообще непонятным. Ни у Канта, ни у Гегеля нет изложения процесса становления логических категорий. Кант их заимствует из уже имеющегося арсенала онтологии. Ведь подведение состава созерцаний под схему *не содержит импульса к развитию* абстрактного содержания. Последнее получает все новые иллюстрации, но не развивается. Следует обратить внимание на *важнейший момент*, который позволяет понять генезис категорий из эмпирического содержания.

В данной работе подведение понимается не односторонне, а двухсторонне. Суть дела заключается в том, что подведение состава созерцаний под схему есть *одновременно подведение схемы мысли (абстрактного содержания) под состав созерцаний*. Подведение включает обратную корректирующую связь, в пределах которой происходит не только понимание реальной связи, но и коррекция схемы мысли реальной связью! Подобное взаимоподведение следует учитывать и в других науках, например, в этике. Моральная оценка включает не только «измерение» поступка моральной нормой (поступок = норма), но и «измерение» нормы поступком на *жизнеспособность* нормы (норма = поступок); в первом случае устанавливается соответствие поступка общему интересу, выраженному в норме, во втором – соответствие нормы поступку, в котором может быть предложен более совершенный способ согласования коллективных интересов, и такой поступок-образец может стать основанием новой нормы! Ведь за всякой нормой скрывается в ее генезисе поступок-образец. Абсолютизация одного из моментов оценки ведет или к консервации и догматизации нормы, или к



моральному релятивизму. Напомним, что на психологическом уровне Ж. Пиаже зафиксировал во взаимоотношении «ситуации-задачи» и схемы два момента – *ассимиляцию* и *аккомодацию*. Ассимиляция есть подведение ситуационной задачи под схему, а аккомодация – подведение схемы под различные ситуации. Поведение граждан оценивается нормами права, как всеобщей мерой, обязательной для всех. Но в то же время жизнеспособность правовых норм корректируется поведением граждан. Иначе бы норма права не изменялись. Точно так же глава государства оценивает достижения лиц и коллективов, с другой стороны, лица и коллективы оценивают достижения главы государства, и этот второй обратный процесс равновелик первому, например, в процедуре выборов. Деньги измеряют стоимость всех товаров, но и товары измеряют стоимостное бытие денег, что выражается в их покупательной способности, например, в инфляции.

*Подведение эмпирических данных под схему мысли есть одновременно подведение схемы под эмпирические данные.* Такое подведение порождает в схеме узколокальные изменения, уточняют параметры синтеза и сообщают схеме все большую генерализацию. Здесь, как и в других областях, количественные изменения приводят к качественным различиям. *Экстраполяция* абстрактного содержания на новые предметные области порождает его *интерполяцию*, перестройку и обобщение, что в свою очередь увеличивает диапазон новой *экстраполяции*. Возникает «цепная» реакция: с одной стороны, абстрактное содержание задает «разрешающую способность» мысли в истолковании эмпирических данных и «горизонт» логического «видения»; с другой стороны, новые предметные области (на которые экстраполируется абстрактное содержание) оказывают информационное давление на это содержание, повышая уровень его общности и потенциал синтеза. Растущая *степень* синтеза абстрактного содержания выражается *экстенсивно*, в увеличении горизонта сознания (диапазона осознаваемых связей), в увеличении «шага» в отождествлении различного.

Таким образом, становление логико-категориальной формы мысли есть гармонический процесс взаимодействия противоположностей – чувственного и логического, индукции и дедукции, непосредственного и опосредствованного, единичного и всеобщего, многообразного и единого, экстраполяции и интерполяции. Мыслеобразующая форма соединяет эти противоположности и сообщает им свободное движение и взаимное дополнение.

Развитие мышления от единичной формы до всеобщей управляется не только логическими, но и социальными закономерностями – расширением сферы

*общения и общественных отношений.* В общении индивиды обмениваются содержаниями своей субъективности, в частности мыслями. Общение с необходимостью отделяет индивидуально-неповторимое от общего. Слово уже обобщает потому, что без общих значений не будет и общения, взаимопонимания. Общение принуждает к обобщению значений и генерализует схемы мышления. С расширением общения и с разнообразием его содержания «микросхемы» мышления получают все большее обобщение. Общественные же отношения прямо требуют всеобщих значений потому, что в отличие от общения, где доминирует локальность смыслов и где индивиды выступают как «эти» конкретные индивиды, в общественных отношениях субъекты выступают как представители тех или иных социальных групп, профессий, сословий, классов и др.; т.е. субъекты в самой действительности предстают как выразители общих интересов. Например, в экономических, социально-политических, нравственных и религиозных отношениях само их содержание общественно значимо, выражает общие интересы и потому всеобщее. Стороны таких отношений постоянно меняются, содержание сохраняет свой всеобщий статус и абстрагируется от индивидуальных особенностей лиц-персонификаторов. Только благодаря непрерывной циркуляции мыслей в актах общения и общественных отношений возможно образование всеобщих эквивалентов мысли – всеобщих и общественно значимых форм мышления. Если процесс производства людьми собственной жизни служит поставщиком разнообразных схем мышления, то социально-коммуникативные процессы (общение и общественные отношения) с необходимостью принуждают психику человека работать по общим схемам. Роль этих двух основных факторов (производства и общественных отношений) была раскрыта в первой главе. Конкретизируем развитие формы мысли антропологическим аспектом становления логических категорий.

***Антропологический аспект становления логических категорий.*** Под антропологическим аспектом здесь понимаются телесно-чувственные, душевные и духовные процессы, которые осуществляются субъектом, им *непосредственно переживаются и осознаются с достаточной очевидностью.* Такие процессы не отчуждаемы от субъекта, имманентны и *понятны* ему как акты его *собственной активности.* В силу такой *очевидности и понятности,* данные процессы служат естественной основой уподоблений, аналогий, расширенных экстраполяций на более масштабные иные процессы.

Рассмотрение данного аспекта позволяет объяснить, почему в роли всеобщих мыслительных эквивалентов (категорий) всегда выступают те отношения, которые люди сами деятельно создают; почему далекие от философии индивиды в общем и целом умело мыслят согласно категориям; почему в процессе образования всех уровней важно учитывать значимость антропологического аспекта в раскрытии научного содержания. Писатели, публицисты лучше всех владеют применением именно данного аспекта в раскрытии субъективного мира человека, состояний природы; тексты же святоотеческого Предания, богословов являют вершину в мастерстве преломлять проблемы сквозь оптику человеческого восприятия и мирочувствия.

Можно начать, для пояснения, с высказываний Ж. Пиаже о причинности. Ж. Пиаже выстраивает такую закономерность: сенсомоторная (тактильно-кинестетическая) причинность → визуальная причинность → понятийная причинность<sup>1</sup>. Сенсомоторная причинность заключается в мышечно-динамическом *порождении изменений* во внешнем предмете – толчок, удар, давление на что-либо и т. д. Визуальная причинность есть следствие тактильно-кинестетической и состоит в экстраполяции непосредственной сенсомоторной причинности на процессы, которые не связаны с органическим телом индивида и находятся в визуальном поле восприятия; например, брошенный кем-то камень разбил оконное стекло. Эта визуальная причинность производна от сенсомоторной. Если субъект, пишет Ж. Пиаже, не имел бы мускулов, не обладал бы динамической способностью, он не усмотрел бы ударов и толчков и т. п. во внешнем пространстве. Визуальная причинность есть *перенос* ситуации «действие → изменение» на визуально данные процессы и *истолкование* этих процессов по исходной ситуации «действие – изменение». Понятийная причинность есть идеальное выражение многих подобных ситуаций, при этом актер действия и вид изменения в предмете полностью удалены, но само отношение «действие → изменение» удержано «как таковое». В понятийной причинности эмпирическое содержание вынесено за скобки и удержано *только отношение в чистой форме, его тип*. Действие есть «общий источник перцептивной и понятийной причинности»<sup>2</sup>. Когда малыш толкает мяч, подбрасывает шар или разбивает скорлупу ореха, он тем самым превращается в субъекта действия и *порождает*

<sup>1</sup> Пиаже Жан. Роль умственных действий в формировании мышления // Вопросы философии. 1965. № 6. С. 38.

<sup>2</sup> Пиаже Жан. Цит. соч. Там же.

новые причинные ряды. Он *сам причиняет изменения*, и такое причинение дано ему непосредственно и достоверно в чувственном восприятии, в сенсорном поле, которое он *сам же и структурирует своими действиями*. Структурирование сенсорного поля в принципе *то же*, что и структурирование однородного пространства в действиях математика. Тождество заключается в *действиях*, порождающих изменения. В таких сенсомоторных действиях уже содержится всеобщая и *необходимая* связь, занавешенная разным чувственным сопровождением действий. Отличие заключается в том, что первое структурирование происходит в чувственно-конкретном материале, а второе осуществляется идеально, с воображаемыми предметами, сознательно и целенаправленно. Однако всеобщность содержится в обоих видах структурирования.

Чтобы отделить *всеобщую связь* от сторон, объединенных причинной связью, необходимо практически действовать с *разными предметами* – толкать, тянуть, рубить и т. п. *Различие* в предметах действия делает понятным *устойчивость* ситуации «действие → изменение». За *многими вариациями* таких ситуаций ребенок схватывает их тождество, *инвариант*, устойчивость. Осознанию тождественности способствует проговаривание ребенком своих действий: «я сломал игрушку», «я включил свет» и т. п. Благодаря речи единичные ситуации «причина → следствие» отделяются от сращенности с «этой» ситуацией, воспринимаются объективировано, со стороны, и происходит удвоение таких ситуаций – они существуют не только *реально*, но и *идеально, словесно выражено*. В понятийной причинности в отличие от «перцептивной», причинно-следственная связь окончательно оторвана от всех акторов (деятелей) и видов изменений и существует сознательно и очевидно как всеобщий способ не только мыслить предметы, но и как *способ практически действовать* с ними. Если бы ребенок не действовал вовне, то он *не понимал бы* причинно-следственные связи в сенсорном поле восприятия. Ибо у него не было бы *основы для интерпретации*, которая ему дана в его действиях как чувственно-предметная достоверность. Ленивый индивид резко сужает область своего объективного понимания как раз из-за лени многообразно действовать.

Если обобщить становление категории причинной связи в психике ребенка, то следует выделить отмеченную ранее закономерность развития формы мысли от простой формы ко всеобщей. В отдельных случайных действиях ребенок порождает причинно-следственную связь в *единичной форме*. При этом еще не

ясно, какая связь порождается. *Развернутая (особенная) форма* связи заключается во *многих и разных* ситуациях порождения причинной связи. Происходит отделение устойчивой формы действия от меняющегося материала. Всеобщая форма связи осознается благодаря предшествующей, особенной форме. Здесь мы подошли к важному моменту, как устанавливается *непроизвольное единство объективного содержания и его субъективно-деятельной формы*, единство, которое затем осознается субъектом и возводится в форму *всеобщности* – в категориальное понимание на онтогенетическом уровне.

На первый взгляд, может показаться субъективизмом то, что субъективные действия служат исходной основой становления понятийной причинности. Однако такая кажимость ошибочна. Дело в том, что деятельное порождение субъектом изменений в предмете есть *такое же порождение причинных связей, какое существует и без субъекта*. Например, онтологически нет различия в том, *ребенок ли подбросил воздушный шар, или порыв ветра приподнял его*. В обоих случаях мы наблюдаем со стороны *объективные действия с объективными последствиями*. Причинно-образующие действия субъекта вплетены в *объективный* ряд причин и следствий. Действия субъекта *онтологически эквивалентны* действиям предметов друг на друга. Человек в труде может действовать лишь так, как действует сама природа. Именно поэтому *действия* субъекта могут стать *основой*, которая выступает *представителем иных причинных действий типа* «предмет А → предмет Б». Из ряда многих причинных действий: предмет А → предмет Б, предмет В → предмет Г и т. д. *одно из них* становится *представителем*, по аналогии с которым истолковываются все иные подобные действия. И *обязательно* одним из многих выступает *именно действия субъекта*. Они становятся без особой рефлексии *представителем, аналогом всех* иных подобных действий потому, что они *существуют не только объективно, но и субъективно, не только «в себе», но и «для себя», как причинность, знающая себя*. Становясь таким представителем, действия субъекта непроизвольно служат аналогией для истолкования подобных же связей. Такое истолкование осуществляется в рамках логического уравнения, например: брошенный камень → разбитое стекло ≈ действия ребенка → разбитая чашка. Отождествление двух действий производится воображением ребенка непроизвольно, как «схватывание» (Кант). Сама схема схватывания опять производна от действий руки!

Подведение под *причиннообразующие* действия ребенка все *новых различных видов* причинных действий генерализирует *сам представитель*, сам

аналог. Он теперь не сращивается с отдельной единичной ситуацией «действие → изменение». То, что уже в раннем возрасте ребенок мыслит согласно причинно-следственной связи, достоверно выражается в его знаменитом вопросе «почему?». Когда пятилетний малыш говорит: «солнце нагрело камешек», то он уподобляет связь «солнце → камешек» понятным ему собственным действиям. Повзрослев, он также интуитивно построит логическое уравнение «солнце → нагретый камень  $\approx$  причина → следствие». В последнем примере причинно-следственная связь выступает в сознании без всяких чувственных аналогий, как *всеобщий* представитель определенного типа связей. В отличие от малыша, взрослый схватывает *необходимость* в причинно-следственной связи, хотя и в разной степени ясности. Логические формы действуют в мышлении как законы синтеза, независимо от того, осознаются такие законы или нет. Подобно тому, как люди переваривают пищу, не ведая закономерностей пищеварения.

Ф. Энгельс, анализируя реальную причинно-следственную связь, специально подчеркивает *антропологическую основу понимания* этой связи. «Но мы находим, – пишет он, – не только то, что за известным движением следует другое движение, мы находим также, что мы в состоянии вызвать определенное движение, создав те условия, при которых оно происходит в природе; мы находим даже, что мы в состоянии вызвать такие движения, которые вовсе не встречаются в природе (промышленность)... *Благодаря этому, благодаря деятельности человека* и обосновывается представление о причинности, представление о том, что одно движение есть *причина* другого»<sup>1</sup>. Производность форм мышления не от чувственных созерцаний, а от *действий*, формирующих реальность, Ф. Энгельс полагал *методологическим* принципом. «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но *существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления*, – подчеркивал он, – является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»<sup>2</sup>. И не только внешнюю природу, но и человеческую природу – социальную реальность.

Чувственное созерцание природных и социальных процессов не позволяет понимать их *необходимости*. Такое созерцание фиксирует или временную

<sup>1</sup> Энгельс Ф.С. Диалектика природы, 544 – 545.

<sup>2</sup> Энгельс Ф.С. Цит. соч. С. 545 – 546.

последовательность или пространственную рядоположенность – *одно после другого* или *одно рядом* с другим. Но быть «после этого, не значит по причине этого». *Когда субъекты сами порождают новые причинные ряды в природной и социальной реальности, тогда они и постигают причинность.* Ибо причинно-следственные связи, взаимодействия здесь превращены в *органы сознательной целенаправленной воли, в средства реализации целей;* так как мышление при этом *идеально опосредствует* процессы действительного преобразования реальности, то причинность получает двойное бытие – реальное, в предметно-чувственной деятельности, и *идеальное – в мышлении.* Реальная причинность бесконечно многообразна в своих конкретных формах. Идеальная причинность функционирует в мыслящей голове в форме *всеобщности, категориально, без единичных включений.* Деятельность человека, подчеркивает Ф. Энгельс, *«производит проверку насчет причинности. Если при помощи вогнутого зеркала мы концентрируем в фокусе солнечные лучи и вызываем ими такой же эффект, какой дает аналогичная концентрация лучей обыкновенного огня, то мы доказываем этим, что теплота получается от солнца»*<sup>1</sup>. Ибо в более широком, *онтологическом* аспекте действия человека есть действия *самой субстанции!*

Почему бы за «точку роста» всеобщих аналогов-эквивалентов *не взять именно человеческие действия, которые и служат основой формирования категорий мышления?* Ведь всеобщая форма возникает из особенного или единичного содержания, будь то область экономики, нравственности или политики. Так, за нравственным повелением, нормой скрывается их первоисточник – поступок-образец реальных людей. Такой поступок возводится в эталон и функционирует идеально как нравственное повеление, потому что он отвечает существенным жизненным потребностям человеческой общности. В известной статье «Великий почин» отдельное дело рабочих В. И. Ленин осмыслил в субстанциальном значении. Реальный почин стал в дальнейшей истории страны добровольным повелением. «В действительности всегда происходит так, что то явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале возникает как единичное, как особенное явление, как исключение из правила. Иным путем ничто не может реально возникнуть»<sup>2</sup>. К. Маркс упрекал предшествующий материализм за то, что «предмет, действительность, чувственность берется только в форме

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Цит. соч. С. 545.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960. С. 53.

объекта, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. ... Самое большее, чего достигает *созерцательный материализм*, т. е. материализм, который понимает чувственность не как практическую деятельность, это – созерцание им отдельных индивидов в гражданском обществе»<sup>1</sup>. Общая методология Гегеля – «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное, не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»<sup>2</sup> – в философии К. Маркса и Ф. Энгельса получила конкретную реализацию в понимании всего значения практической деятельности людей, формирующих и обновляющих природную и социальную реальность и, соответственно, формы своего мышления.

Антропологическая основа мышления не менее важна в понимании генезиса иных категорий. В «Науке логики» Гегеля категориально представлена связь «сила и ее обнаружение». Любопытно, что данная категориальная связь была исключена из «диамата», вероятно из-за «созерцательной», кабинетной позиции. А без категории силы невозможно понять такую базисную конкретную категорию для научного мышления как субстанция. Ибо вне понимания субстанции предметной области исследования рассыпается на отдельные кусочки сама предметная область. Сила – это логическая категория, т.е. *всеобщий способ мышления любой реальности – субъективной и объективной*. Мы говорим о силах ядерных, атомных, электромагнитных, гравитационных, политических, духовных, о производительных силах и о «силовых структурах». Почему же сила есть всеобщая форма мышления? Почему мы решили, что сила так же всеобща, как и причинность? Дело в том, что сила присуща самому человеку и существует при этом не только объективно («в себе»), но и субъективно («для-себя»). И вот данная человеку сила (мышечная и др.) служит исходным интуитивным *всеобщим представителем* любых видов сил. Подобно тому, как один из *единичных* товаров (золото) начинает выступать *всеобщим представителем* стоимости всех товаров и выступает в функции денег. Категории – деньги духа, они выражают всеобщим образом мыслительную ценность. В силе человека содержится *родовая* природа *всякой силы*. Иначе бы сила человека не была бы *силой*. Родовая природа силы заключается в *способности производить действие*. Этот смысл мы вкладываем в суждения, когда говорим о силе воли, гравитации и др. Человеку не обязательно изучать все виды сил, чтобы сформулировать понятие силы вообще. В каждом

<sup>1</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе, С. 1, 3.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, С. 9.



отдельном выражении силы содержится ее *всеобщий* момент. Человеку присуща та или иная сила как нечто *реальное*. Сила стала фактором логическим потому, что она – фактор онтологический! Подводя под форму силы эмпирический материал, мы его начинаем понимать именно потому, что мы сами владеем силой и поэтому овладеваем эмпирическим материалом, подведенным под данную категорию, а, понимая, начинаем *властвовать* над ним. Ф. Энгельс в «Диалектике природы» уделил много внимания критике понятия силы. Однако он же во введении к своему труду пишет о том, что «традиция является могучей силой» не только в католической церкви, но и в естествознании; т. е. он мыслит с помощью категории силы, размышляя, в частности о «производительных силах» и т.п. Бунт Энгельса против этой категории не успешен. Человек смотрит на мир через оптику деятельного преобразования этого мира, антропоморфно. «Антропоморфизм, – пишет В. Д. Жукоцкий, – образует естественное основание всего здания человеческой культуры, и самое удивительное, что он не исчезает с молодостью человечества, а лишь видоизменяет свои формы, двигаясь от религиозного к доминанте научного»<sup>1</sup>.

Однако антропоморфность (человекоподобие) не равносильна антропологическому «солипсизму». Действия человека есть *действия*, и как таковые они вполне *объективны*, онтологичны, вплетены в *действительность* (в совокупность действий сил Вселенной, общества), что служит *основанием* для утверждения об антропологической основе становления категориального мышления. Мощь Субстанции пульсирует в человеческих деяниях.

Человек осознает реальность *в формах своей собственной активности, в аналогиях социального опыта*. Понять – значит мысленно построить, воссоздать нечто в активности своего «я». А воспроизводим мы всегда из аналогий человеческого, социального опыта. Собственные действия, мы переносим на природу и понимаем ее в формах наших действий. Вот суждения авторитетных философов. «Идеальный образ вещи, – пишет Ю. М. Бородай, – ”всегда есть образ нашей собственной деятельности”»<sup>2</sup>. «Внешняя вещь, – отмечал Э. В. Ильенков, – вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, выступает в формах этой деятельности, поскольку в итоговом продукте –

<sup>1</sup> Жукоцкий В. Д. Антропоморфизм в религии и науке: к проблеме искусственного интеллекта // Машины. Люди. Ценности: Материалы Международной междисциплинарной конференции (г. Курган, 20 – 21 апреля 2006 г.). Курган, 2006. С. 97.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 43.

представлении – образ вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует внешняя вещь»<sup>1</sup>. Подводя под формы нашей собственной деятельности воспринимаемый материал, мы его понимаем потому, что владеем такими формами, а значит овладеваем и материалом, который осмыслен в таких формах. И не иначе! Понятие объективно по содержанию, но субъективно по способу его осознания в аналогиях нашего опыта. Что такое природа? «Природа» от слова «рождать». Природа, как ни верти, это – универсальная и всеобъемлющая роженица, космическая «мама». Все от нее – и электроны, и человек. Так мы думаем «про себя». Так нам понятно. И «научная картина мира» тут ничего не отменит, как не отменила она религию. Бога тоже люди понимают по своему образу и подобию. Такой столп католицизма как Фома Аквинский полагал метод богопознания по *аналогии* с человеком единственно верным. Л. Фейербах написал об этом целую книгу, только сделал весьма неразумные выводы из «Сущности христианства». Он стал критиковать второй уровень психики с позиций первого ее уровня, аксиологический синтез сердца с позиций логического синтеза мышления, императивы любящего сердца – с позиций чувственной достоверности. Из Палаты «мер и весов» он изъял абсолютную для человека меру – образ Божий, предложив каждому субъекту чеканить на свой вкус такую меру. Л. Фейербах не понял тайну религии, ее *ценностную* природу и *духовно интегративную* функцию на основе *абсолютных и совершенных ценностей*, на основе *должного*. Последствия такого изъятия были тяжелейшими: ценностная всеядность и вседозволенность, «плюрализм без берегов», разнуздание инстинкта вне идеала, нигилизм и цинизм. Если Бог, по Фейербаху, есть образ идеального человека, спроецированный на небеса, то долой Бога, и да здравствует реальный человек во всей его телесности. Продолжим логику Фейербаха: если идеальные предметы в виде понятий есть отражение реальных предметов, и сами по себе не существуют объективно, то долой все идеальное, все научные понятия; да здравствуют реальные вода, реальные деревья, реальные люди – рыжие и блондины, тощие и тонкие. Материализм всегда провоцирует на упрощение, на тягу к чувственной достоверности, присущей детско-чувственному сознанию. Юристы зорче философов. В отличие от последних они не спорят столетиями о том, есть ли у человека свобода воли (индетерминизм), а прямо вменяют свободу воли гражданину и спрашивают о его личной ответственности. Наука рационализирует

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1962. Т. 2. С. 226.

миф, но печать материнского лона она несет в себе, уподобляя действия сил природы человеческим действиям, *принципу производства*.

Формы нашей активности мы опредмечиваем в орудиях, социальных структурах, экспериментальных установках. Такие предметные органы нашей целенаправленной воли становятся *аналогами*, под которые мы подводим эмпирические данные. Например, Маркс отношение между экономикой и государством сравнивает с отношением «базис – надстройка». Базис в переводе на русский язык означает фундамент. Способ структурирования материала при постройке дома явился схемой синтеза опытных данных, а в содержательной логике он преобразился как всеобщий способ мышления – «основа – основанное». Максвелл электродинамику создал, исходя из аналогий гидродинамики. Ч. Дарвин взял схему отбора на животноводческих фермах и перенес ее на природу («естественный отбор»). Маркс отмечает: «Дарвин в мире животных и растений узнает свое английское общество с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков, «изобретениями» и мальтусовской борьбой за существование»<sup>1</sup> Ныне неомальтузианцы-рыночники аргументируют свою позицию «выживает в обществе сильнейший» ссылкой на естественный отбор как на способ действия самой природы. Хотя в природе не меньше взаимной кооперации, о чем писал П. А. Кропоткин. Это с позиций какой социальности посмотреть. С возрастанием в обществе доли личных свобод и самостоятельности изменяется методология науки – предмет мыслится по подобию человеческой самостоятельности, самоорганизации, как в синергетике.

За изменением научной картины мира и типов мировоззрения скрываются новые формы освоения реальности, новые типы субъектности. Научное мышление тоже не выходит за рамки аналогий социального опыта. *Предметное содержание становится понятным тогда, когда оно подводится под те формы преобразования реальности, которыми люди уже владеют, а значит и овладевают тем содержанием, которое подводится под такие формы.* Логика есть наука о таких формах. Например, причинность есть базисная категория научного мышления. Но почему причинно-следственная связь есть всеобщая схема осознания реальности? Метод индукции (причинно-следственная связь наблюдается часто, значит эта связь всеобща) не дает достаточного основания для вывода об универсальности такой связи. Мы осознаем реальность по схеме

<sup>1</sup> Маркс - Энгельсу . 18 июня 1862 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 30. М., 1963. С.204.

причина-следствие потому, что эта связь есть *практический способ организации нашей деятельности*: в актах труда субъект действует, предмет подвергается действию, субъект порождает изменения в предмете и выступает как причина таких изменений. *Способ действия превращается во всеобщий способ мироосознания*. Сама субъектно-предикатная структура мысли (солнце светит, сирень цветет, автомобиль движется и др.) есть перенос связки «человек – действие» на материал восприятия. Мы истолковываем реальность в формах нашей активности, «человеческой чувственной деятельности» (К.Маркс). Речь идет не об отрицании объективных связей, а о том, что люди осознают их в формах собственной активности, которая обусловлено орудийным фондом общества и типом социальных отношений. Эта обусловленность и позволяет объяснить историзм мышления.

Познавательный образ объективен по содержанию и субъективен по форме. Чем более развита субъективная форма, тем большая степень объективности познавательного образа. Субъективизм возникает тогда, когда содержание образа сводится к тем операциям субъекта, посредством которых образ (понятие и т.п.) строится, и в «теле» которых он существует; или, шире, к «формам деятельности», к формам «социально-организованного опыта». В понимании А. А. Богданова «социоморфизм» мышления и его образов полностью вытесняет собой объективное содержание понятий. Противоречие между *объективным* содержанием и *субъективной* формой познавательных образов разрешается использованием в актах мышления *развитых*, дифференцированных аналогий социального опыта, которые создаются в процессах производства людьми собственной жизни. Чем более *дифференцирована субъективная форма*, тем *больше степень объективности мышления*.

Антропологический аспект категорий, изложенный выше применительно к связям причинно-следственным и к силе и ее обнаружению, сохраняет свою значимость и относительно всех иных логических категорий, в частности качества. В. И. Ленин, конспектируя раздел логики Гегеля о наличном бытии, отмечает: «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется *нечто*, – потом развиваются понятия *качества* (определения вещи или явления) и *количества*». Рядом делает заметку: «Качество и ощущение одно и то же, говорит Фейербах. Самым первым и самым первоначальным является *ощущение*, а в нем неизбежно и *качество*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Философские тетради. М., 1965. С. 301.

Различные «органы чувств» доставляют субъекту различные в «качественном отношении впечатления»<sup>1</sup>. Качество есть определение наличного бытия, как со стороны объекта, так и со стороны субъекта. Качественная определенность предмета дана субъекту в его ощущениях и в синтезе ощущений, в чувственном восприятии. Чувственность в своем актуальном состоянии всегда дана субъекту в виде предмета, его качеств. В наличном бытии предмет дан субъекту всегда чувственно, а чувственность раскрыта субъекту всегда предметно. Если чувственность выражает многообразие качеств предметов, то предметы, как в зеркале, раскрывают субъекту многообразие его собственной чувственности. Качество предмета дано чувственности непосредственно потому, что чувственность материально замкнута на предмет или непосредственно (в осязании) или через материальный посредник (для глаза, уха и носа). Чувственность – это непосредственная запечатлеваемость предмета, а предмет (то, что пред нами в пространстве) – это непосредственный представитель качеств нашей чувственности – цвета, звука, запаха и т. п. В отношении «предмет = чувственность» предмет выражает свои качества в чувственности, которая служит *вестником о предмете*. Это – гносеологическое, познавательное отношение к предмету. В обратном отношении «чувственность = предмет», наоборот, предмет выражает своими натуральными характеристиками *качества нашей чувственности*. Это – *эстетическое* отношение к предмету, которое окультуривают художники, в частности дизайнеры. Два этих отношения так же различны, как отношение «20 аршин сюртука = 2 унции золота» и «2 унции золота = 20 аршин сюртука». В первом отношении деньги выражают стоимость товара, во втором – товар выражает покупательную способность денег. В отношении «чувственность = предмет» внешний предмет есть в строго определенном, эстетическом, смысле «комплекс наших ощущений». Это хорошо понимают дизайнеры, модифицируя нашу чувственность путем формирования предметной среды и эстетики природного ландшафта в визуальном поле нашего восприятия. Дизайнер работает с человеческой чувственностью через предмет. Ученый познает предмет через чувственность. Мы несколько подробно остановились на изложении взаимодействия «предмет ↔ чувственность», чтобы раскрыть антропологическую основу становления категории качества. Качество есть определенность как внешней, чувственно воспринимаемой реальности, так и чувственного сознания,

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Цит. соч. С. 547 – 548.

погруженного в эту реальность. Именно потому, что качество дано нам непосредственно как наши ощущения и чувственные восприятия, мы можем по аналогии с этими модификациями нашей чувственности мыслить о подобных же определенностях и во внешней реальности. Или, иначе, так как субъект сам непосредственно обладает качествами, то он переносит такое обладание и на бесконечный ряд предметов.

Ведь *качества нашей чувственности, взятые в онтологическом отношении, обладают не меньшим статусом реальности, чем качества чувственно воспринимаемой реальности.* Поэтому, отмечал Гегель, в логике различие между объективным и субъективным отпадает. Под формой качества мы мыслим реальность объективную и субъективную. Все имеет свои качества. Более того, без привязки качеств к нашей чувственности мы не поняли бы различия между *экстенсивными и интенсивным* величинами, между величинами «40 метров» и «+ 40 градусов по Цельсию».

Гегелевские определения бытия, ничто становления; качества, количества и меры – суть категории и чувственно воспринимаемой реальности, и чувственного сознания одновременно. Определения же сферы сущности в «Науке логики» суть категории и опосредствованной, «невидимой реальности», и рассудка, умозрения. В. И. Ленин вполне обоснованно полагал, что в «те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика» должны войти, в частности «умственное развитие ребенка», «психология»<sup>1</sup>.

Но сама по себе антропологическая основа не продуцирует «объективно-мыслительные формы», их принудительный и общеобязательный характер, она – лишь исходная основа *интерпретации*. Без предметного закрепления человеческих действий, без предметного посредника между субъектами и объектами образование всеобщих и общепризнанных форм мышления невозможно. Ибо давление чувственных данных размыли бы рациональные построения рассудка. Это было отмечено нами относительно генетической психологии Ж. Пиаже. Категории превращаются в «объективно мыслительные формы» благодаря общественно-материальной основе, социально-технологическому базису, который нами специально рассматривался в 1 главе данной работы. Однако без привязки форм мышления к антропологической основе, они будут *непонятными*, внешними, бессистемными и произвольными, когда, например последовательность категорий

<sup>1</sup> Ленин В. И. Цит. соч. С. 314.

выстраивается по принципу «я так считаю». Антропологический аспект понимания категорий учтен в основательной работе Д. В. Пивоварова о категориях философии<sup>1</sup>. Необходимо кроме антропологической основы форм мышления рассмотреть их общественно-материальную основу.

*Логические категории – всеобщие формы мышления.* Под всеобщностью форм мышления мы понимаем следующее. Логические категории есть *условия мышления вообще*, будь то мышление в сфере обыденной жизни, науки, нравственности, искусства или религии. Во-вторых, эти категории синтезируют состав созерцаний, как внешних, так и внутренних, в сфере воображения. В-третьих, категории иных наук привязаны к определенной предметной области и исполняют частные функции синтеза; так, категория стоимости не несет функцию синтеза по отношению к данным физики или биологии.

Логические категории суть всеобщие и необходимые способы мышления, резюмирующие в мысленных действиях родовые формы объективных отношений, которые люди сами и конструируют. Объективно-предметные формы освобождаются от их реальных носителей, переносятся в человеческую голову и функционируют идеально как устойчивые мыслительные отношения, регулирующие конкретный мыслительный процесс, наполненный тем или иным эмпирическим содержанием. Предметный компонент этих категорий существует через операциональный. Для содержательной логики важно единство предметного и операционального. В иных науках доминирует направленность или на предметное содержание (например, в естествознании), или на операциональный (как в математике). Толкование логических категорий только с их предметной или операциональной сторон сводит содержательную логику или к онтологии, или к формально-логической дисциплине. Предметный компонент категорий биологии или социологии важен сам по себе и отсылает сознание к определенной предметной области; при этом функция информативная доминирует над логической – быть формой синтеза. Для содержательной логики родовая форма отношений важна именно как фактор мышления – как схема синтеза созерцаний, представлений, понятий. «То, что делает диалектику логикой, – подчеркивает З. М. Оруджев, – это формы мышления, в которые преобразуются законы диалектики, становясь *принципами мышления*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии: Учеб. пособие. Екатеринбург, 2003.

<sup>2</sup> Кумпф Ф., Оруджев З. Цит. соч. С. 7.

Научные понятия включают предметно-содержательный и логический компоненты; первый представлен идеально выраженным объективным содержанием, второй – мысленными действиями, которые отложились в понятиях. Если абстрагироваться от первого компонента, то все понятия, все содержание наук предстанут как *приемы мыслительной деятельности*, как частные схемы мысли, как сгустки однородного начала – мыслительной деятельности. При таком абстрагировании понятия предстанут как результаты переработки созерцаний и представлений на основе логических категорий. Эти категории обобщают исторический опыт мысленного воссоздания реальности. В них предмет осознается не с позиций индивидуального опыта отдельного индивида, а с позиций совокупного субъекта познания и практики. На предмет, помещенный в сеть категорий, проецируется, в конечном счете, аналитико-синтетическая мощь общественного труда, выраженная опосредствованно в логических категориях. Мышление есть индивидуально выраженная общественная сила.

Процесс формирования логических категорий служит основанием для таких их функций, как отражения, логическая (синтеза эмпирического содержания), понимания, эвристическая, методологическая, предвосхищения, уплотнения знания, коммуникативная, культурологическая.

Все особенности категориального синтеза следуют из природы категорий – быть всеобщими мыслительными аналогами, представителями, эквивалентами многообразных частных схем синтеза. Категориальный синтез, как выяснил Кант, включает в свой состав (1) эмпирическое содержание в виде конкретного материала созерцаний, (2) действия синтеза продуктивного воображения, (3) единство в этих действиях, структурирующее работу продуктивного воображения – логическую категорию. Это единство есть обобщенный способ практического преобразования предмета, обеспечивающий объективность, всеобщность, необходимость и принудительность синтеза. Логическая необходимость есть идеально выраженная материальная неизбежность. Не логично то, что практически в принципе не выполнимо. А практическая невыполнимость объясняется противоречием с объективными закономерностями. Например, невозможно ехать в одном вагоне одновременно в противоположные стороны – в Москву и во Владивосток.

Всеобщность логического синтеза следует из состава логической категории: (...)F(...), где F означает форму, мыслительный аналог, а пустые скобки – свободу этой формы от элементного состава. Процесс синтеза можно представить так:



$e_1(\dots)e_2 \rightarrow (\dots)F(\dots) \rightarrow e_1(F)e_2$ . Поясним схему синтеза:  $e_1(\dots)e_2$  означает состав созерцаний, в которых дано многообразие элементов без внутренней связи;  $(\dots)F(\dots)$  – логическую категорию, которая выступает схемой синтеза;  $e_1(F)e_2$  – продукт синтеза элементов созерцания на основе категории; первые стрелки означают подведение состава созерцаний под категорию, вторые – результат этого подведения, *понятие о той или иной конкретной связи*, тип которой представлен категорией. Например, Маркс уподобляет отношение «экономика – государство» категориальному отношению «основа – обоснованное»; в результате экономика и государство понимаются как базис и надстройка. Или схематично: «экономика – государство»  $\rightarrow$  «основа – обоснованное»  $\rightarrow$  «базис – надстройка». Категории сами по себе не дают знания о предмете, они есть лишь общие способы мыслить предмет так или иначе. В реальном процессе мышления между содержанием живого созерцания и категорией вклиниваются частные схемы синтеза как возможные аналоги будущих понятий. Реальное предметное мышление осуществляется поэтому всегда как мыслящее *созерцание*.

Логические категории, подобно коэффициенту дифференциального исчисления, выступают стратегией действия в процессе синтеза представлений. Будучи алгеброй содержательного мышления, логика категорий есть только органон, только руководство для выяснения «специфической логики специфического предмета» и не может никак подменить ту или специальную науку о предмете. Однако ценой этого «недостатка» логика приобретает всеобщее достоинство – выполнять стратегическую роль в мышлении. В категориальном синтезе проявляется раскрытая Марксом закономерность «оборачивания метода». Символический дифференциальный коэффициент отмечал К. Маркс, становится «самостоятельным исходным пунктом, реальный эквивалент которого лишь должен быть найден»<sup>1</sup>. Этот коэффициент превращается в «стратагему действия» в поиске той или иной производной, и инициатива передвигается с содержательно-алгебраического полюса на «символический», операциональный. Вторичное (коэффициент) становится первичным исходным пунктом математических действий<sup>2</sup>. Точно так же логические категории из вторичного образования становятся первичными, «стратагемой действия» – руководством в *поиске конкретного реального отношения*, «реального эквивалента».

<sup>1</sup> Маркс К. Математические рукописи. М., 1968. С. 55.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 237.

Категориальный синтез, как и оборачивание метода, есть отрицание отрицания: из многообразия частных микросхем мысли образуется общая форма (...F...), ведущая вновь к конкретному содержанию, но уже как единству многообразного. Из оборачивания метода возникает видимость: в процессе мышления логические категории проецируются на воспринимаемую реальность, и кажется, что реальные отношения есть выражения категорий (как у Гегеля); что «вещи нашего мира представляют собой всего лишь узоры, для которых канвой служат логические категории»<sup>1</sup>. Возникает иллюзия, что не реальное движение определяет движение категорий, а наоборот, что реальное, как у Гегеля, есть «результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления»<sup>2</sup>. И такая же иллюзия возникает из оборачивания метода и в денежном обращении, где создается видимость, что движение денег приводит в движение товарную массу. «Деньги первоначально – представитель всех стоимостей; на практике дело переворачивается в противоположную сторону, и все реальные продукты и работы становятся представителями денег»<sup>3</sup>. То же происходит и в общественных отношениях: граждане, будучи исходным источником власти, выбирают в органы государственной власти представителей своей собственной воли. Как только эти представители выбраны, происходит превращение – их частная воля становится представителем всеобщей (политической) воли, от имени которой утверждаются нормы общественной жизни – право, регламентирующее волю граждан.

Почему происходит «оборачивание метода»? Этот вопрос важен еще и потому, что он указывает на более верное понимание *закона отрицания отрицания*.

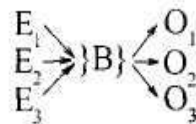
Органические, или целостные, системы сами полагают вовне предпосылки своего сохранения и роста и поэтому являются самообоснованными. Они это делают именно благодаря закону отрицания отрицания. Из многообразия отдельного и единичного возникает такое *всеобщее* начало, которое отрицает своемерие каждого элемента и включает его в процесс, направляемый логикой всеобщего начала. В силу этой логики все отдельное и единичное, включенное в такое всеобщее, претерпевает определенное отрицание, и каждое отдельное полагается другим отдельным и полагает другое отдельное. Так творится

<sup>1</sup> Маркс К. Нищета философии: Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона, С. 130.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 37.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 92.

целостность как конкретно всеобщее. Взаимное полагание и согласованность в функционировании следует из включенности элементов *во всеобщее начало*. Такую модификацию можно представить схематично  $E \rightarrow V \rightarrow O$ , где  $E$  обозначает единичное,  $V$  – всеобщее,  $O$  – особенное. Например, каждый отдельный гражданин есть «этот» – во всей своей *неповторимости*, со своими склонностями и т. п. Но в то же время он есть *гражданин*, субъект всеобщей воли, *всеобщего* государственного начала, которое регламентирует и согласовывает во внешнем опыте свободу каждого гражданина в форме права и иных установлений. Но каждый есть одновременно «этот гражданин», единство единичного и всеобщего. И каждый призван претерпеть определенное отрицание своемерия и своеволия, чтобы утвердить себя как субъекта общественного жизненного процесса в составе целого – государства, т. е. *творчески соединить единичное и всеобщее в особенном* своем поведении. Без *возведения единичного во всеобщее*, которое взвешивает удельный вес единичного и направляет его, понять закон отрицания отрицания *конструктивно* весьма сложно. Ибо не ясно, когда же сработает «отрицание отрицания». Оборачивание метода и закон отрицания отрицания можно представить схематично:



Оборачивание метода происходит, следовательно, потому, что *из массы единичного возникает всеобщее содержание*, которое ассимилирует и модифицирует прежние единичности в особенные содержания, объединенные в составе целого в *конкретную всеобщность* (целостность, единство многообразного). При таком понимании закона отрицания отрицания можно *предвидеть и прогнозировать* события в составе коллектива, государства, всякой социальной общности, в понимании культуры. Ни коллектив, ни государство не могут сложиться без всеобщих начал – единых основных ценностей, норм, критериев и показателей эффективности, духовной солидарности и идентичности и др. Следовательно, закон отрицания отрицания включает «регламентирующую вертикаль». Исследуя аксиологию социокультурной коммуникации Ю. И. Мирошников специально выделил «вертикаль» и «горизонталь» в такой коммуникации, полагая, что без ценностной вертикали невозможна целостность

той или иной культуры <sup>1</sup>. Точно так же без единых основных ценностей общество распадается на атомы-персоны. Без многообразия ценностей возникает бесплодное одномыслие. Необходимо единство в многообразии духовной жизни народа.

Применительно к категориям, это можно представить следующим образом. Из многообразия эмпирических содержаний возникает всеобщее (категории), на основе синтеза которого образуется то или иное знание. Категории суть всеобщие мыслительные эквиваленты, аналоги, единые *идеальные меры* выражения в мыслях предметного содержания. В отличие от мер *материальных* (веса, времени и др.) категории – меры *идеальные*, существующие лишь в мыслящей голове. Но *любая мера обладает тождеством с тем, мерой чего она является*. Нельзя аршины мерить пудами. С объективной предметностью категории тождественны (в асимптотическом приближении) по форме, структуре. На основе категорий возникает акт суждения. Чтобы судить, надо иметь меру для суждения, которой и является та или иная логическая категория. «В каждом акте суждения, – отмечал Гегель, – высказывается положение: единичное есть всеобщее»<sup>2</sup>. Суждение можно представить как приравнивание частного проявления связи к ее родовой форме. В суждении мы меряем вещь не потусторонней для нее мерой, а ее же собственной родовой формой. Вещь «самоизмеряет» саму себя *с помощью человеческой головы*. Мышление организует и теоретическую, и практическую деятельность, поэтому мыслеобразующая форма проявляется многообразно, не только в символах, метафорах, сравнениях. Когда длительность одного явления выражается в длительности другого («Гегель жил 61 год»), стоимость одного товара – в другом товаре (20 аршин холста = 2 унции золота) или когда эмпирическая связь выражается в ее всеобщем логическом эквиваленте («экономические отношения есть базис, на котором вырастает политико-юридическая надстройка»), то во всех подобных случаях представлен единый способ действий мыслящего субъекта, замаскированный внешней формой выражения, а именно, субъект разлагает ту или иную определенность на конкретное и абстрактное, единичное и всеобщее и противопоставляет «одно другому»<sup>3</sup>, «измеряет» частный вид его всеобщей мерой.

<sup>1</sup> Мирошников Ю. И. Аксиологическая концепция социокультурной коммуникации: автореф. дисс. на соис. учен. степ. докт. филос. наук: (09.00.13). Екатеринбург, 2000. 34 С.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М., 1929. Т. 1. С. 273.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Цит. соч. С. 321.

Категориальный синтез имеет *объективную* значимость, т.е. чувственные данные истолковываются в их отнесенности к объекту, а не к психике человека, объективная значимость, отнесение мыслимого содержания к той или иной *онтологической модальности* (наличному бытию, сущности, действительности, необходимости или случайности и др.) добыто *практическим* опытом людей; во-вторых, такой синтез признается *общезначимым* (трансцендентальным), так как на предмет, помещенный в сеть категорий, идеально проецируется выраженная в них аналитико-синтетическая мощь общественного труда вообще, исторический опыт мыслительной деятельности в особенности; предмет осознается *надиндивидуально*, с позиций совокупного субъекта практики и мышления. Примерно так же, как индивиды в качестве *граждан* решают свои частные споры в суде с позиций общепризнанных правовых норм. Решающая роль общественных отношений в формировании категорий объясняет «трансцендентальность» категорий: их общепризнанность состоялась в социальных коммуникациях и закрепились в языковых формах. Логика – «деньги духа». Если деньги измеряют стоимость товаров, то категории устанавливают познавательную «стоимость» (ценность) эмпирических данных, относя их или к внешнему, наличному бытию, или к сущности, необходимости, причинности и др.

Функции отражения и синтеза категорий сопровождаются их функцией *понимания*. В данном случае речь идет только о логическом понимании. Понять (по-ять) предмет, значит идеально построить его активностью «Я». Идеальный предмет (понятие) становится *произведением* субъекта, которым он обладает, над которым он властвует, отстраняется от него, может видоизменять и включать его в иные смысловые связи, превращать в проект реального поведения. Идеальное построение предмета закрепляется психомоторикой его построения и *усваивается* субъектом. Знание же без понимания может, как заметил Г. С. Батищев, присваиваться, но не усваиваться, оно запоминается и забывается. Поэтому нерадивые студенты обрекают себя на «запоминание». Понимание же вплетается в целостную систему значений и остается на «жестком диске» памяти. Память есть воображение в его репродуктивной роли. Так как предмет строился в актах воображения, то схема конструирования предмета имеет иной статус в памяти, оно становится *функциональным* органом «Я», воли субъекта, который непроизвольно (подсознательно) актуализируется воображением в актах мышления. Конструирование же предмета направляется категориями в материале частных схем социального опыта. Раз предмет построен активностью «Я», то его

конструкция *очевидна*. Очевидность есть *высшая степень* понимания, производная от активного производства понятия в воображении: содержание понятия очевидно потому, что в нем субъект созерцает *застывший акт своего собственного производства* понятия! Воображение с помощью категорий и частных схем производит понятие. Раз оно произведено, то теперь субъект может созерцать его. Такое созерцание *духовное*: идеальный предмет созерцается не в его эмпирической пестроте, а в эфире смысла и значений. Значения можно заменить какими-либо символами, цветовыми пятнами, как это делал А. Эйнштейн, по его признанию. Это – уже индивидуальная творческая лаборатория того или иного автора, связанная с его культурным фондом.

Итак, субъект *полагает* (производит) предмет идеально, затем он его *противопоставляет* себе как мысленный предмет, далее он созерцает его как *собственное произведение*, как сгущения своей мыслительной деятельности и возвращается к самому себе, не теряя себя (свое «Я») в идеальном предмете. И. Г. Фихте описал это в соотношениях: «Я» полагает «не-Я» и вбирает в себя «не-Я» («Я» → «не-Я» → «Я»). Маркс помещает дискурс Фихте в социальный контекст: человек не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него «человеческим предметом, или опредмеченным человеком», «общественным предметом», а общество становится для него «сущностью в данном предмете»<sup>1</sup>. Поэтому человек есть «самоустремленное» существо. Из такой панорамной социальной связи К. Маркс выводит фундаментальную особенность сущностных сил человека: его глаз, его ухо и т. д. самоустремлены; каждая из его сущностных сил обладает в нем свойством *самоустремленности*<sup>2</sup>. Самоустремленность сущностных сил есть следствие интериоризации (овнутрения) *самоустремленности человека в социальных процессах*, и, далее, следствие более глубокой основы – *социальной связи людей, объективированной в «общественных предметах» и процессах*.

Из функций отражения, синтеза и понимания следует функция *эвристическая*, дарующая открытие новых граней бытия. Замыкание эмпирических данных и теоретических схем в научном поиске есть творческий акт отождествления различного, выявляющий в предмете те отношения, схватывание которых через аналоги-модели ведет к новому знанию. При этом существует определенный «шаг» в отождествлении различного. Сознание не выходит за

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 121.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 160.

пределы такого «шага» из-за узколокальных схем синтеза. Выход за рамки смысловых барьеров, сущностная переориентация системы значений и расширение горизонта сознания может осуществляться посредством логических категорий. Категории позволяют обозревать целые смысловые поля, переориентировать мышление на генетико-монистическое их понимание, перестроить блоки осознаваемых предметных связей в той последовательности и полноте, которые скрыты для мысли, оснащенной набором частных схем. Категория субстанции позволяет обозревать предметную область в единстве ее многообразных форм и взаимодействий. В научном поиске, в практикоориентированном мышлении (экономика, политика, управление и др.) категории организуют и направляют частные схемы синтеза, увеличивают «шаг» в отождествлении различных содержаний, задают стратегию в поиске вариантов решения проблем. Заклучая в снятом виде частные схемы синтеза, их многообразие, категории обуславливают косвенно и тактику – варьирование подходов к решению проблем в рамках общей смысловой направленности. Диалектически понятая содержательная логика придает смелость в варьировании подходов, так как за различием она обязывает созерцать тождество, за многообразием единство как основу преемственности в развитии научной и иной мысли. Мышление же, не организованное диалектикой, за различием подходов к проблеме видит или набор разных «точек зрения», или впадает во всеядность концепции – в эклектику. Не шаблон, а многообразие смысловой палитры сообщает диалектическая логика научному творчеству. Проявляется единство противоположностей: широкий логический горизонт сознания сопровождается противоположным процессом – конкретным анализом предмета в составе целого. Диалектика предохраняет как от плоской эмпирии, так и от схоластических вращений «на логическом каблуке» (Э. В. Ильенков).

Эвристическая функция логических категорий, взятая на уровне исследования системных связей целого, превращается в *методологическую* функцию. Теорию можно представить как единство верхнего, среднего и нижнего уровней. Первый из них ориентирован на познание *системных связей целого*, второй – на детальное исследование *частей целого*, третий – на синтез эмпирических данных. Методологическая роль категорий реализуется в первую очередь на верхнем уровне, который включает категории и рефлексии о методах познания той или иной науки. Логические категории позволяют теоретику выходить за локальный горизонт категорий своей науки, отстраняться от их смыслового поля, рефлексировать о них в более широком смысловом поле

логических категорий. Например, категории целого и части; системы, организации и структурных элементов позволяют мысленно обозревать содержание предмета панорамно, будь то геология, экономика, политология, психология и др., и тем самым раскрыть предмет категориально, в единстве частей и целого. Категориальное изложение науки сообщает образованию *фундаментальность, уплотняет смыслами учебное время и дидактические единицы*. Научные же категории содержат знание об «узловых» смыслах сущности предмета и способах его познания. Поэтому новое понимание субординации научных категорий, представляющих фундамент теории, является радикальным изменением в науке.

Решающее ядро методологической функции состоит в обеспечении последовательного развития научной мысли, категорий науки методом восхождения от абстрактного к конкретному. Логику этого метода составляет движение мысли от всеобщих определений предмета к особенным определениям и к их синтезу в мысленную конкретность – в конкретно-всеобщее, в единство многообразных определений, в целостность. Закономерность движения мысли от всеобщих определений к особенным и к их синтезу в целостность составляет опорные пункты и в естественном развитии самого предмета. Поэтому данная закономерность является и логической закономерностью. Сознательно развивая понятия согласно этой закономерности, теоретик развивает мысль в свободной форме, совпадающей с необходимостью предмета и освобожденной от случайного. Данный метод имеет решающее значение на этапе теоретического воссоздания предмета как мысленной конкретности; этот метод дает стратегию последовательного и полного воссоздания целого, не отвлекая мысль на второстепенные детали. Данный метод будет рассмотрен отдельно в следующем параграфе.

Методологическая функция содержит важные *ценностные* аспекты в онтологическом, гносеологическом и косвенно практическом отношениях.

Онтологическая оценочность состоит в том, что логические категории, будучи формами логического сознания, позволяют оценить степень глубины и полноты в идеальном воссоздании предмета – отображается ли предмет в определениях наличного бытия (качество – количества – мера) или сущности (основания предмета или его обоснованной части, целого или частей) или полно, в единстве сущности и существования – в аспекте действительности (необходимости, причинности и др.).



По мере углубления в *онтологическую модальность* (от бытия к действительности) нарастает и степень *конкретности* в идеальном воссоздании реальности (гносеологическая оценочность). Однако за стремлением мышления к конкретности скрывается социальная функция науки, мышления вообще. Именно из функции мышления обслуживать общественные процессы следуют требование *конкретности*. Конкретное знание в отличие от абстрактного *практически более значимо*, ибо оно позволяет в большей мере подчинить обстоятельства *человеческой воле*. Восхождение к конкретному соответствует *большая свобода* в практических делах. *Степень практической значимости определяет и степень конкретности в мышлении!* Категория *качества* более значима, чем факт *бытия* чего-либо. Категория *количества* позволяет не только предвидеть будущее в аспекте качества, но и прогнозировать его в аспекте количества. Категория *меры* более значима, чем категории качества или количества, но менее значима по сравнению с категориями *сущности*. Ведь знание меры предмета еще не отвечает на вопрос, почему предмету присуща такая мера, а не иная; почему, например, 20 аршин холста обмениваются на 1 сюртук, а не на 10 сюртуков; почему между различными составными частями химического вещества существует данная пропорция, а не иная. Мера целого, как и пропорции между особенными мерами его частей получает объяснение на уровне *сущности*. Сущность есть сфера *закономерных связей*, «спокойное царство законов» (Гегель). Закон есть устойчивая объективная связь. Но именно на устойчивых связях люди базируют свою практическую жизнь – производственную, экономическую, политическую и личную. В деле, затрагивающем интересы многих, никто не делает ставку на случайность. Даже в области вероятностей научное мышление ищет устойчивую тенденцию! Хаос есть отсутствие порядка, т. е. множество элементов без связи. Порядок есть устойчивая связь между элементами множества. Уповать на созидательность хаоса в обществе может только романтик от синергетики. Однако сами закономерности имеют свое *основание* и не витают сами по себе. Понимание основания предметной области позволяет выявить *устойчивые тенденции* в составе всей предметной области, т.е. необходимость и причинность. Знание причин дает реальную власть над стихийными силами. Поэтому категория *причины* отличается большей конкретностью, чем все предшествующие ей категории.

За логическим требованием восходить к конкретному скрываются, таким образом, *практическая потребность и цель реализовать идеальное в надежные*

*предметные формы, гарантирующие безопасность и возможность предвидения, обрести свободу и власть над стихиями.*

Из методологической функции логических категорий следует их функция *предвосхищения, предвидения*. Основательное знание предмета следует из знания его реального основания. А последнее есть не застывший фундамент, а «совершающее процесс противоречие» (К. Маркс), которое и определяет жизнь всего целого. Понять базисное противоречие, проследить фазы его развертывания и проявления в частях целого, воссоздать узловую линию мер в преемственном развитии целого – значит подготовить условия для предвидения. Например, К. Маркс выявил основное противоречие в развитии общества и расчленил исторический процесс на качественно определенные общественные формации (т.е. обнажил узловую линию мер в истории). Категориальное понимание, вскрывая *базисное противоречие* предмета, позволяет мысленно доразвивать предмет и созерцать его будущее, его основные тенденции. Отсутствие в современной отечественной науке предвидения, тем более прогнозирования, в развитии России объяснимо отказом в исследовании базисного (основного) противоречия между производительным потенциалом общества и экономическими (шире – общественными) формами. Насаждение же заимствованных извне экономических форм без всякого учета уже сложившегося производственного потенциала блокирует свободное развитие производительных сил общества и парализует их.

Возникнув как общественно значимые всеобщие мыслительные формы, логические категории исполняют важную *коммуникативную* функцию не только в научном, но и во всяком социальном обмене, общении. Общение и взаимопонимание предполагают основные общие значения как единую основу для обмена различным содержанием человеческой субъективности и для истолкования новых содержаний. Вне единых и всеобщих мыслительных схем-эквивалентов не возможны ни перевод иностранных текстов, ни понимание различных культур и научных парадигм. Логические категории есть единый остов и всеобщая основа понимания в живом общении и в научном обмене представителей разных наук и научных школ. Логические категории как реальные закономерности работы мышления отличаются от представлений и мнений об этих закономерностях. Субъект может их отрицать, но в своем мышлении он не может их нарушить или отменить; он не может не признавать вопросов «что это?» (качество), «сколько?» (количество), «как?» (форма), «почему? (причина) «зачем?» (цель). Единство логико-категориального строя мышления, подчеркивал К. Маркс:

«История теории доказывает, что понимание отношения стоимости было всегда одним и тем же, только более ясным или более туманным, сильнее опутанным иллюзиями или более научно определенным. Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, и от развития органа мышления»<sup>1</sup>. В международном общении (научном, политическом, литературном и др.) различия языков преодолеваются общими для сторон общения способами мышления, мыслительными эквивалентами, которыми и являются логические категории. Проблема заключается в их адекватном осознании и теоретическом выражении. На основе таких эквивалентов современный человек понимает и творения далеких предшественников. Но существуют и всеобщие закономерности в области работы воли. Иуда в последующей истории выступает как символ предательства, независимо от конфессиональной, этнической и социальной принадлежности людей.

Наконец, отметим *культурологическую* функцию логических категорий. Мышление есть внутренняя необходимая целевая форма, организующая любую деятельность общественного человека – теоретическую, духовно-практическую и практическую. Наука, правосознание, нравственность, искусство, религия, мировоззрение порождены с участием мышления, хотя и в разной пропорции. Радикальное обновление теории мышления обновляет теоретическую основу всех видов деятельности и имеет *всеобщую значимость*. Поэтому логико-категориальное творчество – важнейший аспект *всеобщего труда*. Понятие этого труда будет конкретно раскрыто в последней главе данной работы. Отметим лишь его качественную особенность. Всеобщий труд является таковым из-за его всеобщего содержания: в нем объекты и субъекты выступают со стороны всеобщих определений. Данный труд распредмечивает всеобщие закономерности и развивает всеобщие силы человеческой головы, выраженные в науке, искусстве, философии и в др. Всеобщим по значению трудом является научная, философская, художественная, богословская виды деятельности, создающие не утилитарно-прикладные продукты, но всеобщие по значению схемы работы человеческой головы, продуктивно-творческих сил человека. Творения Платона и Аристототеля, Гете, А. С. Пушкина и В. Шекспира, Моцарта и Глинки, Канта и Гегеля,

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 110.

Лобачевского и Эйнштейна, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого и др. повысили духовный потенциал всего человечества и ныне бесплатно обогащают культуру. Всеобщий труд есть производство всеобщих по значению творческих сил – мышления и воображения, эстетического созерцания и нравственной воли, одухотворенной веры, любящего сердца и совести, производство классической культуры, человеческой субъективности в ее эталонных образцах. Всеобщий труд направлен на разработку всеобщей идеальной предметности, организующей отношения людей к природе и друг к другу. Повышение удельного веса всеобщего труда в структуре общественного производства обязывает к разработке теории «всеобщей силы человеческой головы» (К. Маркс) – творческого мышления.

Сделаем выводы из первого и из второго параграфов второй главы.

1. Единство непосредственных и опосредствованных связей в самом предмете превращается на стороне субъекта в единство конкретной и абстрактной сторон деятельности и преобразуется в духовной сфере в единство конкретного и абстрактного (формального) содержания мыслеобразующей формы. Строение мыслеобразующей формы выражает собой единство живого созерцания, продуктивного воображения и рассудка. Продуктивное воображение осуществляет свой синтез на материале аналогий социального опыта.

2. Мыслеобразующая форма есть ячейка возникновения мысли. Главным в этой форме является представительство формы одного содержания другим содержанием. Понятие мыслеобразующей формы фиксирует единый способ действий субъекта в различении той или иной определенности предмета (веса, стоимости, длительности, самого мышления). Оно позволяет понять закономерности образования логико-категориальной формы в чистом виде. Эти закономерности распространяются на образование любой логической категории.

3. В развитии мысли от простой формы ко всеобщей решающим является многообразие реальных связей, вовлекаемых в практическую деятельность. Степень всеобщности мышления прямо пропорциональна степени универсальности практики. Абстрактное содержание мысли не включает в себе источника собственного развития. За логико-гносеологическими закономерностями образования категорий скрывается уровень *сущности* – социально-технологический базис мышления. Вне анализа этого базиса историческое развитие мышления, его своеобразие в тот или иной период, будут непонятными.

4. Категории отражают не бытие вообще, а процесс, в котором люди практически воспроизводят свое *собственное общественное бытие*. В

практическом процессе люди реально конструируют природные и социальные связи в *практически истинные абстракции*, которые служат *ближайшим конкретным основанием* для категориального состава мышления.

### § 3. Метод развития логических категорий

Метод развития категорий в систематическом виде разработал Гегель. Гегель сделал гениальное открытие в логике, он раскрыл *всеобщие моменты понятия* и в своей «Науке логики» доказал верность своего открытия, например, в учении о понятии<sup>1</sup>. К. Маркс на протяжении своего творчества относился к методу Гегеля конструктивно. Он отмечал в этом методе «мистифицирующую сторону» и его «рациональное зерно». Он даже «открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя». «Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отмечал Маркс в послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала», – отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»<sup>2</sup>. Там же Маркс пояснял, что он понимал под «мистической оболочкой». «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики, – сообщал он читателю, – я подверг критике почти 30 лет назад»<sup>3</sup>; т. е. в своей рукописи «Критика гегелевской диалектики и философии вообще»<sup>4</sup>. В указанном послесловии Маркс сжато излагает свою критику мистического в методе Гегеля. Мой диалектический метод, писал он, «по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>5</sup>. В том же послесловии Маркс ссылается на предисловие «К критике политической экономии», где он, по его выражению, «изложил материалистическую основу» своего метода.

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1972. Т. 3.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 21 – 22.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 21.

<sup>4</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 152.

<sup>5</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 21.

Отношение к методу Гегеля у Маркса не менялось. Гегелевскую диалектику он оценивал очень высоко. «Гегелевская диалектика, – отмечал К. Маркс в письме к Л. Кугельману в апреле 1868 года, – является основной формой всякой диалектики, но лишь *после* освобождения ее от ее мистической формы, а это как раз и отличает от нее мой метод»<sup>1</sup>. Спустя около месяца он писал И. Дицгену: «Когда я сброшу экономическое бремя, я напишу “Диалектику”. Истинные законы диалектики имеются уже у Гегеля – правда, в мистической форме. Необходимо освободить их от этой формы»<sup>2</sup>. Однако экономическое бремя Маркс так и не сбросил и в завершённом виде «Диалектики» не оставил. Но он оставил литературное наследие, исходя из которого можно реконструировать замысел «Диалектики». Это наследие содержит следующие основы, позволяющие восстановить замысел. Первая из них отражает, как Маркс понимал «материалистическую основу» диалектики как логики мышления. Ко второй основе относится знаменитый раздел рукописи «Метод политической экономии», в котором раскрывается *гносеологический* аспект диалектики – отношение познающего мышления к предмету познания. Третью основу составляет *логика* метода развития понятия, а четвертую – центральное для диалектики *отношение целого к самому себе* («бытие-для-себя»), это отношение пронизывает все теоретические работы Маркса, начиная с его докторской диссертации. Первые две основы общеизвестны, достаточно определенно изложены К. Марксом и не нуждаются в комментарии. Мы рассмотрим две последние основы – логику метода и отношение целого к самому себе, которое составляет сущность всякой диалектики и является *диалектикообразующим* отношением.

В период интенсивной работы, когда Маркс намечал общую логику изложения всего материала к «Капиталу» (три тома), он сообщает Ф. Энгельсу в январе 1859 года: «Для *метода* обработки материала большую услугу оказало мне то, что я по чистой случайности вновь перелистал “Логикку” Гегеля». Далее Маркс пишет о своем намерении изложить «на двух или трех печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то *рациональное*, что есть в

<sup>1</sup> Маркс – Людвигу Кугельману. 6 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. М., 1964. С. 448.

<sup>2</sup> Маркс – Иосифу Дицгену. 9 мая 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. М., 1964. С. 456.

методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал»<sup>1</sup>. Чем же «Логика» Гегеля оказала «большую услугу» в систематизации материала?

Обратимся к хронологии. Маркс перечитал «Логику» в конце октября 1857 года. Через несколько дней после прочтения «Логики», в ноябре 1857 года Маркс составил третий план исследования капитала. В этом плане он специально подчеркнул саму логику развития категорий: *всеобщность, особенность и единичность* (В – О – Е), вероятно, в связи с размышлением о «рациональном» в методе Гегеля. Анализ этой логики отсутствует в марксоведении. Вот этот план.

«Капитал.

I. *Всеобщность*: 1. а) Становление капитала из денег. Б) Капитал и труд (опосредствование *чужим* трудом). С.) Элементы капитала, сгруппированные сообразно их отношению к труду (продукт, сырье, орудие труда). 2. *Обособление капитала*: а) оборотный капитал, основной капитал. Оборот капитала. 3) *Единичность капитала*: Капитал и прибыль. Капитал и процент. Капитал как *стоимость*, отличающийся от самого себя как процента и прибыли.

II. *Особенность*: 1) Накопление капиталов. 2) Конкуренция капиталов. 3) Концентрация капиталов (количественное различие капитала как вместе с тем качественное различие, как *мера* величины и действия капитала).

III. *Единичность*: 1) Капитал как кредит. 2) Капитал как акционерный капитал. 3) Капитал как денежный рынок»<sup>2</sup>.

Рассмотрим логику развития категорий. На первой ступени («I. Всеобщность») определяется *капитал вообще*, его *генетически исходная родовая форма*. Капитал вообще – не только «всего лишь абстракция», но и действительное отношение, та всеобщая форма, которая «присуща каждому капиталу»<sup>3</sup>. Это Маркс подчеркивал со всей определенностью<sup>4</sup>. Капитал получает *особенную форму* лишь в отношении *одного капитала к другому капиталу*. По отношению же к товарному производству капитал выступает не со стороны особенных конкретных определений, а в виде простой всеобщей определенности (Д – Т – Д'), отличающей капиталистически модифицированное товарное производство от товарного производства. Всеобщее определение предмета выявляется тогда, когда предмет данного рода берется не в отношении к предметам

<sup>1</sup> Маркс – Энгельсу. 14 января 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. М., 1962. С. 212.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.1. С. 226.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 436 - 437.

<sup>4</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.2. С. 366.

того же рода, а в отношении к генетически предшествующему роду. Для выяснения общей специфики капитала не следует привлекать *другие* капиталы, иначе будет определен не капитал вообще, а та или иная его *особенная* форма, его *вид*, а не *род*. Сначала необходимо обратиться к генетически предшествующей экономической форме, товарному производству и проследить его развитие в ту особенную форму, которая выходит за рамки товарного производства и составляет отличительную особенность и всеобщее определение вышестоящего рода – капитала. Исторический подход, точка зрения развития выступает с самого начала принципом познания. В раскрытии понятия *капитала вообще* многие особенные капиталы непосредственно не включаются. Оборот капитала Маркс рассматривает в тех моментах, которые следуют «из простого понятия капитала, рассматриваемого в общем виде»<sup>1</sup>. «Мы рассматриваем *капитал вообще*. ... Но мы не имеем еще здесь дела с какой-нибудь *особой* формой капитала, ни с *отдельным капиталом*, отличающимся от других отдельных капиталов»<sup>2</sup>. Исследуется только качественная особенность капитала. «Наличие *многих* капиталов, – настойчиво подчеркивает он эту важную методологическую закономерность, – не должно здесь нарушать рассмотрения предмета, наоборот, отношение *многих* капиталов выясняется после ...»<sup>3</sup>.

На второй ступени метода («II.Особенность») Маркс переходит от капитала вообще к «особенным капиталам» путем включения в анализ *многих капиталов*, а значит и *конкретных отношений* возникающих между ними. Эти отношения сообщают капиталам *особенные* функциональные формы. Маркс отмечает важность включения в анализ количественной стороны – многих капиталов. «Это существенный аспект ... как отличается рассмотрение капитала как такового от рассмотрения капитала в его отношении к другому капиталу, или от рассмотрения капитала в его реальности»<sup>4</sup>. *Особенные* определения возникают лишь при рассмотрении *многих* различных представителей одного рода.

На первой ступени метода капитал брался «в себе» – вне отношений к другим капиталам. Поэтому его существенные определения еще не получили внешнего проявления. На второй ступени Маркс рассматривает, как через взаимную связь отдельных капиталов существенные определения капитала, будучи

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 9.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.1. С. 264.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.2. С. 7.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 195.



в свернутом виде, перемещаются в поле *внешних* отношений, отделяются друг от друга и распределяются за *разными* отдельными капиталами как их функции. Те моменты, которые «при рассмотрении капитала соответственно его общему понятию содержались в нем в неразвитом виде, приобретают теперь самостоятельную реальность и проявляются только тогда, когда капитал выступает реально в виде многих капиталов»<sup>1</sup>. Примерно то же происходит и с человеческой природой, когда она в актах общения объективируется и в своей полноте представляется многими индивидами. Система отношений между отдельными многими капиталами есть сущность капитала, развернуто представленная в мире *явлений* капиталов друг другу. Капитал теперь берется не в «в себе», а в плане «бытия-для-другого», в аспекте явлений капиталов друг другу; т.е. от *производства* капитала Маркс переходит к *обращению* капитала, от его «внутренней жизни» к его «внешним отношениям жизни», где противостоят друг другу «капитал и капитал»<sup>2</sup>.

На третьей ступени метода («III. Единичность») многие отдельные капиталы воссоздаются как органы *одного*, совокупного капитала. Основополагающим здесь является следующее: за отношением одного капитала к другому капиталу Маркс вскрывает *отношение капитала к самому себе как целому*. Это отношение противоречиво по существу. Поскольку *одному* капиталу противостоит *другой* капитал, то конкуренция выступает для отдельного капитала как *внешняя необходимость*, принудительно ограничивающая свободу его функционирования. Но поскольку *одному капиталу* противостоит *другой капитал*, то «конкуренция представляет собой отношение капитала к самому себе как к другому капиталу»<sup>3</sup> и выступает как «самоопределение» капитала<sup>4</sup>; она приводит в исполнение «внутренние законы капитала» в форме внешней необходимости для отдельных капиталов<sup>5</sup>. Кажется, противоречия здесь нет, так как вступает в действие логика «в разных отношениях»: конкуренция есть свобода для функционирования отдельного капитала, поскольку он – *капитал*, но она есть несвобода, поскольку он – *отдельный и особенный* капитал. Но отдельный капитал есть одновременно и *то, и другое*. Он есть *отдельный капитал*, единство *особенной* формы и *всеобщей* природы. Поэтому противоположные отношения замыкаются в одном пункте,

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 10.

<sup>2</sup> Маркс К. Прибавочная стоимость и прибыль // Коммунист. 1978. № 7. С. 6.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.2. С. 154.

<sup>4</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.1. С. 391.

<sup>5</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.2. С. 473, 265.

превращая отдельный капитал в *противоречие*. Этот основной момент в понимании противоречия – *соединение противоположностей в одной основе* – упускает рассудочная логика «в разных отношениях».

Заклученное в отдельном капитале противоречие между *особенной* формой и *всеобщей* природой отдельных капиталов порождает раздвоение всего совокупного капитала на *особенные* капиталы и на *всеобщий по значению* капитал, который накапливается в банках. Такое различное представительство (особенное и всеобщее) происходит в любом общем деле, будь то университет, армия, завод или государство. В университете преподаватель менее причастен ко всеобщему уровню, заведующий кафедрой – в большей мере, декан – еще больше, ректор есть всеобщее по своим функциям лицо. Хотя все они могут находиться рядом, и внешний наблюдатель будет воспринимать их как частные лица, не различая их должностного ранга. В форме кредита «весь капитал выступает по отношению к отдельным капиталам как всеобщий элемент»<sup>1</sup>. Капитал во всеобщей форме существует теперь *отдельно, рядом* с генетически предшествующими формами капитала<sup>2</sup>; подобно тому как глава государства и вся вертикаль власти представлены персонифицированно наряду с рядовыми гражданами. Скрытое в отдельных капиталах противоречие между *особенной функциональной формой* и *всеобщей природой* проявилось наружу и *разрешилось* тем, что *воспроизвелось* в масштабах *всего* общества. Это раздвоение подобно поляризации меновой стоимости на *особенную форму (товар)* и на *всеобщую форму (деньги)*, на жителя города и главы городской администрации. Так как один капитал относится к другому сразу двояко – и как к *другому* капиталу, и как к *капиталу*, то отношения между капиталами распадаются на *внешние* (отношение к другому) и на *внутренние* (отношение капитала к самому себе). Внутреннее движение капитала как его «отношение к самому себе», замечает Маркс, противостоит «его телесному движению, его бытию-для-другого»<sup>3</sup>. Это «двоякое полагание, – продолжает Маркс, – отношение к самому себе как к чему-то чужому ... становится чертовски реальным», когда капитал одной нации для увеличения его стоимости отдается «взаймы другой нации»<sup>4</sup>, тем самым капитал создает предпосылки своего *роста*, т. е. воспроизводит себя не как стоимость только, но как *самовозрастающая*

<sup>1</sup> Маркс – Энгельсу. 2 апреля 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. М., 1962. С. 254.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч.1. С. 473.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 437.

<sup>4</sup> Там же.

стоимость. Ведь капитал отдается «взаймы» обязательно под *процент*, для *самовозрастания*. Банковский капитал относится к промышленному капиталу так же, как, например, глава государства относится к отдельному гражданину. Первый реализует всеобщую политическую волю всех граждан, а второй – свою частную волю. Причем, такое отношение тоже распадается на «внешние» (личные отношения на охоте и т.п.) и на «внутренние», субстанциальные (в аспекте гражданских прав и обязанностей). Капитал, относясь к себе двояко (как к капиталу и как к другому особенному капиталу), распадается на *внутренние и внешние* отношения.

На третьей ступени метода Маркс изображает единство этих отношений в тех формах, которые возникают из движения капитала как «целого»<sup>1</sup>. Иными словами, от обращения капитала Маркс переходит к изображению капитала в единстве его производства и обращения, к единству сущности и явления капитала в сфере *действительности*, т. е. как «для-себя-бытие» совокупного капитала. Движение мысли от простого единства свернутых определений капитала к анализу его обособившихся частей сменяется установкой на *целостное* воспроизведение капитала, каким он выступает в действительности. Или иначе: капитал вообще – многие особенные капиталы – капитал как целостность, соотносящийся сам с собой.

Отмеченную выше логику плана Маркс сжато изложил в письме к Ф. Энгельсу: «а) капитал вообще...б) *конкуренция* или действие многих капиталов друг на друга. в) *Кредит*, где весь капитал выступает по отношению к отдельным капиталам как всеобщий элемент. d. *Акционерный капитал*, как самая совершенная форма (подводящая к коммунизму) вместе со всеми его противоречиями»<sup>2</sup>.

В – О – Е составляет общую логику метода. Причем, «Единичность» понимается не как «неповторимые черты», как это нередко трактуется, но как «конкретно-всеобщее», которое соотносится *само с собой, с собственными, следствиями-результатами, положенными им же самим в процессе функционирования*, а не с чем-то внешним. В своем плане (пункт I) Маркс так намерен изложить «*Единичность капитала: Капитал и прибыль. Капитал и процент. Капитал как стоимость, отличающийся от самого себя как процента и прибыли*». Здесь капитал понимается как соотносящаяся сама с собой

<sup>1</sup> Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. М., 1961. С. 29.

<sup>2</sup> Маркс – Энгельсу. 2 апреля 1858 г., Т. 29. С. 254.

определенность, которая полагает свои следствия как предпосылки своего функционирования. Точно так же в пункте III «Единичность» предстает как капитал, который соотносится сам с собой, но уже на более высоком уровне, как финансовый капитал в международном масштабе («Капитал как кредит. 2) Капитал как акционерный капитал. 3) Капитал как денежный рынок»).

Исходная же «Всеобщность» является более конкретной по отношению к товарному производству (Д – Т – Д'), но абстрактной по отношению к *дальнейшим* определениям капитала.

Как следует из анализа, Марксов метод развития категорий включает три взаимосвязанных звена: всеобщее – особенное – единичное; (под «единичным» понимается конкретная всеобщность, а не абстрактная, как на первой стадии метода); род как нерасчлененное одно – многие единицы внутри рода – род как конкретное целое; целое само по себе – отношение одной части к другой – отношение целого к самому себе.

Первое звено составляет общую логику восхождения от абстрактного к конкретному, второе и третье звенья представляют соответственно внешнюю (количественную) и внутреннюю (сущностную) формы восхождения, они конкретизируют первое звено. Элементы трех звеньев находятся в отношении взаимного соответствия. Восхождению от всеобщих определений к особенным и к их синтезу в мысленную конкретность («единичность») соответствует переход от родовой характеристики предметной области к отношениям между единицами внутри рода и к роду как целостности, единству определений; со стороны внутренней формы – движение от целого самого по себе («бытие-в-себе») к отношению одной части к другой («бытие-для-другого») и к отношению целого к самому себе («бытие-для-себя»). В. И. Ленин отмечал «крайнюю правильность и меткость» терминов «в-себе» и «для-себя»<sup>1</sup>. Или схематично:

всеобщность – особенность – единичность;  
 род – многие единицы рода – род как целостность;  
 целое в себе – отношение к другому – отношение к самому себе.

На первой ступени метода воссоздается простая и всеобщая определенность того или иного *рода* предметов путем сопоставления с генетически предшествующим родом. «Родовидовое отношение, – отмечает С. Н. Мареев, – здесь не просто формальное отношение, а отношение реального генезиса, и род

<sup>1</sup> Ленин В. И. Цит. соч. С. 185.

здесь не только этимологически и формально, но по существу, “по природе” является родом, тем, что действительно рождает<sup>1</sup>. Так, из товарного производства рождается капиталистическое товарное производство. При этом единицы данного рода в анализ не включаются. Эту закономерность ясно понимал Б. Спиноза. Понятие, писал он, раскрывает «природу определяемой вещи» без «определенного числа отдельных вещей»<sup>2</sup>. Так как на первой ступени происходит отвлечение от отдельных предметов данного рода, а значит и от отношений между ними, то определение целого представлено пока в свернутом виде. Чтобы его развернуть, в анализ включаются многие предметы данного рода и отношения между ними. Тем самым исходное целое теряет свою простоту и неподвижность и превращается в текущий процесс опосредствования. «Все твердые предпосылки, – замечает Маркс, – сами становятся текучими в ходе дальнейшего анализа»<sup>3</sup>. За отношениями между частями скрывается отношение целого к самому себе. Взаимодействие частей реализует внутренний процесс, в котором целое делается собственной частью, противопоставляется себе и вступает в противоречие с собой. На третьей ступени анализ отношения целого к самому себе завершает развитие понятия о целом, так как названное противоречие порождает новую свою особенную форму, выходящую за рамки данного рода явлений. Так, приведенный план Маркса завершается кредитом, акционерным капиталом, которые сообщают капиталу форму общественного капитала; они упраздняют капитал как частную собственность в рамках самого капиталистического производства. Это, замечает Маркс, – результат «высшего развития» капитала и необходимый переходный пункт в превращении капитала в непосредственную общественную собственность.

Новая форма (категория) воссоздается в понятии тем же методом. Например, Маркс в упомянутом плане членит «всеобщность» на всеобщее, особенное и единичное. Под единичностью он намеревается рассмотреть капитал, который *соотносится с собой* – «капитал и прибыль», «капитал и процент», «капитал как стоимость, отличающийся от самого себя как процента и прибыли». И каждый новый виток логической спирали (В – О – Е) конкретизирует понятие, и оно расширяется в систему.

---

<sup>1</sup> Мареев С. Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984. С.34 – 35.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Цит. соч. С. 366.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 332.

Разумеется, развитие понятий выражает развитие самих предметных форм. Высмеивая манеру А. Вагнера выводить экономические формы из понятий, Маркс замечает: «Прежде всего, я исхожу не из «понятия». ... Не я подразделяю *стоимость* на потребительную и меновую стоимость, ... на которые распадается абстракция «стоимости», а *конкретная общественная* форма труда, «товар» есть с одной стороны потребительная стоимость, а с другой стороны – “стоимость”»<sup>1</sup>.

Для раскрытия всей важности третьего звена метода возьмем один из самых трудных моментов в выведении логических категорий – выведение категории количества из категории качества. Гегель осуществляет переход от качества к количеству путем категории «для-себя-бытия как отношения с самим собой»<sup>2</sup>.

Эта дедукция, сделанная Гегелем, осталось непонятой в отечественной философии. У Гегеля, отмечал В. И. Ленин, переход от качества к количеству темен («темна вода»)<sup>3</sup>. Совсем неудовлетворительны попытки определять количество через *его особенные* формы (величину)! Получается круг в определении. Между тем, так и определяют количество<sup>4</sup>.

Правильно определить *количество вообще* можно лишь выведением его из категории качества. От *качества вообще* последовательное движение мысли состоит во включении в анализ количественной стороны – *многих* качеств, а значит и отношений между ними (граница и др.). От качества вообще мысль переходит к *отношению одного качества к другому*. Здесь возникает проблема: ограничиться ли отношением к *другому* или завершить анализ *отношением качества к самому себе*. Остановка на отношении к *другому* рождает регресс в бесконечность: одно качество ограничено другим, а другое – иным другим и так до бесконечности, которую Гегель назвал «дурной». Ведь возникновение бесконечного ряда сигнализирует о том, что мышление впало в односторонность: за отношением к *другому* оно упустило *отношение качества к самому себе*, за *особенной* стороной качеств – их *всеобщий* момент. Ибо, рассматривая отношение *одного* качества к *другому*, мы обращаем внимание на *особенное* (одно, другое). Особенное же, именно потому, что оно особенное, ограничено другим особенным. И вращение мысли лишь в сфере особенного неизбежно порождает регресс в бесконечность. Но особенное едино с всеобщим. Отношение *одного качества к другому качеству*

<sup>1</sup> Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 383–384.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 234 – 242.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Цит. соч. С. 104.

<sup>4</sup> Шептулин А. П. Категории диалектики. М., 1971. С. 171.

есть в итоге отношение качества к самому себе. *Соотнесенное с собой качество теряет свою особенность*, будь то вес, протяженность, длительность и т. д. Обнажается *всеобщий* аспект качества. Качество теперь предстает как нечто совершенно *однородное*. Однородное качество есть противоречие в определении. Это уже не качество, а *количество вообще*. Предпосылкой «всего лишь *количественного* различия вещей», отмечал Маркс, является «одинаковость их *качества*», качественная тождественность, однородность<sup>1</sup>. Как же возникает однородное качество?

Однородность качества возникает только из отношения качества к самому себе. Такое отношение возникает всякий раз *вполне предметно в процедуре измерения*, где измеряемым и измеряющим является *одно и то же* качество. Вес меряется весом и т. д. Соотнося в измерении качество с ним же самим, мы тем самым *гасим специфику качества* (веса, твердости, яркости, стоимости, пространства, времени и т. д.) и обнажаем его *всеобщий* момент, присущий любому качеству. Предмет, выступающий мерой, превращается в *единицу*, а измеряемые предметы – в *численность* этой единицы. Из самой численности теперь невозможно узнать специфику качества. При всякой мере, подчеркивает Маркс, природа меры «становится безразличной и исчезает в самом акте сравнения; единица – мера становится просто числовой единицей; качество этой единицы исчезло – то, например, что сама она есть определенная величина длины или времени или градус угла и т. д. Но лишь тогда, когда различные вещи уже предполагаются как измеренные, единица, служащая мерой, *обозначает только пропорцию между ними*»<sup>2</sup>. Соотнесенное с собой качество превратилось в нечто совершенно однородное – в количество вообще. Гегель пишет: «Количество есть некоторое качество, соотносящаяся с собой определенность ... качество явило себя переходящим в количество»<sup>3</sup>. Так что у Гегеля все просто и ясно.

Отношение к самому себе – главный момент в переходе от качества к количеству, и без этого отношения такой переход *не осуществим вообще*. За отношением одного качества к другому раскрыто отношение качества к самому себе. *Поэтому регресс в бесконечность не возникает*.

От количества вообще последовательное развитие мысли состоит во включении в анализ *особенных* количеств (величин), а значит и конкретных

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 9, 117, 434.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 307.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 414.

отношений между ними, что и делает Гегель в «Науке логики». Качество представляло собой единичный момент, а количество – всеобщий. Второе было отрицанием первого. Путем этого отрицания было получено новое определение – количество. Теперь следует снять это отрицание, чтобы восстановить единство единичного и всеобщего. Для этого нужна третья категория – мера. Восхождение от качества к количеству и к мере можно представить схематично  $E - V - O$ .

От категории меры вообще развитие мысли состоит во введении количественного аспекта – многих отдельных мер, а значит и отношений между ними, одной меры к другой. Из таких отношений возникает «узловая линия» мер, Эта линия может показаться бесконечной, если за отношением одной меры к другой не обнаружить более глубинного отношения – отношения субстрата сущности к самому себе. Многие особенные меры, по Гегелю, оказываются лишь «состояниями» единого субстрата сущности, который сохраняет себя «в смене своих мер»<sup>1</sup>. Так, К. Маркс за многообразными формами капитала вскрывает их единую субстанцию – общественно необходимый труд, за качественно различными формациями общества – их технологическую основу и конкретное экономическое основание (отношения собственности на средства производства).

Соотношение категорий всеобщего, особенного и единичного» составляют *фундамент восхождения мысли от абстрактного содержания к конкретному. Под «рациональным»* в методе Гегеля Маркс, вероятно, подразумевал, в частности, соотношение именно этих категорий. То, что эти категории есть *всеобщие формы* развития понятия, это Гегель *действительно доказал*, и Маркс целиком был согласен с Гегелем в данном пункте, сравнивая свое открытие относительной и эквивалентной форм стоимости с гегелевским открытием всеобщей формы развития понятий. Более того, Маркс упрекал логиков по профессии за то, что они упустили в своих исследованиях взаимную связь этих форм. Прочитируем еще раз: «Стоит ли удивляться тому, – писал он в первом издании «Капитала», – что экономисты, всецело поглощенные вещественной стороной дела, проглядели формальный состав относительного выражения стоимости, если профессиональные логики до Гегеля упускали из виду формальный состав фигур суждений и умозаключений»<sup>2</sup>. И Гегель, и Л. Фейербах, и Маркс отмечали, что всеобщее, особенное и единичное суть «категории всех категорий». Все фигуры силлогизма есть лишь разные комбинации всеобщего (В), особенного (О) и единичного (Е).

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 469–470.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. СПб., 1872. С. 17.



Все категории в «Науке логики» выводятся на основе отношения В – О – Е. Определение понятия тоже строится через род и видовое отличие ( $E = B + O$ ). Почему же эти категории суть базисные для логического мышления? Вероятно, потому, что связь «всеобщее – особенное – единичное» есть логическое выражение *абсолютной для нас, людей, социальной связи*; с детства и на протяжении всей жизни мы связываем свое «я» (Е) с ближайшей общностью (О) и с более общей (В). Что сказал бы старик Гегель, восклицает Маркс, если бы узнал на том свете, что «*общее*» означает у германцев и у скандинавских народов общинную землю, а «*частное*» - выделившуюся из этой земли частную собственность. «Выходит, что логические категории прямо вытекают из наших отношений»<sup>1</sup>. Категориальные формы, отмечает Л. М. Косарева, будучи по генезису формами социальных отношений, наполняются природным содержанием настолько, что социальный генезис этих форм утопает в натуральном теле физического закона<sup>2</sup>.

«Мистическая форма» гегелевской диалектики заключается в том, что Гегель, пишет Маркс, впал в иллюзию, «понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного» в самой действительности<sup>3</sup>. Мысленная конкретность, целостность, продолжает Маркс, есть «продукт мышления, понимания, результат «переработки созерцания и представления в понятия»; но это «ни в коем случае не продукт понятия, порождающего само себя и размышляющего *вне созерцания и представления*» (выделено нами – С. Г.). Предмет мышления «все время остается вне головы, существуя во всей своей самостоятельности, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически». Предмет «должен постоянно витать перед нашим представлением как предпосылка»<sup>4</sup>. Итак, мысленная конкретность есть результат «переработки созерцаний и представлений в понятия». И способом такой переработки является связь «В – О – Е», содержащая разумное, а не рассудочное отношение; это – синтез

<sup>1</sup> Маркс – Энгельсу. 25 марта 1868 г., Т. 32. С. 45.

<sup>2</sup> Косарева Л. М. Цит. соч. С. 138.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 -1859 годы. Ч. 1. С. 37–38.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 38.

противоположностей, возвращение к исходному пункту на расширенной основе, преемственность, отрицание отрицания и снятие.

Из логики метода следуют два важных вывода. Во-первых, три ступени метода адекватно выражают диалектическое отношение, которое включает в себя противоречие в рамках *одной основы*, отрицание отрицания и снятие. Такая адекватность выражена в каждой категориальной завершенной схеме: качество – количество – мера; основа – обоснованное – самообоснованное: сущность – явление – действительность и т. д. Триадичны и категориальные схемы в «Капитале»: Т – Д – Т, Д – Т – Д'. Л. Сэв прибегает к триадичности категорий: «деятельность – потребность – деятельность (Д – П – Д)»<sup>1</sup>. Там, где речь идет «о выведении при помощи диалектики какой-либо новой категории», отмечал К. Маркс, следует помнить, что «сосуществование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляет сущность диалектического движения»<sup>2</sup>. Триадичность, утверждает В. А. Глядков, – «не формальный привесок к закону отрицания отрицания, а выражение самой его сути», «возникновения и снятия противоречий»<sup>3</sup>. Традиционное же изложение категорий в виде рассудочной «парности» не позволяет выразить отрицание отрицания и снятие, присущие процессу саморазвития; фиксирует статику, а не движение противоположностей к синтезу в *третьей*, итоговой и самой содержательной категории. При этом за отношением к другому упускается главное – отношение к самому себе; например, в анализе связи «основа – обоснованное»<sup>4</sup>. Так же односторонне толковалась связь «базис – надстройка». У Гегеля эти категории получают истинное содержание лишь в триаде «основа (В) – обоснованное (О) – самообоснованное (Е)». Ведь основа в обоснованном развертывает свое содержание и сливается с ним, углубляясь в себя.

Во-вторых, при содержательном понимании категорий за формальным повторением скрывается самообоснование. Например, за повторением причины: ... – причина – действие – причина – ... скрывается возвращение причинности к себе самой. Тем самым понимание причинности доводится до *самопричинности*, до *causa sui*. При формальном же понимании категориального ряда кажется, что его

<sup>1</sup> Сэв Л. Основные понятия. Акты Способности. Проблемы потребностей // Психология личности: Тексты. М., 1972. С. 6.

<sup>2</sup> Маркс К. Нищета философии, С. 136.

<sup>3</sup> Глядков В. А. Закон отрицания отрицания и его методологическое значение. М., 1982. С. 97, 99.

<sup>4</sup> Шептулин А. П. Цит. соч. С. 201–203.

можно начать не только с качества, но и с количества и т.д. Признавая важность отрицания отрицания для логической последовательности, В. А. Глядкоу утверждает: «Вопрос о том, что считать первым, что вторым ... лишен смысла». По его мнению, невозможно установить, что считать началом во взаимоотношении сущности и явления, количества и качества, меновой стоимости и потребительной стоимости и т. д.<sup>1</sup> Утверждение о произвольности начала именно при логической последовательности неверно. Невозможно логически вывести из покоя движение, из количества – качество. Меновая стоимость все-таки производна от потребительной. Маркс за формально разной последовательностью (Т–Д–Т и Д–Т–Д') раскрывает экономически разное содержание.

Размышляя о методе, Маркс отмечал две стадии в познании. Это – восхождение мысли от чувственно-конкретного, данного в живом созерцании, к «простейшим определениям»; т.е. эмпирическая стадия переработки созерцаний и представлений в понятия, в односторонние определения. Чувственно-конкретное разлагается на множество абстрактно-всеобщих определений. Как только отдельные моменты целого абстрагированы, возникает потребность в систематическом воспроизведении целого как «мысленной целостности, мысленной конкретности»<sup>2</sup>. Это – теоретическая стадия. Изложенный выше метод играет решающую роль на второй, теоретической стадии. Достоинство метода заключается в том, что он дает *стратегию* в воссоздании целого, не отвлекая мысль на второстепенные детали. Но это достоинство есть и его ограниченность в том смысле, что он не исчерпывает целиком методологический арсенал теоретика и не заменяет собой ни общенаучные (идеализация, формализация, моделирование и др.), ни частнонаучные методы.

**Отношение целого к самому себе – сущность диалектики.** Верному пониманию диалектики мешает рассудочная логика «определения извне» («бытие-для-другого»): одно определяется другим, а другое – иным другим и т. д. Такая логика не позволяет понять *саморазвитие целого на собственной основе*, когда целое само полагает ввне предпосылки своего сохранения и роста и поэтому является самообоснованным, самодействующим и т.д. Саморазвитие целого диктует такой логике невыполнимое для нее условие – понять действие на другое как момент самодействия, определение извне – как момент самоопределения; словом, «за отношением к другому видеть скрытое за ним отношение к самому

<sup>1</sup> Глядкоу В. А. Цит. соч. С.85.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 -1859 годы. Ч. 1. С. 37–38.

себе, внутреннее отношение вещи»<sup>1</sup>. Согласно представителям такой недиалектической логики, отмечал Э. В. Ильенков, – «отношение может быть только между одним и другим! Только между двумя разными вещами! Отношение к самому себе – это абсурд, нелепость, незаконное сочетание терминов!». А ведь разговор со сторонником такой формальной логики, продолжает Э. В. Ильенков, начался с того, что у него спросили, как он себя чувствует, и он ответил: «Нормально». «В этой форме, в форме самочувствия, «отношение к самому себе» было понятно и ему. Но отношение к самому себе как *телесное* отношение ... мышление, скованное постулатами формальной логики, понять не в состоянии»<sup>2</sup>. Такое мышление старательно избегает анализировать *самонаправленные* процессы – самоопределение, самодеятельность, самореализация и др. «само». Личность при этом мыслится как теннисный шарик, траекторию движения которого определяют внешние обстоятельства – педагогическое начальство, методы воспитания, среда и так до бесконечности. Так возникает рефлексия рассудка из многих внешних оснований, а не из самообоснования целого.

Разумеется, принцип объяснения через «другое» необходим, когда мы искусственно вычленим из состава целого те или иные части и рассматриваем их взаимодействие. Но он недостаточен, например, в понимании субстанции как причины самой себя, как универсального, всеобъемлющего начала, вне которого ничего нет, нет даже этого «вне». Поэтому объяснять субстанцию (природу, материю) через другое нельзя. Рассудок пребывает в замешательстве и с необходимостью переходит к логике разума: субстанция есть причина своего бытия, действие модусов субстанции друг на друга оказывается воздействием субстанции на саму себя.

В еще большей мере объяснение через другое не эвристично, когда речь идет о самоопределении и самодеятельности людей, вообще о саморазвитии; т. е. когда мысль наталкивается на *совпадение противоположностей*, на явное противоречие, в рамках которого объект действия и субъект действия *совпадают*. И такое совпадение встречается в практике человека на каждом шагу, оно зафиксировано уже на уровне языка в виде *возвратных* местоимений и глаголов («сам себя», «я радуюсь» и др.)! В таких языковых выражениях проявляется устойчивое логическая категория – отношение целого к самому себе, выражающее самое существенное, диалектикообразующее отношение.

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика, С. 243.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Цит. соч. С. 208 – 209.

Осознанию этого отношения препятствуют *гносеологические* и *социальные* причины. Гносеологической причиной является то, что мысль не выходит за рамки *наличного бытия* (где одно ограничено другим, а другое – иным другим) в сферу сущности – в то *единое основание*, которое воздействует на само себя через взаимное действие своих собственных частей. То, что в сфере сущности (субстанции) есть самоопределение, воздействие на себя, то в мире явлений обнаруживается как действие на другое, как определение извне. Например, Петр, относясь к Павлу как к человеку, актуализирует свою собственную человеческую природу. Относясь к себе как к человеку, Петр отличает в себе социальное от природного. Но на таком различии дело не заканчивается. Отношение между Петром и Павлом как людей есть в итоге отношение социальности к себе самой. И такое самоотношение социальности осязаемым образом проявляется в борьбе людей за общественное признание, в соревновании, например, в спорте. Во всех таких ситуациях отношение социальности к себе самой выступает как противоречие потому, что одна и та же социальность противопоставляет себя себе самой в форме взаимоотношений отдельных индивидов. *Отношение целого к самому себе есть сущность диалектического отношения*, которое Гегель зафиксировал в виде понятия «бытие-для-себя» в отличие от понятия «бытие-для-другого». Отношение к самому себе есть принцип самосознания, а отношение к другому – схема работы чувственного сознания.

В социальном плане логика «определения извне» выражает те ситуации, в которых люди низведены до *частичек социальной машины, до объектов манипулирования, до исполнителей извне навязанных стандартов мышления, поведения, потребления*, до «точки действия для другого» (В. С. Библер) со стороны общественных сил. Такие ситуации и порождают выражения «рычаги управления», «хозяйственный механизм» и прочую механику. Подобная социальная детерминация формирует в сознании привычку жить по извне полученным правилам и нормам и впечатывает в сознание логику «определения извне». Такая логика превращается в «достоверный», самоочевидный навык мышления, который возводится во всеобщую схему миропонимания. Эту схему, за которой скрываются антигуманные обстоятельства, позитивистский рассудок объявляет единственно научной, а логику самоопределения (диалектику) толкует как «темную гегельянщину», не соответствующую действительности. Только какой действительности? Именно отделение деятельности от самодеятельности, изменение объекта от «самоизменения» субъекта, функций исполнительских от

нормотворческих порождает отчужденную практику, ту социальную ситуацию, в которой индивиды производят собственное бытие как чуждое себе «инобытие», как бытие иного против самих себя.

Ограниченность логики «действия на другое» побуждает и теоретиков естествознания переосмыслить казавшуюся ранее очевидной логическую основу общего воззрения на предмет. В естествознании, математике, подчеркивает В. С. Библер, поставлена под вопрос «*всеобщность* классического предмета (и субъекта) – точки действия на другое». В современном мышлении возникает идея радикально нового предмета и субъекта теоретического познания. Это – «идея предмета как “*causa sui*”», «идея движения как самодействия, самодеятельности»<sup>1</sup>. С возрастанием в обществе доли личных свобод и самодеятельности изменяется и методология науки – предметная область толкуется по подобию человеческих действий.

Против логики «действия на другое» боролись классики философии. «Самопричинность» (*causa sui*) субстанции у Спинозы, «самодеятельность» монад у Лейбница, «самоопределение» и «самополагание» «я» у Канта и Фихте, «для-себя-бытие» у Гегеля, «самоизменение» субъекта у Маркса – эти родственные идеи выражали логику, позволяющую верно понять *самонаправленную* социальность. Утверждение об изменении людей внешними обстоятельствами Маркс преобразует в положение об их «самоизменении» путем практического изменения обстоятельств, где человек одновременно выступает и субъектом и объектом действия, и воспитателем и воспитуемым, и законодателем и исполнителем собственных принципов. Неспособность к самоопределению и самоосуществлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в «самой его жизненной основе». Отсюда проистекала вся сила его гнева против «самоутраты» людей в отчужденной от них экономике, политике и идеологии.

Отношение к самому себе исполняет в работах Маркса основополагающую теоретическую роль. И «без четкого понимания этого пункта, этого решающего ядра логики «Капитала», – писал Э. В. Ильенков, – невозможно ничего понять ни в «Капитале», ни в его логике»<sup>2</sup>. «Единственно интересными» в гегелевской диалектике Маркс считал противоположность между «*в - себе и для – себя*, между *сознанием и самосознанием*, между *объектом и субъектом*». Эта

<sup>1</sup> Библер В. С. Мышление как творчество. М., 1975. С. 191.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960. С. 249.

противоположность, отмечал он, составляет «смысл» всех других противоположностей<sup>1</sup>. Эвристическую мощь этой противоположности Маркс раскрывает уже в своей диссертации, излагая принципиальное различие между объектной философией Демокрита и субъектной философией Эпикура. Эпикур для обоснования свободы людей «заставлял» атомы спонтанно, самопроизвольно отклоняться от прямой линии, тогда как Демокрит толкует движение атомов строго детерминистически.

Категория «бытие-для-себя» выступает у Маркса логическим фундаментом в понимании субъектности, под которой он понимал рефлектированную социальность, устремленную на саму себя, *высший уровень человеческой субъективности*. Показательны такие его выражения, как «самоустремленность», «самоизменение», «самостояновление», «самоосуществление» и др. «само». В обществе, отмечал Маркс, все, что имеет прочную форму – продукт, разделение труда, предметные воплощения процесса производства и т. д. – является лишь мимолетным моментом общественного производства, «а в качестве его субъектов всегда выступают только индивиды», взятые в их взаимоотношениях. Здесь перед нами – их «собственный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства»<sup>2</sup>. Таким образом, люди находятся в существенном субъект-субъектном отношении друг к другу и соотносятся сами с собой, со своей родовой культурно-исторической сущностью; поэтому они – «самоустремленные» существа: за предметно-чувственной оболочкой социальной действительности они схватывают выраженные в ней свои социальные отпечатки, «отвердения», социальные свойства, значения. В философском плане суть отчуждения как раз состоит в том, что люди передают свои субъектные функции какой-либо внешней Инстанции, превращая ее в абсолютного субъекта, а себя – в исполнителей ее воли.

***Формирование отношения целого к самому себе: Кант, Фихте, Гегель.***

Выразим обобщенно саму «парадигму» осознания отношения целого к самому себе. Такая парадигма зародилась в философии Канта и Фихте, они первопроходцы в осознании данного отношения. У Гегеля это отношение логически оформлено как «для-себя-бытие», как сосредоточие всей его диалектики. К. Маркс раскрыл за этой гегелевской категорией социальную связь в ее человеческой форме.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо – философские рукописи 1844 года, С.157.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 -1859 годы. Ч. 2. С. 222.

У Канта трансцендентальное «Я» – это область однородной самосустремленной деятельности, возникающей в акте самовоздействия такой деятельности на саму себя. Фихте отлично понял саму суть философии Канта и не случайно сосредоточил усилие на раскрытие процессуальности «Я». У него «Я» – процесс деятельного самопорождения: в акта самовоздействия «Я» различает себя на «Я» и на «не-Я». Процесс противоположения есть акт-продукт: «Я» «является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия»<sup>1</sup>. Самосознание есть выражение «дела-действия». В акте противоположения отношение к другому (предмету как опредмеченному сознанию) есть необходимый момент в саморазличении «Я», но он подчинен отношению «Я» к самому себе, без которого самосознание не возникает. Если субъект останавливается на отношении к другому, то он не выходит за рамки чувственного сознания, ибо он захвачен внешней предметностью и не возвращается в сознании к самому себе, к «Я». Поэтому акт противоположения дополняется актом соположения – возвращения «я» из внешнего созерцания к самому себе, *самонаправленностью* «Я» в противоположении. Самонаправленность, отношение «Я» к самому себе, соединяет противоположные моменты («Я» и «не-Я») в единство. «Я» саморазличается в себе путем противоположения, которое образует *противоположности*, соединяемые в единство. Их единство есть противоречие потому, что противоположности есть различия в пределах одной основы – «Я».

Таким образом, *отношение к самому себе* логически выражает у Фихте *остов самосознания*. Так как категории Фихте развивает вслед за Кантом как схемы работы самосознания, то и категории представляются им согласно трем моментам основного отношения самосознания – отношения к самому себе. Категориальные «гнезда» включают три формы по схеме: тезис – антитезис – синтезис, чему соответствует полагание – противоположение – единство противоположенностей; например, реальность – отрицание – ограничение. Триадность есть точка зрения самосознания. Синтез противоположных категорий в третьей есть понятийно-вербальная демонстрация работы самосознания, его единства. Парность же в трактовке категорий означает, по Фихте, или разорванность самосознания, или его редукцию к сознанию, которое не выходит за рамки отношения к другому, а поэтому не соединяет противоположности в единство в составе третьей категории. Достижением Фихте

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Избр. соч.: В 2 т. М., 1971. Т. 2. С. 72



является понимание противоположностей как *существенных различий в составе одной основы*. С этого и начинается всякая диалектика с ее имманентной динамикой и пульсацией. «Я» продуцирует понятия, образы воображения и др., которые предстают для «Я» как его деятельные произведения. Поэтому «Я» не отчуждается от своих произведений и прибывает в самом себе и у себя.

Но *самополагание* ( $Я = Я$ ), *противоположение* ( $Я = \text{не-Я}$ ) и *соположение* ( $Я = Я + \text{не-Я}$ ) происходит в сфере сознания. (Сразу же отметить, что в «уравнениях» Фихте, например,  $Я = \text{не-Я}$ , имеется тот же смысл, что и в уравнениях Маркса (холст = сюртук): «не-Я» представляет собой «Я» как его иное бытие.). Далее, Фихте делает героическое усилие: он первый вынес логику самополагания, противопоставления и соположения во *внешний план* для субъекта, в его *внешний* опыт. Теперь уже совокупное «Я» (совокупный трансцендентальный субъект) противопоставляет себя самому себе: он деятельно оформляет природный материал в мир культуры («не-Я») и начинает осознавать себя в порожденном им же мире. («Я  $\Rightarrow$  Я» + «не-Я»). Оказывается «не-Я» есть объективированное «Я» во внешних предметных формах. «Я» возвращается к самому себе из предметно оформленного мира (соположение). Оно теперь не теряет себя в своих произведениях, узнает себя в них, властвует над ними, возвышается в равной мере и над своими *субъективными* состояниями психики, и над *объективированными* формами своей деятельности, поэтому предстает для себя как *абсолютное «Я»*, как субъект всех изменений. Это было открытием! Каково было ликование Фихте, можно судить по тому высокому пафосу и энтузиазму, которые выражены в его произведениях. Рядоположенность субъекта и внешней реальности была преодолена. Все застывшее было понято как *процесс*, мир вне головы оказался миром, порожденным при посредстве головы. «Катаракта» чувственного сознания была снята. В пламени активности субъекта все окаменевшие рассудочные понятия метафизики возгорелись и преобразились в стройный процесс самопорождения «Я»: его противопоставления (объективирования) и возвращения к самому себе. Фихте зарядил философию активизмом, деятельным преобразованием всего.

Отмечая субъективизм диалектики Фихте, Гегель тем не менее заимствует его триаду и наполняет триадичный ритм развития богатым историческим материалом. Субъектом саморазличения у него выступает онтологическое и мистическое начало – анонимный Субъект, Божество, Идея. У Гегеля сама Идея деятельно порождает сама из себя свои все более конкретные формы и тоже приходит к себе самой, возвращается к себе как знающий себя абсолютный дух.

Дух выдержал на пути к самому себе острейшие противоречия, драмы и трагедии, претерпел муки отчуждения, выразил себя в своих объективациях в истории и пришел к самому себе из плена отчуждения – через образы искусства, символы религии и, наконец, выразил себя адекватно в форме понятия.

Схема Фихте: полагание (Я = Я), противоположание (Я = не-Я), соположание (Я = Я + не-Я), приобрела у Гегеля всеобщую логическую форму: бытие-в-себе – бытие-для-другого – бытие-для-себя. Гегель интерпретировал отношение к самому себе как универсальную логическую категорию, передающую адекватно специфику и суть диалектики, решающий способ понимать противоположности в их единой основе. В «Науке логики» учение о сущности и учение о понятии целиком развиты на основе данного отношения. Наличное бытие – это область внешнего отношения одного к другому, переход одного в другое. Одно качество изменяется, появляется другое качество. Сущность же есть отношение к самому себе, она самонаправленная, рефлексированная; в ней отношение к иному – момент отношения к самому себе. Сущность – «возвращение в себя», «простое соотношение с самой собой, чистое тождество»<sup>1</sup>. Сущность «противопоставляет себя самой себе и лишь постольку есть бесконечное для-себя-бытие», «отталкивание себя от самой себя»<sup>2</sup>. Сущность опосредствует себя с собой своим отрицанием и сохраняет себя в таком отрицании<sup>3</sup>. Сущность – «соотношение со своим инобытием в самой себе»<sup>4</sup>. «Субстанция как отношение к самому себе»<sup>5</sup> и т. п.

Это отношение («бытие-для-себя») есть основной регулятив в выведении категорий. «Путь развития от *an sich* через *sein Anderes* и к *fur sich* ... представляет собой, – отмечал К. С. Баградзе, – содержание идеалистического метода»<sup>6</sup>. Спорно утверждение Г. П. Кармышева о том, что «полярность» для Гегеля является основной формой выражения логических категорий<sup>7</sup>. Напомним, что «единственно интересными» в гегелевской диалектике Маркс считал противоположность между «в - себе и для - себя, между сознанием и самосознанием». Эта противоположность, отмечал он, составляет «смысл» всех других противоположностей. «Все другие противоположности ... суть только

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1971. Т. 2. С. 29.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 9.

<sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 16.

<sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 28.

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 202.

<sup>6</sup> Баградзе К. С. Система и метод Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 195.

<sup>7</sup> Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма – Ата, 1973. С. 293.

видимость ... этих единственно интересных противоположностей»<sup>1</sup>. Поэтому всю критику гегелевской диалектики и философии вообще К. Маркс сосредоточил именно на этом отношении и подверг отрицанию не само это отношение, а его идеалистическую односторонность: поскольку Гегель свел человека к самосознанию, постольку противопоставление человека в реальной деятельности предстало как противопоставление актуального самосознания сознанию объективированному и как снятие противоположностей путем их примирения. Такое примирение К. Маркс оценил как «мнимый критицизм». Положительная сторона рассматриваемого отношения выражала деятельное самоформирование человека в труде, понятом Гегелем как «для-себя становление человека в рамках отчуждения»<sup>2</sup>.

Решающим и у Фихте, и у Гегеля является третье звено: соположение у Фихте и бытие-для-себя у Гегеля. Это звено логически выражало самосознание, знающий себя дух, не теряющий себя в объективациях. Отношение целого к самому себе здесь представлено третьим звеном, которое выражает *высший* уровень формации духа.

Кант, Фихте и Гегель сделали подлинные открытия в философии. Фихте и Гегель продолжили «коперниканский переворот» в области истории духа. То, что они раскрыли логику саморазвития сознания, диалектику в области «абстрактно-духовной», это ничуть не умаляет их научной заслуги. Традиционные упреки в идеализме подобны иждивенческой установке – дайте все сразу, всех «жареных рябчиков науки». После Гегеля открылся простор для переноса самой логики отношения целого к самому себе на конкретный исторический материал.

***Отношение целого к самому себе в работах Маркса.*** Маркс продолжил «коперниканский переворот», применяя триадичный ритм диалектики. Схема Фихте и Гегеля не была отброшена, но творчески переосмыслена и применена. Во-первых, в решении проблемы отчуждения, во-вторых, в понимании социальной связи в ее человеческой форме, в-третьих, в обновлении понятийного аппарата, выражающего самонаправленные процессы бытия человека – самоопределение, самоосуществление, самоустремленность, самоизменение, самодеятельность и др.; в – четвертых, в акцентировании субъектности людей и процессуальности социальной реальности.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономическо – философские рукописи 1844 года, С.157.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 159.

Как происходило такое переосмысление, документально свидетельствуют «Экономическо-философские рукописи 1844 года», они представляют собой манифест о новом миропонимании, креативно-антропологическое ядро, содержащее в свернутом виде все основные философские идеи К. Маркса. Маркс признает «величие» гегелевской «Феноменологии» и подвергает критике ее слабые стороны. Эта критика целиком сохраняет свою актуальность. Величие же «Феноменологии» состоит, по Марксу, в том, что Гегель рассматривает «самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения»; в том, он понимает действительного человека как «результат его *собственного труда*»<sup>1</sup> [8, С. 159].

Вот как Маркс наполняет отношение целого к самому себе реальным материалом. «Я» Фихте заменяется *действительным человеком*; «полагание «не-я» – *процессом труда*, тотальностью человеческого проявления жизни; «не-Я» – реальной действительностью (промышленностью, государством, обществом); «сополагание» – *человеческой общностью*, возвращением человека к самому себе.

*Действительное, деятельное* отношение человека к себе как к родовому существу, подчеркивает К. Маркс, возможно только тем путем, «что человек действительно извлекает из себя все свои *родовые силы* ... и относится к ним как к предметам», как к своим собственным произведениям. А это возможно, продолжает он, «сперва только в форме отчуждения»<sup>2</sup>. Ибо нужда, потребность в предмете приковывает внимание к телесной стороне предмета, занавешивая, опредмеченную социальность, во-вторых, предмет как собственность другого субъекта, действительно предстает как чужой предмет; «предмет *моего* желания находится в недоступном мне обладании *другого*»<sup>3</sup>. Когда же человек узнает в предмете опредмеченную социальность и относится к предмету по человечески? Очевидно, тогда, когда предмет «относится» к человеку по человечески, актуализирует креативные возможности и силы человека. А это происходит тогда, когда люди сознательно производят свою социальную связь как человеческую общность, намеренно производя друг для друга такие предметы. «Человек, – утверждает К. Маркс, – не теряет самого себя в своем предмете лишь в том случае, если этот предмет становится для него *человеческим* предметом, или

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 159.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 159.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 137.

опредмеченным человеком. Это возможно лишь тогда, когда этот предмет становится для него *общественным* предметом, сам он становится для себя общественным существом, а общество становится для него сущностью в данном предмете»<sup>1</sup>. Поэтому «человек есть *самоустремленное* (selbstisch) существо. Его глаз, его ухо и т. д. самоустремлены; каждая из его сущностных сил обладает в нем свойством *самоустремленности*»<sup>2</sup>. Самоустремленность – атрибут человека.

*Отношение к другому* – это точка зрения сознания человека, захваченного вещественностью предмета. *Отношение к самому себе* – позиция субъекта, как *знающей себя социальности*, он не теряет себя в предмете потому, что сам предмет воспринимается в его «человекопроводности» – как опредмеченная социальность, как предметное бытие одного человека для другого.

Маркс раскрывает социальную связь не в овещенной, а в человеческой форме. Предположим, пишет он, что мы производили бы как люди. Каждый из нас двояким образом утверждал бы и самого себя и другого: «1) Я в моем *производстве* опредмечивал бы мою *индивидуальность*, ее *своеобразие*, и поэтому во время деятельности я наслаждался бы индивидуальным *проявлением жизни*, а в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как *предметная, чувственно созерцаемая* и потому *находящаяся вне всяких сомнений* сила. 2) В твоём пользовании моим продуктом или в твоём потреблении его я бы *непосредственно* испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена *человеческая* потребность, следовательно, опредмечена *человеческая* сущность, и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого человеческого существа. 3) Я был бы для тебя *посредником* между тобой и родом и сознавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, – и тем самым я сознавал бы самого себя утверждаемым в твоём мышлении и в твоей любви. 4) В моем индивидуальном проявлении жизни я непосредственно создавал бы твоё жизненное проявление, и, следовательно, в моей индивидуальной деятельности я непосредственно *утверждал бы* и *осуществлял бы* мою истинную сущность, мою *человеческую*, мою *общественную сущность*. Наше производство было бы в такой же мере и

---

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С.121.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. Там же

зеркалом, отражающим нашу сущность». «С твоей стороны имело бы место то же самое, что имеет место с моей стороны»<sup>1</sup>.

При таком предположении производство выступает не как производство товаров, а как *антропогенный* процесс производства и обновления творческих сил субъектов производства. Изменяется и качество *отношений* между ними: отношения сбрасывают отчужденные формы регламентации и предстают в прозрачном виде как *непосредственные общественные отношения*, в рамках которых через формы общения индивиды взаимно *дополняют, обогащают и обновляют свою субъективность*; каждый нуждается не только в вещественных свойствах продуктов, но, в первую очередь, в своеобразии иных личных дарований других индивидов. Способности других становятся дополнительными органами каждого индивида для усвоения жизни. Так создается естественная человеческая связь и *естественная человеческая общность*, укорененная не во внешние опоры (разделение труда, гражданство, социальные статусы и др.), а в *креативную природу каждого, как общественного существа*.

В естественной общности людей мерилами являются сами человеческие качества, это – *имманентные человеку меры*. К. Маркс, продолжает диалог с воображаемым собеседником, акцентируя естественность таких мер: «Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое отношение: в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т.д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей»<sup>2</sup>.

Иное дело социальная связь в ее *вещной* форме. Деньги обмениваются на весь мир человеческий и природный. «Кто может купить храбрость, – писал К. Маркс, – тот храбр, хотя бы он и был трусом». Мощь денег связана не с индивидуальностью индивидуума, а с общественной мощью. «Я плохой, нечестный, бессовестный, скудоумный человек, но деньги в почете, а значит в почете и их владелец». Деньги превращают «верность в измену, любовь в ненависть, ненависть в любовь, добродетель в порок, а порок в добродетель, раба в господина, господина в раба, глупость в ум, ум в глупость». Деньги смешивают все и обменивают все вещи, они «всеобщий сводник людей и народов». Извращение и

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 35–36

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С.150–151

смешение, братание невозможностей – эта сила денег кроется в отчуждающейся сущности человека. Деньги – «отчужденная *мощь человечества*»<sup>1</sup>.

Таким образом, производство и общение представляют собой родовой (культурно-исторический) процесс самообновления индивидуальности каждого; содержанием процесса является *всеобщее* содержание (родовая, культурная субъективность), функционирующее в своеобразных *индивидуальных* преломлениях индивидов. Каждый выступает в производстве и общении как рефлектированное в себя родовое существо, как идеальная тотальность субъективных сил и человеческих отношений. Идеальный, представленный аспект бытия индивидов есть *существенное* измерение социальной связи: в идеальном представлены смысл, и цель производства и общения, потребность в человеческом содержании жизни, признание других как равноценных по сущности и различных по существованию, стремление осуществить себя достойным образом в сознании других и объективировать свои способности для других как личный дар. Индивидуальная и родовая жизнь, отмечал К. Маркс, не является чем-то различным: «способ существования индивидуальной жизни бывает либо более *особенным*, либо более *всеобщим* проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более *особенной*, либо более *всеобщей* индивидуальной жизнью. Как *родовое сознание*, человек утверждает свою реальную *общественную жизнь* и только повторяет в мышлении свое реальное бытие, как и наоборот, родовое бытие утверждает себя в родовом сознании и в своей всеобщности существует для себя как мыслящее существо». Идеально выраженная всеобщность сознания и реальная общественность человека есть, таким образом, одно и то же содержание, но в разных измерениях – идеальном и реально-бытийственном. Если человек есть «*индивидуальное общественное существо*, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества»<sup>2</sup>.

Человеческая форма социальной связи, столь впечатляюще изложенная К. Марксом, всегда существовала в истории, в большей или меньшей степени, – в дружбе, товариществе, в добровольных сообществах единомышленников в области науки, искусства, религии, в духовной солидарности народа. Человеческая связь образует содержание культуры как ступени истории.

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 148–150

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 119

Итак, *отношение целого к самому себе* служило у Фихте и Гегеля логическим оформлением самосознания и самодеятельности в абстрактно-духовной области. У Маркса оно выражает социальную связь как человеческую общность, как снятие отчуждения и утверждение человеческих продуктивных сил. Эта *логическая* форма мышления – продукт развитой *социальности* и развитого *сознания* общественного человека.

Идею о самонаправленности сознания Маркс, конечно, не отрицал, он истолковал ее как «самоустремленность» человека. Человек же может быть устремлен на свою сущность потому, что она находится не в теле человека, а вне его – как объективированная система деятельности и общения. Маркс поэтому самым тщательным образом анализировал исторически определенные формы деятельности и общения. Продажа рабочей силы – корень всех видов отчуждения, ибо работник превращается в проводник чужой воли и осуществляет свое бытие как чуждое себе. Труд извращается в креативно-антропологическом отношении, мотивируется внешним образом, часто реализуется как «мука и самоутрата». Критикуя концепции, толкующие труд как «жертву», а нетруд – как «свободу и счастье», К. Маркс развивает положение о труде как о самоосуществлении в форме самодеятельности. В таком труде разрешается противоречие между опредмечиванием и самоосуществлением, цели теряют характер внешней необходимости и полагаются «как самоосуществление, предметное воплощение субъекта, стало быть, как действительная свобода, деятельным проявлением которой как раз и является труд»<sup>1</sup>. Самоосуществление есть перевод сущности человека в действительность, импульсированный потребностью объективировать себя.

***Социальное основание отношения к самому себе.*** Самодеятельность – адекватная форма самоосуществления. В самодеятельности доминирует направленность субъекта на преобразование самих способов деятельности. Субъект одновременно выступает и деятелем, и объектом делания; он противопоставляет себя самому себе в самом реальном процессе и в то же время объемлет обе противоположности – процесс делания и результат. Соединяя в себе эти противоположности, субъект есть противоречие между «я» прошлым и «я» актуальным, между деятельностью ставшей и становящейся. Это противоречие разрешается и вновь становится через самоизменение, самоотталкивание и вместе с

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч. 2. С.110.



тем через вбирание субъектом в себя положенных им моментов, но уже как моментов-условий для новой фазы самостановления, а не для повтора стереотипов. Такая пульсация полагания, противопоставления и возвращение к самому себе продуцирует прирост и обновление творческих сил. Здесь социальным квантом оказывается личность «постоянно неравная сама себе»<sup>1</sup>. В самодеятельности противоречие между предметом и субъектом переносится в область творческих сил и превращается в противоречие между репродуктивным и продуктивным, разрешение которого требует интенсивного напряжения духовных сил и заканчивается, в конечном итоге, обновлением самого предмета. Отношение к самому себе – адекватная форма понимания самонаправленности субъекта в актах реального противопоставления.

Мы рассмотрели самонаправленность субъекта в актах самодеятельности, отвлекаясь, в соответствие с методом, от многих иных субъектов. Включим их в анализ, а, значит, учтем и то отношение, которое возникает между ними в области реализации сущностных сил. Таким отношением, как ранее было выяснено, является имманентное для субъектов отношение – соревнование по поводу творческих потенций лиц и коллективов. В соревновании каждый *идеально* полагает себя равным по возможностям. Но в то же время и в том же отношении каждый полагает себя неравным с другим, что выражается в *практическом* стремлении опередить себе равного. Это выхождение за пределы равенства предполагает само равенство. Ведь смысл и накал борьбы проистекает в состязании с равным, себе достойным. Соревнование – конкретное процессуирующее тождество, форма движения истинно диалектического противоречия «в одно и то же время и в одном и том же отношении». Именно этот род противоречия есть корень и «нерв» саморазвития в отличие от рассудочно трактуемого противоречия «в разных отношениях», не содержащего самодвижения и жизненности. Такое псевдопротиворечие Э. В. Ильенков точно уподобил драке, в которой дерущиеся машут кулаками «в разные стороны». Опережая себе равного, субъект опережает самого себя, вступает в самосостязание. Противоречие между соревнующимися превращается в противоречие субъекта с самим собой, переводя в действительность все скрытые резервы.

Противоречие соревнования – один из примеров того *имманентного противоречия*, которое и интересовало Гегеля. Он писал: «противоречие не следует

---

<sup>1</sup> Библер В. С. О культуре мышления теоретика Нового времени (XVII – начала XX в.) // Науковедение и история культуры. Изд – во Ростов. ун – та, 1973. С.152.

считать просто какой-то ненормальностью, встречающейся лишь кое-где: оно есть отрицательное в своем существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не более как в изображении противоречия». Противоречие – «корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно». В самом деле, потребности, не зависимо от их уровня, потому побуждают к активности (и человек стремится), что потребность есть *отрицательное бытие предмета в субъекте*, отсутствие предмета, данное как реальность. Гегель продолжает: «внутреннее, подлинное самодвижение, *побуждение* вообще (стремление или напряжение монады, энтелехия абсолютно простой сущности) – это только то, что нечто *в самом себе* и его отсутствие, *отрицательное его самого* суть в одном и том же отношении». Именно, в *одном и том же отношении*. В этом уточнении заключен принцип понимания противоречия. «Таким образом, нечто жизненно, только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его. Если же нечто существующее не в состоянии в своем положительном определении в то же время перейти в свое отрицательное [определение] и удержать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не живое единство, не основание, а погибает в противоречии»<sup>1</sup>. Гегелевское противоречие, отметил К. Маркс, – «источник всякой диалектики»<sup>2</sup>.

Самоустремленность реализуется на уровне отдельного субъекта самодеятельности и на уровне межсубъектных отношений. *Самонаправленность субъектов в реальном противоположении, противоречие в самодеятельности между ставшим и становящимся порождает в мышлении соответствующее себе логическое отношение – отношение целого к самому себе, зафиксированное в языковых формах*. Лейбниц восхищал К. Маркса, вероятней всего, идеей самодеятельности, спонтанной активностью монад, прообразом которых была душа человека. «Ты знаешь, – писал он Ф. Энгельсу, – как я восхищаюсь Лейбницем»<sup>3</sup>. Содержание всей философии Канта, писал Ф. Шиллер, заключается в словах «Определяйся сам собой»<sup>4</sup>. То же у Фихте: «Сам человек есть цель – он

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Цит. соч. С. 66.

<sup>2</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 610.

<sup>3</sup> Маркс – Энгельсу. 10 мая 1870 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 416.

<sup>4</sup> Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1957. Т. 6. С.80.

должен сам определять себя...»<sup>1</sup>. Перерабатывая эти идеи, К. Маркс формулирует тезис о «самоизменении» в практике. Производя основу общественной жизни, субъекты самообосновывают свое развитие. Практическое самообоснование порождает адекватные идеи, идущие от античных диалектиков к Марксу и к современности – *идеи самообоснования*. Живучесть этих идей в философской классике объяснима их важнейшим социальным значением. При всем внешнем различии эти идеи содержат единый логический стержень – диалектическая связь раскрывается через возвратное отношение – отношение целого к самому себе.

Мы рассмотрели реальное основание отношения целого к самому себе. Представим его в логически обобщенном виде. Это отношение означает *себетождественность* целого в смене его форм и в его противоречиях: совершая спиралевидный кругооборот в процессе функционирования, целое возвращается к себе на расширенной и более конкретной основе и утверждает себя в метаморфозе форм как основа в обоснованном и предстает как самообоснованное целое. Включая структуру кругооборота, это отношение включает отрицание отрицания, а значит и снятие. Выражая противоречие в самой развитой форме (в самодеятельности), данное отношение позволяет отобразить противоречие и в иных случаях – воссоздавать саморазвитие целого на собственной основе, понимать движение как самодвижение, причинность как самопричинность; оно позволяет конкретизировать логику понимания субъектности и ориентирует на логику категорий как на логику творчества, в которой социальная самодеятельность представлена в снятой и во всеобщей форме. Рассмотрим методологические возможности этого логического отношения.

***Отношение к самому себе и противоречие.*** Рассматривается ли отношение одного товара к другому, труда к капиталу, субъекта к объекту, одной нации к другой и т. д., всегда за внешним отношением одного к другому, К. Маркс вскрывает внутреннее отношение вещи к себе самой. Уже в тезисах о Фейербахе данное отношение демонстрирует свою диалектическую мощь, радикальность в понимании. Одностороннее утверждение об изменении людей обстоятельствами К. Маркс развивает в положение об их «самоизменении» через изменение обстоятельств, когда субъект одновременно предстает и как воспитатель, и как воспитуемый; и как субъект, и как объект действия; и как законодатель, и как исполнитель собственных принципов.

---

<sup>1</sup> Фихте И. Г. О назначении ученого. М., 1935. С. 62–63.

Реальная диалектика возникает тогда, когда сущность (основа) самого предмета противопоставляется себе через свои части, и предмет как целое соотносится с положенными им же предпосылками своего развития, выступает в пространстве формируемым материалом, во времени – формирующим процессом. Этот важный момент поясним, в соответствии с методом, включением в анализ многих вещей одного рода. Различные вещи без тождества их сущности не вступают между собой во внутреннюю связь. В пределах такой связи каждая из них относится к другой как к представителю общей для обеих сторон сущности. Относясь к иной вещи как к сущности, данная вещь относится и к себе самой как к сущности. Относясь к себе как к сущности, вещь отличается от себя как явления. Раздвоение вещей на внутренний и на внешний уровни ведет к раздвоению предметной области на уровень сущности и на мир явлений. Однако здесь дано отличие сущности от явления. При более детальном анализе выясняется, что отношение между вещами одной сущности сводится в итоге к отношению сущности к себе самой, к ее самоотнесению и тем самым – к противопоставлению субстрата сущности самому себе, а тем самым к существенному противоречию, которое невыносимо для предметной области; поэтому противоречие в самой сущности предметной области осуществляется только как *процесс нахождения меры между противоположностями в процессах развития*.

Отношение к самому себе углубляет понимание противоречия. Ошибочно ограничиваться, утверждал Г. С. Батищев, фиксацией противоположностей как равноправных сторон отношения двойственности или полярности<sup>1</sup>. В *явлении* противоречие обнаруживается как взаимодействие *двух* противоположностей, но в *сущности* противоречие есть «спор» с собой *одного и того же* начала. Там, где различие достигает своего «максимума» - противоположности, «обнаруживается в то же время и тождество, потому, что у противоположностей “материя” одна и та же». Противоположности обнаруживают себя как таковые «только тогда, когда один раз в положительной, другой раз в отрицательной форме имеет место одно и то же содержание. Иными выражениями единство, тождество противоположностей трудно передать»<sup>2</sup>. Так, *потребность* в хлебе есть отрицательное бытие *реального* хлеба у голодного. Дуализм недостаточен, так как при этом фиксируется

<sup>1</sup> Батищев Г. С. Проблема диалектического противоречия // История марксистской диалектики. М., 1971.

<sup>2</sup> Мареев С. Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М., 1984. С. 37.

взаимодействие двух *особенных* содержаний, но их *общая* сущность не улавливается именно потому, что противоположности не понимаются как результат противопоставления одного начала. Дуализм отмечает лишь *внешнюю* форму явления противоречия. Так, в явлении труд и капитал кажутся равноправными противоположностями. Теория сводит противостояние труда капиталу к противостоянию труда самому себе, ибо капитал произведен от труда, есть его «иное бытие»: «труд свою собственную действительность полагает не как бытие-для-себя, а как всего лишь бытие-для-другого... как бытие иного против самого себя»<sup>1</sup>. Дуализм отражает «бытие-для-другого», упуская отношение труда к самому себе. Дуализм статичен и не прогностичен. Понимание труда в аспекте отношения к самому себе сразу ориентирует на способ разрешения противоречия: оно может успешно разрешаться лишь в пользу труда, интересы труда дают верный ориентир. «Ибо сколь бы обе крайности ни выступали в своем существовании как действительные и как крайности, – свойство быть крайностью кроется все же лишь в сущности одной из них, в другой же крайность не имеет *значения истинной действительности*»<sup>2</sup>. Точно также обстоит дело с решением противоречий между частными интересами различных субъектов того или иного *общего дела* – будь то производство, образование, наука и др. Ведь здоровый частный интерес связан по существу с *общим интересом общего дела, из которого и надо исходить в решении противоречий*. Если же встать на точку зрения лишь *особенного*, частного интереса, то одному особенному интересу противостоит другой особенный интерес, и сознание будет видеть *только различия* без их внутреннего *единства*. Каждый начнет настаивать только на *своем особенном*. В итоге различия заострятся до враждебных противоположностей, до острого противоречия, до паралича общего дела, который в итоге заставит посмотреть на предмет более глубоко и увидеть за особенным всеобщее содержание, существующее через особенное, а не рядом с ним. Точно так же особенное существует не вне всеобщего, а как форма его своеобразного бытия. Ведь всеобщее существует через особенное. «На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого»<sup>3</sup>. Именно в рамках *всеобщего (для сторон общения) содержания можно осуществить разумный творческий синтез тех противоположностей, которые*

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 442

<sup>2</sup> Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. М., 1955. С.322

<sup>3</sup> Гегель. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 284.

*ранее представлялись непримиримыми.* Речь идет не о том, чтобы погасить личный интерес в общем деле. От такого дела люди разбегаются. Человек – *индивидуальное общественное* существо. Его частный интерес может успешно реализоваться лишь в общем деле. Кто игнорирует интерес такого дела, тот добивается того, что его тоже будут игнорировать, вплоть до правовых санкций. Общий интерес есть существенная общность частных интересов. Игнорировать такой единый интерес, значит противопоставлять свой интерес интересам многих частных лиц. Это – деструктивный путь для самого игнорирующего индивида. Общее дело – это «весы», которые определяют удельный вес каждого его участника. *Полнота содержания* возможна только в рамках *единства противоположностей*.

Из отношения к самому себе следует *асимметричность противоположностей, различие их статуса, значения.* В явлении каждая из них есть особенная форма, это создает видимость их равноправия и симметрии. Но в сущности лишь одна из них, как правило, является основной (представляет общую основу) и порождает иную как производную форму. Ведь предмету присуща одна основа. И ее в большей мере представляет та или иная противоположность. Оптимально то состояние, когда обе противоположности в равной степени выражают единую основу. Такое состояние есть гармония противоположностей, к которой следует стремиться в общем деле, исходя из его целого, которое витает в воображении как предпосылка верного понимания проблем и противоречий.

Асимметрия противоположностей принципиально важна. Положительное и отрицательное кажутся, на первый взгляд, сугубо соотносительными категориями. Но отрицание в развитии есть форма утверждения положительного содержания, которое всегда остается основой и ведущей стороной. Мышление сначала уясняет соотношение положительного (П) и отрицательного (О) дуалистично, по схеме П – О, фиксирует статику, а не движение к разрешению противоречия по схеме П – О – П'. Утверждение одного содержания есть отрицание по отношению к другому содержанию. Отрицание есть отношение одного положительного к другому положительному, т.е. отношение положительного к самому себе. Отрицательность не имеет самостоятельного содержания, она производна от положительного. В противном случае отрицание как самоцель (О – П – О') превращается в «безумие сомнения» (Гегель), в абсолютное зло, в тупиковое и деструктивное направление в развитии, что подтверждается всякий раз радикальными отрицаниями без созидательного потенциала. М. Бакунин признавал первенство отрицания, «неустанное самосожжение положительного на чистом огнеотрицательного». Он

писал: «Радость разрушения есть в тоже время творческая радость», «я ищу Бога в революции»<sup>1</sup>. Между тем отрицание производно от утверждения и в жизни, и в теории. За культом отрицания скрываются глубинные психологические и социально-политические установки, в частности, отчуждение от родного, Родины и др. Дорогое и родное не разрушают, а берегут и развивают<sup>2</sup>. Рассудочному мышлению добро и зло тоже представляется симметричным «добро – зло». Однако зло можно вывести из утверждения добра: добро более высокого уровня может отрицать добро вчерашнего дня (добро – зло – добро’).

Поскольку противоречие между особенным интересом и всеобщим сопровождает всю жизнь человека и народов в их истории, то способ разрешения такого противоречия является, на наш взгляд, руководством для разрешения противоречий и в иных областях знания и жизни: разрешение противоречий между особенными содержаниями возможно на основе их единого основания. Представим это схематично:



Итак, отношение к самому себе выражает специфику диалектической связи и сущность противоречия; оно служит методом понимания противоречия в единстве его внешнего и внутреннего уровней и дает ориентир в разрешении противоречий.

**Отношение к самому себе и целостность.** Рассматриваемое отношение важно для понимания процессов саморазвития, в частности превращения системы в целостность. Становление целостности включает две фазы: (1) превращение внешних условий в органы функционирования целого и (2) полагание системой предпосылок своего функционирования. Во втором случае создаются внутренние предпосылки, адекватные для свободного функционирования системы. Производя предпосылки своего функционирования, система себя самообуславливает, самообосновывает и является самообоснованной, а значит и саморазвивающейся; превращается в гомогенную, лишенную инородных включений целостность. Формой существования целостности является *существование на собственной*

<sup>1</sup> Цит. по: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 54, 56.

<sup>2</sup> Об этом см.: Гончаров С. З. Логика мышления и аксиология сердца. Екатеринбург, 2006. С. 402 – 443.

основе, т.е. такой процесс, продуктами которого являются предпосылки его возобновления! Например, организм, коллектив с духовной солидарностью, церковь, дух человека и др. Целостность в своей основе «монистична», а в частях «плюралистична».

Отношение целого к самому себе выражает специфику целостности – ее самонаправленность и себетождественность в смене форм и противоречий. Капитал, «исходя из самого себя, сам создает предпосылки своего сохранения и роста»<sup>1</sup>. Производя предпосылки своего *сохранения*, целое совершает круговорот, где «результат выступает как предпосылка» (К. Маркс). Если в анализ, согласно методу, включить многие кругообороты, то обнажится следующее: *развитие целого на собственной основе есть развитие самой основы*. Многие кругообороты приведут количественные изменения к качественным различиям. Поэтому К. Маркс отмечает в процессах капитала два плана: «сохранение» и «рост»; т. е. горизонтальный (функционирование) и вертикальный (развитие). Функционирование сохраняет прежние стадийные меры целого и частей, оно есть количественный повтор. Вертикальный вектор есть вектор развития самой основы, устанавливающий новые пропорции между мерой целого и мерами частей, это – процесс перехода на качественно новый уровень. При этом кругооборота не происходит: юноша, став взрослым, не превращается в юношу. Вертикальный вектор может иметь восходящую (прогрессивную) и нисходящую (регрессивную) направленность. В первом случае доминирует отношение целого к самому себе, отношение себетождественности в смене форм; целое реализует свою «власть» над частями, т. е. согласует через опосредствованные процессы *единичные меры элементов и особенные меры частей (подсистем) с мерой целого, устанавливает надлежащую пропорцию мер*. Отдельные звенья процессов есть моменты *себетождественности* целого. Капитал, отмечал К. Маркс, есть «самоутверждающее начало», он «относится к самому себе» как основа к обоснованному и есть самообоснованное<sup>2</sup>. «В форме Д – Т – Д' меновая стоимость становится содержанием и самоцелью. ... Она претерпевает изменения формы, в процессе которых, однако, сохраняет себя и поэтому выступает их субъектом»<sup>3</sup>. Такое согласование мер выступает для отдельных частей и элементов как некоторое отрицание; с позиций целого данный процесс есть утверждение целого.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 448.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 258-260.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1861 – 1863 годов, С. 258-260.



Но утверждение целого есть утверждение и его частей. Части и элементы претерпевают определенное отрицание, чтобы утвердиться как необходимые моменты целого. Здесь имеется «демократический централизм»: приведение частей и элементов к мере целого не есть внешнее отрицание, это отрицание *внешнего, инородного* для системы, «отторжение инородной ткани» в частях и элементах, и обретение ими «системного качества». *Состав целого, приведенный к единой мере целого, становится целосообразным*, что поражало И. Канта в живых целостностях. Так *единичные и особенные* содержания превращаются в функциональные органы целого, всем им общего и поэтому *всеобщего* отношения. Целосообразность живых систем есть предпосылка для *целесообразности* человека. В целях целосообразность обретает *идеальное «для-себя-бытие»* и является как *знающая себя целосообразность*. Человек есть живое атомарное рефлексированное в себя бытие общества, целеполагание и целеосуществление необходимо согласовывать с «мерой» целого – общего дела, шире, общества. Без базисных целей, без «Больших проектов» будущего общество деградирует, ибо находится в бесцельной, бессмысленной фазе, исчезает вертикаль в развитии основы.

Отношение целого к самому себе делает возможным *себетожественность* целого в смене форм, сообщает внутренней форме (энтелехии) целого самонаправленность, «самоустремленность» и является *целостнообразующим* фактором. Это отношение блокирует распад целого, распад его функционального поля на обособленные очаги-доминанты. Как только отношение целого к самому себе (отношение себетожественности и целосообразности) начинает разлагаться, то разлагается и мера целого, затухает развитие на собственной основе. Возникает «сепаратизм» частей, претендующих на роль целого и выстраивающих свои собственные «основы». Прогресс сменяется регрессом: меры частей доминируют над мерой целого, части утверждают себя за счет целого, происходит «эгоизм» частей. Гибнет целое, гибнут и части со своими *непомерными* претензиями. Такие претензии и есть *болезненное* состояние целого, будь то страна, ее экономика, политика, культура. В современной России меры «элементов» (отдельных лиц) и «частей» (регионов) рассогласованы потому, что нет меры целого, нет базисных, добровольно принятых гражданами *единых целей*. Без целей невозможны предвидение и оценка текущих событий, невозможна и дружная кооперация усилий по горизонтали и вертикали. Россия находится в состоянии болезни, усиливающейся деградации и хаотичности. Внесистемные и скрытые иерархии лиц устанавливают своемерие и своеволие, разрушая целое. Необходимо, а это будет

сделано потребностью общества, восстановить удельный вес меры целого, *государства*, в регуляции общественного жизненного процесса в России. Ведь государство относится к гражданскому обществу так же, как *всеобщее* содержание относится к содержанию *особенному*. Государство есть сфера всеобщих интересов, рефлексированных внутри себя. Гражданское общество – сфера частных интересов. Под гражданским обществом мы понимаем, вслед за А. С. Панариным, «совокупность неполитических отношений (экономических, духовно-нравственных, религиозных, культурных) граждан и их ассоциаций, основанную на принципах самодеятельности, неподопечности и автономии по отношению к государству»<sup>1</sup>. Государство есть *учреждение*, причем, *политическое*. Оно призвано работать по программе всенародной справедливости – поддерживать те законные интересы лиц, социальных групп и корпораций, реализация которых идет на пользу всем. Гражданское общество есть совокупность *корпораций*, т. е. неполитических объединений, которые сами себя конституируют «снизу», сами ставят и решают задачи. В таком самовоспроизводстве важнейшими являются субъектные качества. Развитие гражданского общества предполагает не только соответствующие *нормативные правовые акты*, позволяющие развернуть субъектные качества и самодеятельность граждан, но и наличие у граждан *субъектных качеств и способности к самодеятельности, самоопределению, самоорганизации и самоуправлению*. Необходимо подчинить вещный капитал человеческому капиталу. Как опредмеченный труд произведен от труда живого, так и вещный капитал произведен от человеческого капитала. В системе образования воспроизводится личностная основа человеческого капитала. Государство же есть главный субъект в обеспечении должного уровня национальной системы образования с точки зрения материальной, финансовой и критериальной.

Вопрос о развитии субъектности важен не только для студентов, но и для преподавателей. В современных условиях возможности экстенсивного развития вузов исчерпаны. Противоречия вузы могут успешно решать на пути интенсивного развития. *Интенсивный путь* означает личное творчество каждого работника в поиске и реализации новых резервов и стимулов роста, полное развертывание научно-образовательного потенциала коллектива; оптимальную организацию коллективных усилий всех кафедр и иных подразделений; повышение

---

<sup>1</sup> Панарин А. С. Политология. М., 2000. С. 309

продуктивности профессиональной деятельности в единицу рабочего времени. Решающим становится субъективный фактор – человеческий капитал, вузовские работники, способные к многопрофильной профессиональной деятельности.

**Отношение к самому себе как логическая основа понимания субъектности.** Традиционное определение субъекта как «носителя сознательной целенаправленной деятельности», вошедшее в словари и энциклопедии, отождествляет субъектность с *социальной дееспособностью* и является крайне общим, чтобы стать для педагогов операционально выполнимым инструментарием. Раб тоже был «носителем сознательной целенаправленной деятельности». Но цели ему задавал господин. Сама по себе внешнепредметная активность мало чего стоит, так как она может направляться манипуляторами. Подобные определения кажутся бесспорными потому, что они стали привычными. Они настолько абстрактные, что ничего не дают для типологии лиц и коллективов, смазывают существенные различия между личностью, способной к самоопределению и нормотворчеству, самостоятельному выбору новых вариантов действия и общения, и индивидом, который вообще не догадывается о таких качествах и живет по извне навязанным стереотипам, репродуктивно.

Необходимость конкретизации категории субъекта признают современные авторы. Термин «субъект», отмечает Е.В. Сайко, стал одним из наиболее употребительных, и каждый раз значение этого термина не раскрывается в «особой субъектной специфике». То же отмечает В. М. Розин: «под субъектом понимают все что угодно»<sup>1</sup>.

Понятие человека отражает родовые характеристики, единство природного и социального. Понятие личности фиксирует социальное в человеке. Субъективность означает многообразный состав сознания и подсознания; контролируемую сознанием активность людей. *Субъектность* есть *высший уровень субъективности*. На этом уровне социальность представлена как рефлексированная в себя, т. е. обращенная на себя, самонаправленная, самоустремленная, как знающая саму себя, как «для-себя-бытие», как самопроектируемая и самоконтролируемая, как саму себя усиливающая.

Субъектность есть такая *форма социальной активности, которая характеризует личности и коллективы:*

---

<sup>1</sup> Субъект действия, взаимодействия, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты. М. – Воронеж, 2001. С. 5, 30.

- со стороны их способности к самоопределению и самоорганизации, самоуправлению и нормотворчеству;
- со стороны реальных полномочий в реализации общественно значимых потребностей, интересов и целей;
- в аспекте реальной власти над природными, психическими и социальными силами.

Такое понимание субъектности дает определенные ориентиры для теории образования, для психологии, менеджмента, права, социологии, политологии: какие качества личности следует воспитывать, какие из них особо важны для кадровой политики и повышения созидательного потенциала персонала, как распределены полномочия между людьми и между надындивидуальными формами субъектности.

Генетически исходным в структуре субъектности является *самоопределение как всеобщая форма* реализации продуктивно-творческих сил – мышления, воображения, воли, веры и др. Оно становится реальным тогда, когда превращается в самоопределение воли – способности человека определять себя к действию согласно ценностям и знаниям. Самоопределение – *генетически исходная основа* субъектности, творчества, умения личности развивать свои способности. *Способности есть усвоенные человеком способы деятельности*, которые фиксируются в теле человека нейрофизиологически, и возникает видимость (*фетишизм тела*), что способности возникают *естественно* из органического тела человека так же, как клевер из чернозема, а не из социального тела – совместной деятельности и общения. Человек может не ограничиваться воспроизводством способов деятельности, а предпочтет их развивать. Тогда он становится творцом. Творчество – это нормальный, не деформированный внешними обстоятельствами (разделение труда и др.) процесс моделирования человеком схем своих внешних проявлений в актах самодеятельности. И талант – это норма в развитии личности, не изуродованной разделением труда в «обрывок» человека. Затухание творчества, редкость талантов – это точный показатель расщепления целостной человеческой деятельности на частичные функции в условиях *объектного* строения реальной жизни и мировоззрения, когда субъектные функции монополизируются социальными институтами и атрофируются на уровне личности. В такой ситуации общество предстает ареной взаимодействия различных *анонимных* Инстанций и Факторов – производительных сил, хозяйственного «механизма», «рычагов» управления, цен и прибыли. Люди предстают органами реализации потребностей

хозяйственного «механизма» и т. д. Человек низводится в таких условиях «до тени своей собственной тени» (Э. В. Ильенков). Хотя все подобные анонимные Инстанции и Факторы есть органы и объективации деятельности людей. За противоречием между производительными силами и производственными отношениями всегда скрывается противоречие между людьми. В обществе все, что имеет прочную форму – продукт, разделение труда, предметные воплощения процесса производства и т. д. – является лишь мимолетным моментом общественного производства, «а в качестве его субъектов всегда выступают только индивиды», взятые в их взаимоотношениях. Здесь перед нами – их «собственный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют созидаемый ими мир богатства»<sup>1</sup>.

Самоопределение развивается при определенных условиях в *конкретное основание* субъектности – в способность к *нормотворчеству*, законодательству. Законодательность здесь понимается не юридически, а философски – как умение субъекта порождать новое правило, норму, принцип действия и утверждать это новое как положительную ценность в культуре. Для репродуктивной (исполнительской) деятельности достаточно умения подводить частный случай под общее правило. Способность к нормотворчеству – это культурный феномен. Он возникает тогда, когда субъект признает себя (ибо другие признают его таковым) равноправным представителем коллектива, той или иной социальной общности, возвышается до общественного самосознания и сам дает себе мандат на творчество, полномочие на суверенное конституирование той или иной нормы, того или иного варианта действия, будь то область науки, искусства, политики, предпринимательства и др. *Самоуполномочивание* – это «душа» и самый важный момент новаторства. Оно обязательно возникает тогда, когда субъект проникается общим интересом, рассматривает свой интеллект как равноценную частичку общественного интеллекта, доверяет свой совести и своему разуму как непосредственно – общественным и тем самым осознает себя интуитивно равноправным началом («начальником») всего нового и интересного. Поэтому он берет в свои руки без какого-либо психологического дискомфорта функцию нормотворчества, не спрашивая разрешения свыше, у «начальства». Способность к нормотворчеству уходит своими корнями в атмосферу *товарищества* в коллективе и связана, так или иначе, с чувством или осознанием товарищеского

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 222.

равноправия. Это чувство остается в тени, может быть безотчетным, но именно оно подспудно рождает личную сопричастность общему делу, ответственность, воодушевление и смелость в решении проблем. Когда субъект смотрит на проблему глазами коллектива, тогда его духовная сфера наполняется емким общественным содержанием, и он мыслит широко, чуток к перспективным тенденциям в общем деле. Атмосфера товарищества одухотворяет – рождает у каждого порыв внести свой вклад в общее дело, утвердить себя в сознании других как личность творческую, «со своей песней». Товарищеское равноправие в общем деле рождает свою *противоположность – потребность личности в индивидуализации мастерства, и на этой основе – потребность в общественном признании.*

Исторически субъектные качества оформлялись на *надындивидуальном* уровне (община, род) в рамках общих, т.е. общественных законодательных и др. полномочных органов, функции которых со временем, в процессе разделения труда, закреплялись за узким кругом лиц. Нормотворческая и законодательная функция, отделившись от функции исполнительной, получает конкретное оформление на *институциональном* уровне (государство, церковь, партии) и развивается настолько, что регламентация и громоздкие аппаратные процедуры становятся для нее *оковами*. По мере *демократизации* общества и развития личностного начала нормотворчество становится достоянием все большей части народа, его самостоятельных организаций. Субъектность *деинституализируется* в той или иной области и превращается в *схему работы самосознания и воли* растущего большинства граждан. Например, в нравственности институциональный контроль вытесняется индивидуально-личностной субъектностью в виде *самооценки, самоконтроля, самоповеления*. В результате нравственность предстает как *неинституциональная императивная саморегуляция поведения*, доступная каждому. Напротив, в условиях античности самостоятельный выбор решения, новой нормы ведения *общего дела* осуществлялся, как правило, обращением за *санкцией на такой выбор к оракулу* и подкреплялся *авторитетом Пифии, повествующей о воле богов*. Даже такие великие люди античности, как Фемистокл, в минуты смертельной опасности для Греции убеждали других в правоте своего выбора, ссылаясь на волю богов. Для самостоятельных решений, замечает Гегель

по этому поводу, у греков «еще не было этой мощи и силы воли»<sup>1</sup>. Субъектность есть исторически конкретная общественная форма активности человека; такая форма сначала творится коллективно, обретает устойчивость благодаря специализации функций управления и организации в общем деле. Субъектность личности предстает затем как *интериоризация законодательных функций социальных институтов*.

*Содержание истинной демократии в отличие от формальной состоит в развитии субъектности граждан, передача субъектных функций гражданам как для развития их самодеятельности, так и для установления меры в соотношении различных видов субъектности - на уровне корпоративном и государственном, индивидуально-личностном и институциональном.* Важнейшая креативная функция государства заключается в создании предпосылок развитию субъектности граждан. *Субъектообразующее* содержание присуще «*демократии участия*» (как это было в Афинах времен Перикла и в средневековых городах с их цехами ремесленников), а не современной формальной демократии, отделяющей субъектные функции от «электората». В России народ расплывается все более из общества *соотечественников*, объединенных *духовно и нравственно*, на собрание *социальных атомов* (на «электорат») в целях манипуляции. Деньгодатели с помощью средств массовой информации и «имиджмейкеров» проталкивают своих кандидатов на различные должности методами рекламы так же, как это делается с товарами на рынке. Кандидаты в депутаты стали политическим товаром, а электорат – потребителем такого товара. Демократия выродилась в политическую торговлю. Если рынок есть демократия в экономике, то демократия превратилась в политический рынок со всеми его фальсификациями.

Негативными крайностями является абсолютизация субъектности или на уровне личности (*персоноцентризм*), корпораций (*корпоративизм*) или на уровне социальных институтов, будь то партия, церковь, государство (*социоцентризм*). В таких случаях происходит нарушение *социальной синергии, гармонии между частями и целого*. В первом случае ставка делается на права человека, на формальную демократию. Набирают силы индивидуализм, атомизация общества, многообразие ценностей без их единства, рассогласованность воли и внешних дел. Распадается социальный ранг, субординация и координация социальных

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М. – Л. Т. 8. 1935. С. 239.

институтов. Формальная демократия таит в себе со времен Платона и Аристотеля анархию и тиранию.

В противоположном случае (социоцентризм) ставка делается на иерархическую организацию, на внешнее единство без индивидуальной внутренней свободы. Субъектные функции *монополизируются* тем или иным социальным институтом, а лица превращаются в исполнителей. Начинается всеохватная (тотальная, отсюда – *тоталитаризм*) регламентация мышления, поведения, потребления. Она ведет к прогрессирующему параличу инициативы и самодеятельности граждан. Их субъектные функции отмирают. Общество поляризуется на «субъекты» и «объекты», на «ведущих» и «ведомых», на «авангард» и на «массы». Но на пассивной массе далеко не уедешь. Авангард прибегает к традиционному приему: он взбадривает «массу» показным энтузиазмом – бравурными маршами, песнями, уверениями-заклинаниями о «самодеятельности масс», и об их свободной и радостной жизни. И чем дольше длится показной энтузиазм, тем больше он разоблачает свою фальшь. Так общество движется к неизбежному кризису. Во всем этом характерно следующее. Граждане *сами отчуждают от себя свои субъектные функции* (право на самоопределение и выбор, на самодеятельность и нормотворчество) и передает их внешнему Гаранту, Инстанции, превращая ее в самодовлеющего Субъекта, а себя - в определяемый объект. Так как право на самоопределение незаметно сосредоточивается в одной Инстанции, то возникает *гипноз ее Авторитета, ее Культ*. Она наделяется некоей сверхъестественной способностью быть всегда Мудрой и Справедливой. Дело теперь представляется так, что Инстанция права не потому, что она решила истинно, а потому, что она - Инстанция, а значит и права! Такой перенос субъектности российские западники осуществляют на инстанции Запада. В обеих крайностях деформируется социальная синергия. Соборность преодолевает эти односторонние крайности. Она согласует индивидуальную свободу и внешнее единство лиц, меру целого с мерами частей и обеспечивает такой согласованностью здоровое состояние психики человека, гражданского общества и государства, общества в целом.

Если самоопределение есть исходная определенность субъектности, то *самодеятельность есть реальная основа развития самоопределения*. Одно невозможно без другого. Творческие способности проявляются в умении разрешать реальные противоречия и тем самым обновлять схемы мышления и поведения, деятельности и общения. Самодеятельность формирует творческие



способности потому, что она есть, свободная и самонаправленная деятельность, развивает самоопределение лиц и коллективов, необходимое для творческого акта, переводит самоопределение в объективно выраженный процесс; содействует глубинному общению, просторному для самореализации человека как субъекта. Самодеятельность – это фундаментальный культурно-антропологический атрибут, способ развертывания продуктивно-творческих сил и вместе с тем – основная категория в понимании *перспектив* именно человеческого развития. Субъект самодеятельности относится к своим личностным предметным воплощениям как основа к обоснованному, как причина к следствию и выступает как существо самообоснованное, себя развивающее, как самоустраемленная социальность.

В самодеятельности происходит *практическое закрепление способности личности к самоопределению*. Эта способность – необходимая предпосылка творческого освоения реальности, как научно-теоретического, так и ценностного (мораль, искусство, религия). Мышление есть творческое моделирование внутренних отношений, которые восприятию не даны. Связь между явлениями устанавливается «только самим субъектом» в «актах его самодеятельности»<sup>1</sup>. В морали важно самоопределение и самоповеление, мораль основана на «автономии человеческого духа»<sup>2</sup>; иначе ответственность потеряла бы всякое основание. Самоопределение – атрибут и политической воли. Политика начинается с сознательного самоопределения в идеологии больших социальных групп; ее особенность состоит в том, что такие группы стремятся возвести свою особенную волю во всеобщую – в закон для всех. Класс, не способный к идейному самоопределению и властному самоутверждению своей воли, есть еще объект, а не субъект исторического процесса, он являет собой в таком состоянии «класс в себе», а не «для себя».

Свободное самоопределение составляет глубинную сущность эстетического освоения реальности. Если предмет воспринимается как сформировавшийся свободно, согласно своей мере, то он представляется прекрасным. Мысль К. Маркса о том, что человек производит по меркам любого вида, а значит, «и по законам красоты»<sup>3</sup>, цитируется весьма часто, при этом не раскрывается связь между *мерой и красотой*. Связующим здесь является *свобода, свободное*

<sup>1</sup> Кант. И. Критика чистого разума, С. 165.

<sup>2</sup> Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. М., 1955. С.13.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года, С. 94.

*самоопределение*. Ведь формироваться согласно своей мере – значит определяться не извне, а изнутри, т. е. *самоопределяться*. Но не все прекрасно, что сформировано согласно своей мере. *Предмет воспринимается прекрасным только тогда, когда он пробуждает в нас состояние свободы, свободной игры наших духовных сил, провоцирует на такое субъективное состояние. Прекрасное есть чувственное изображение нашей свободы, ее сублимация и метафора*. Чувство красоты, отмечал Э. В. Ильенков, сопровождает «свободу воображения», когда, воображение рождает идеальную форму предмета, согласно его чистой мере<sup>1</sup>. Происходит *совпадение свободного самоопределения предмета и субъекта*. Наслаждение прекрасным возвышает потому, что оно состоит в *переживании свободы нашей души*; при этом свобода выражена в *образном виде, как нечто внешнее*, будь то музыкальная композиция, стих или балет. В форме красоты «переживается совпадение формы вещи с формой развитого восприятия, своеобразное чувство удовлетворения от подобного совпадения»<sup>2</sup>. Формой же «развитого восприятия» и является свободное самоопределение субъекта, который и в реальности схватывает подобный феномен. *Свободное самоопределение развивается в актах самодеятельности, освобождается от эмпирического содержания, превращается в устойчивую схему восприятия и становится индикатором красоты, прекрасного – эстетическим вкусом*. Бескорыстное свободное самоопределение есть *общая основа нравственности и искусства, добра и красоты*. Так как самоопределение наиболее доступно дано каждому в нравственности («автономии человеческого духа»), то, возможно, эстетическое наиболее интенсивно раскрыто в борении человеческого духа, в нравственности. Возвышенное наиболее впечатляюще выражено величиим характеров и дел героев. Безмерность природы, будь то звездное небо или океан, поражают воображение лишь на короткое время, тогда как великие деяния героев волнуют сердца и умы на протяжении столетий. И, наоборот, предмет воспринимается безобразным, если он воспринимается не как определенный согласно своей природе и мере, а как принявший чуждую себе форму, навязанную извне, вопреки своей мере. Такая деформация предмета извне передается субъекту восприятия и сковывает свободную игру наших духовных сил. Без развитой духовной свободы и свободного самоопределения невозможны ни нравственность, ни высокое искусство, ни творчество прекрасных форм, ни молитвенный полет души.

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968. С. 250–251.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Цит. соч. С.225.

Социальная реальность, взятая в субъектном аспекте – реальность самонаправленная, самоустремленная, саморефлектированная, самопроектируемая. Такая самонаправленность выражена в *самодетельности*. Самодетельность есть свободная деятельность, которая изменяет *сами схемы деятельности* и развивает *самоопределение* как принцип работы самосознания и воли субъекта, столь важный для *творчества*. В рамках самодетельности складываются отношения, просторные для полной самореализации человека. В прежние периоды «самодетельность и производство материальной жизни были разделены, ... они являлись уделом различных лиц, и производство материальной жизни еще считалось второстепенным видом самодетельности»<sup>1</sup>. Развитие социальности в ее неотчуждаемой форме связано с превращением материальной жизни общества в «полную, уже неограниченную самодетельность»<sup>2</sup>, чему соответствует одностороннее развитие индивидов в их целостное развитие, дающее субъекту возможности обрести потенции культуры и человеческое общение.

Однако субъектность может осуществляться не только конструктивно, но и деструктивно, не только как *созидательное добро*, но и как *разрушительное зло*. Поэтому столь важен *ценностный* аспект вопроса о субъектности в экономике и политике, культуре, воспитании и праве. И во всех этих областях разумно исходить, как минимум, из общего дела.

В современной России практическая политика обосновывается идеологией *радикального либерализма*, с позиций которого неприемлема диалектика всеобщего и особенного, т. е. тот единственно верный метод мышления, который позволяет духовно созерцать и творить *гармонию противоположностей* – личного и общественного, корпоративного и государственного. Либерализм в современных условиях акцентирует *частное* бытие людей, напирая на гражданское общество ценой умаления роли *государства*. Между тем человек – не только частное лицо со своими *индивидуальными* интересами, но и *гражданин* государства, призванный исходить из *всеобщих* народных интересов и целей. Он соединяет в себе *особенное* и *всеобщее* – бытие частного лица и бытие гражданина государства. Право может восприниматься гражданином как нечто внешнее, ограничивающее его свободу воли, как внешняя необходимость. На самом деле право есть развернутое выражение сущности гражданина, как члена государства. И его отношение к праву есть субстанциальное отношение к своей собственной волевой сущности как

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология, С. 68.

<sup>2</sup> Там же.

гражданина. Так же человек обретает свою духовную родовую идентичность, относясь к нравственности как к субстанции человеческих отношений. Диалектика соединения всеобщего и частного не поддается пониманию в рамках радикальной либеральной идеологии с ее персонцентризмом.

Современный радикальный либерализм выражает собой объективную тенденцию в мировой экономике. На Западе транснациональный финансовый капитал подчинил себе *продуктивную* (производительную) экономику. Все там живут в кредит, на игле банковского процента. Подчинение продуктивной экономики финансовому капиталу происходит и в России. Выулируется это подчинение *радикальной либеральной идеологией*. Суть ее – освобождение от социального *контроля*, в первую очередь от *государственного*. В России либералы освобождают от государства («разгосударствление») и экономику, и здравоохранение, и культуру и образование. Защитные меры государства по отношению к национальному производителю (протекционизм), духовное единение народа, национальная культура, патриотизм, религия объявляются идеологами «мировых деньгодателей» архаикой, устаревшим традиционализмом, пережитками тоталитаризма и т.д. и т.п. Финансовый международный капитал поражает национальные истоки культуры, гасит чувство дома и Родины, разлагает национальное самосознание, служение Отечеству, насаждает космополитизм и толерантность ко всему и вся, многообразную глобалистику, вырывающую человека из лона национальных традиций. Зачем он это делает? Ему нужна свобода функционирования в планетарном масштабе. Вот он и *разлагает все защитные меры национальных государств*. Ибо он – абсолютный космополит. Деньги интернациональны. Его идеал – отсутствие вообще государственных границ и «новый мировой порядок» с единым мировым правительством и единой армией, с единым рынком сырья, капиталов и рабочей силы. Ему нужно безнациональное население с космополитическим сознанием, способное проживать на любых широтах и меридианах в качестве «граждан мира» с усредненным стандартом потребления, мышления и поведения. Люди-кубики, как инкубаторские цыплята, были бы идеальными потребителями. Всемирный финансовый капитал формирует соответствующую себе социальность не потому, что у него злая воля, а потому, что у него космополитическая социальная сущность, из которой часто следует и злая воля. Ныне финансовый капитал, отмечал авторитетный политолог и философ А. С. Панарин, отделяется от производящей экономики, спекулятивная прибыль вытесняет

предпринимательскую, банк господствует над предприятием, международная диаспора финансовых спекулянтов – над нациями, теряющими экономической суверенитет. Этика глобализма – *отстраненность* экономических элит от местных национальных интересов, подъем нового ростовщичества. Глобалисты «всеми силами стараются ослабить и дискредитировать национальное государство», осуждают запрет на беспрепятственный вывоз капитала за границу<sup>1</sup>. Современный либерализм защищает не предпринимателей, а финансовых спекулянтов<sup>2</sup>. Он озвучивает заветные устремления финансового капитала, ставшего в наше время по существу *паразитическим*. Новому поколению эта идеология предлагает особый образ жизни: *максимум удовольствий, минимум усилий*; подальше от труда, поближе к наслаждениям; поменьше терпения, служения, верности и побольше претензий получить все сразу «здесь» и «теперь». Такие практики не осуществимы *легитимно, в рамках нравственности* и права. Либеральная идеология воспитывает гедониста-потребителя, у которого притязания не поднимаются «выше пояса» и угасает интерес к культуре. В России искусство вытесняется коммерческими зрелищами, художник – «шоуменом», духовные радости – телесно-чувственными вожделениями, культура – техникой жизни без святынь. Либералы подобны царю Мидасу. Последний был наказан тем, что все, к чему он прикасался, превращалось в золото. Все, к чему прикасаются акторы либерализма, превращается в деградацию и пошлость. Пошлость – это подмена высшего низшим. Пошлость – визитная карточка либерализма. Торжествующая пошлость вуалируется *имитацией* культуры. Если доктрина либерализма в XVIII веке имела положительное значение тем, что обосновывала свободу продуктивного предпринимательства от феодальных пут и привилегий, то в конце века минувшего, эта доктрина подобна «старушке легкого поведения»: романтика Просвещения XVIII века развеялась, духовный заряд культуры иссяк, потухла вера в Дело великое и прекрасное, угасли импульсы к созиданию, творчеству. Угасли из-за соблазна практиками неэквивалентного обмена, использования дешевой рабочей силы иммигрантов, спекуляциями валютой, ценными бумагами, финансовыми пирамидами. Остается жить на банковский процент, на доход от финансовых пирамид, от надувательства туземных либералов.

Современный либерал-радикал – рыночный человек. Он сводит все ценности, все социально значимое – к *деньгам*. Он опошляет все, чтобы низвести

<sup>1</sup> Панарин А. С. Искушение глобализмом. М., 2003. С. 9

<sup>2</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С. 10.

высокое (любовь, достоинство и др.) до *товара*, до рыночной цены. Все на продажу – его девиз. Либералы завели свой особый «социальный дизайн», с помощью которого они проталкивают слуг деньгодателей на любые посты власти. Будущего кандидата они продают электорату так же, как сбывают свой фальшивый товар на рынке, используя рекламу, имиджмейкеров, своего рода «фальшивомонетчиков». Выражение «рыночная экономика» разоблачает либералов как службу менял-посредников в экономике. Экономика включает производство – обмен – распределение – потребление. Рынок и есть стадия обмена. Но чтобы обменивать товары, надо их *произвести*. Но либералам до этого нет дела. Не случайно, либеральные СМИ не акцентируют *этику труда*, а приковывают внимание к *сбыту и потреблению* товаров, к удовольствиям без труда.

Либерализм в России на протяжении последних двухсот лет обнажил ясно, как на ладони, свою полную теоретическую и практическую несостоятельность; его не следует брать всерьез в любом общественно важном деле. В общественном процессе оптимальным является *согласование меры целого с мерами частей*, т. е. социальная синергия – слияние энергий, соучастие, сотрудничество, кооперация совместных усилий. Такая согласованность обеспечивает здоровое состояние общества и человека, гражданина и государства, личности и коллектива. Социальная синергия, понимание проблем с позиций общего дела резко *расширяет горизонт сознания: ориентирует личность избирать ценности не только потому, что они хороши для нее, но в первую очередь потому, что они хороши сами по себе, являются объективно лучшими по своим качествам, и в силу именно таких качеств они достойны признания не только данной личностью, но и другими людьми; стать полем общего согласия и сотрудничества, взаимного понимания и доверия, служения и верности*. Так сознание прорывает узкий горизонт единичных и частных содержаний и углубляется в их всеобщую основу: за «моим» и «твоим» оно прозревает «наше», за многими «я» – «мы», за корпоративным интересом – государственный, общенародный, за внешними культурными различиями – существенное тождество человеческого духа.

Значение субъектных качеств будет неуклонно возрастать по мере вытеснения *техногенной цивилизации антропогенными установками культуры*, и, соответственно, схемы буржуазного вещного производства «Д – Т – Д'» схемой расширенного воспроизводства продуктивно-творческих сил человека *«продуктивно-творческие силы – их воплощения – прирост и обновление этих сил»*. Субъектные качества лиц и коллектива, помноженные на корпоративную

солидарность и служение Отечеству – важнейший потенциал развития и личности, и общего дела, и страны в целом.

Итак, отношение к самому себе является диалектикообразующим. Оно логически выражает остов самосознания и социальную связь в ее человеческой форме; ориентирует на глубинное понимания противоречия, целостности и субъектности, а так же на верный путь развития категориального мышления.

#### § 4. Категориальный состав содержательной логики

Решение вопроса о категориальном составе содержательной логики зависит от понимания ее предмета. То, что содержательная логика есть наука о мышлении, с этим согласны все. Разногласия возникают из разного понимания мышления и области его осуществления. Осуществляется ли мышление только в голове человека или же оно осуществляется не только в голове, но и с помощью головы, рук и орудий; выражается ли оно только в материале психики и языка, или оно представлено также поступками и делами, продуктами труда, опредмеченной деятельностью? Решение этих вопросов задает понимание категориального состава содержательной логики. Ключ к решению проблем, как и масштаб для оценки различных позиций, высказанных в ходе дискуссий и существующих в настоящее время, дает история осознания природы мышления и его форм, а также предметной области науки о мышлении.

*История вопроса о предмете логики.* В понимании форм мышления (категорий) прослеживается та же закономерность, что и в осознании природы стоимости. Такая общность в осознании объяснима тем, что и формы мышления, и формы стоимости есть в равной мере *общественные формы*. А общественные формы сверхчувственны, лишь умопостигаемы. Поэтому в познании всегда возникает трудность отделения тех или иных общественных форм, например, формы субъектности, от того материала, в котором такие формы выражаются.

В первых экономических учениях общественная форма продукта (стоимость) грубо смешивается с веществом природы; затем стоимость перемещается из внешнего предмета в *деятельность*, в один из видов труда (земледелие); наконец, стоимость полностью освобождается от вещественного материала и от особенных видов труда и сводится А. Смитом к *труду вообще*. Насколько мучительным было абстрагирование труда вообще от его предметной наполненности, показывают

колебания А. Смита в определении стоимости<sup>1</sup>. Д. Рикардо за регулятор стоимости решительно берет только «акт созидания», деятельность, труд, а не продукт. То, что А. Смит свел стоимость к труду, стало возможным в условиях капиталистических отношений, в которых в процессе товарообмена *реально отождествляются* различные виды труда, тем самым осознается независимость стоимости от особых видов труда.

В истории философии формы мышления тоже осознаются вначале натуралистически (досократики); затем они освобождаются от чувственных представлений и знаковой формы выражения (Сократ, Платон, Аристотель); наконец, И. Кант решительно сводит их к действиям рассудка вообще, ко всеобщим формам работы апперцепции. Для И. Г. Фихте важен уже сам «акт созидания» категорий на глазах у читателя. У Канта категории предстают как законченные раз и навсегда. Фихте же, а вслед за ним Гегель, занят процессом выведения категорий. Если Канта условно можно назвать А. Смитом в содержательной логике, то Фихте – ее Рикардо.

Кант, Фихте, Шеллинг настойчиво ставили вопрос о разуме не только теоретическом, но и «практическом». Гегель делает решающий шаг, он вводит в логический процесс, как его составное звено, практику, процесс опредмечивания мышления в мир культуры, толкуя теорию и практику как метаморфозы единой «субстанции-субъекта» – мышления, Идеи-демиурга. Эту важную позицию Гегеля К. Маркс развил в положениях о «посюсторонности» и «мощи» человеческого мышления, о науке как непосредственной производительной силе общественного труда, о практике на «высоте теоретических принципов».

Мышление – не основа, а всеобщая внутренняя форма (энтелехия), организующая деятельность общественного человека – теоретическую, духовно-практическую и практическую. Такова позиция К. Маркса. «Разве язык слова есть единственный язык мысли?; разве в «паровой машине» механик выражает свое мышление менее внятно, чем в «типографской краске», – задает он риторический вопрос<sup>2</sup>. Будучи актом вполне реальным, труд есть вместе с тем процесс воплощения «идеального». «В труде человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой он осуществляет вместе с тем свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинить свою волю», целесообразная воля выражается «во

<sup>1</sup> См.: Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 40 – 41.

<sup>2</sup> Маркс К. Дебаты шестого Рейнского ландтага // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С.76.



внимании». Реальные трудовые действия предваряются идеальным планом действия. «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»<sup>1</sup>. Без целесообразной стороны конкретного труда стоимость вообще не *сохранялась бы*, не переносилась бы с предшествующего результата труда на последующий в виде *целесообразно* определенной потребительной стоимости.

Промышленность, машины и др. есть «природный материал, превращенный в органы человеческой воли, властвующей над природой»; все это – «созданные человеческой рукой органы человеческого мозга, овеществленная сила знания»<sup>2</sup>, опредмеченное мышление. Идеальное воплощается и в предметный мир промышленности, и государства, и в систему общественных отношений, и в мир культуры. Разумеется, идеальное реализуется вместе с полнотой всех продуктивно-творческих сил человека. «Не только в мышлении, но и всеми чувствами человек утверждает себя в предметном мире»<sup>3</sup>. Сущность человека есть его *продуктивно-творческие силы*. В своей *действительности*, подчеркивал К. Маркс, они предстают как ансамбль всех общественных отношений. Человек становится действительным тогда, когда он переводит свои сущностные силы во внешний план, т. е. опредмечивает их в пространстве и во времени, и эти силы предстают как громадный объективированный мир промышленности, техники, государства, общественных отношений, многообразный мир культуры, будь то наука, искусство, религия и др. Этот деятельно порожденный объективированный мир есть *зеркало*, в котором отражается сущность общественного человека. «Мы видим, что история *промышленности* и сложившееся *предметное бытие* промышленности является *раскрытой книгой человеческих сущностных сил*, чувственно представшей перед нами человеческой *психологией*»<sup>4</sup>. Эту «книгу», замечает К. Маркс, – «рассматривали не в ее связи с *сущностью* человека, а всего лишь под углом зрения какого-нибудь внешнего отношения полезности, потому что, – двигаясь в рамках отчуждения, – люди усматривали действительность человеческих сущностных сил и *человеческую родовую деятельность* только во всеобщем бытии человека, в религии, или же в истории в ее абстрактно-всеобщих

<sup>1</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1. С. 189.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годы. Ч. 2. С. 215.

<sup>3</sup> Маркс К. Экономическо – философские рукописи 1844 года, С. 121.

<sup>4</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 123.

формах политики, искусства, литературы и т. д.»<sup>1</sup>. Под психологией в данном тексте К. Маркс подразумевал, вероятно, целостную субъективность человека. «В обыкновенной, материальной промышленности мы имеем перед собой под видом чувственных, чужих, полезных предметов, под видом отчуждения, опредмеченные сущностные силы человека». К. Маркс делает важный для нашей темы вывод. «Такая психология, для которой эта книга, т. е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и реальной наукой. Что вообще думать о такой науке, которая высокомерно абстрагируется от этой огромной части человеческого труда и не чувствует своей собственной неполноты, когда все это богатство человеческой деятельности ей не говорит ничего другого, кроме того, что можно выразить одним термином “потребность”, “обыденная потребность”»<sup>2</sup>. Промышленность выступала как отчужденная деятельность, потому что бралась как промысел для заработка и для внешней пользы. А бралась она так потому, что для *создающих* промышленность, последняя выступала *не их собственностью*, а для собственника промышленности она выступала лишь как *меновая ценность* и средство для производства прибавочной стоимости, а не со стороны культурной антропологии и культурной экономики.

*Если идеальное, мышление реализуется в теоретической, духовно-практической и в практической деятельности, то и наука о мышлении, содержательная логика, обязана учитывать эти сферы реализации мышления и выступать в своей полноте как наука о всеобщих закономерных формах духовно-теоретического, ценностного и материально-практического освоения мира человеком как существом мыслящим, разумным.*

К такому выводу приходит В. И. Ленин. «Категории логики и человеческая практика», – отмечает он на полях конспекта. «Познание есть *процесс* погружения (ума) в неорганическую природу ради подчинения ее власти субъекта». И ниже: «От субъективной идеи человек идет к объективной истине *через* «практику» (и технику)». Далее следует обобщение: «*Необходимо соединение познания и практики*», которое обосновывается положением: «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, *изменяет* внешнюю действительность». Подводя итог размышлениям о составе логики (теории познания), В. И. Ленин делает окончательный вывод: «Единство теоретической

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 123.

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С.123.

идеи (познания) и *практики* – это единство *именно в теории познания*<sup>1</sup>. Представить мышление во всей его полноте логика может лишь тогда, когда она учитывает все его существенные проявления.

**Три составные части логики.** Итак, перемещение предмета логики из природы и из мышления, взятых в их отъединенности друг от друга, в *субъективную деятельность человека по освоению действительности* составляет закономерность и итог развития логики. В ясном виде этот итог сформулировал Э. В. Ильенков. Логика выявляет объективные формы и закономерности, в рамках которых протекает человеческая деятельность как «материально-практическая, так и духовно-теоретическая», ее предмет – «объективные законы субъективной деятельности»<sup>2</sup>. Как видим, заданный Кантом ранг деятельности последовательно конкретизировался.

Целесообразность двух частей в составе логики следует из теоретического и практического освоения реальности человеком. Но есть и более веские аргументы, связанные с *родовой* особенностью освоения мира человеком как существом мыслящим, разумным, с принципиально новой *онтологией* бытия человека. Изложим такие аргументы.

Выше излагались ситуации «оборачивания метода»: всеобщие меры (деньги, время и др.), возникнув из практического жизненного процесса и обретя *всеобщую* форму, выступают активным началом, регламентирующим теперь саму практику. Такое оборачивание во всеобщей форме выражено в мышлении. Идеальная форма бытия развилась из практических действий и социальных коммуникаций, получила символическо-знаковое выражение и стала активным центром, *запускающим всю совместную активность* людей. Идеальное качественно изменило онтологию реального бытия людей. Дело в том, что идеальное есть отсроченная, символическая активность не с вещами, а с их заместителями, представителями (образы, понятия и др.); причем, не с настоящей реальностью, а с *будущей*. Идеальная, *представленная*, активность изменяет *образ желаемого будущего* и фокусируется в *целеполагании*. Цель, отмечал Маркс, как закон определяет внешнюю активность. Но цель – это образ желаемого будущего, принимающий более ясные формы в стратегии, планировании, проектировании и т.п. В деятельности людей *будущее определяет настоящее* через идеальное – предвидение, прогнозирование, целеполагание. В мире природы детерминизм

<sup>1</sup> Ленин В. И. Цит. соч. С. 172, 176, 183, 198, 199, 200.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика, С. 211.

связан со схемой «прошлое → будущее». В надприродной, социальной реальности, опосредствованной идеальным, детерминизм принимает иную форму «будущее → настоящее». *Причинная* направленность от прошлого к настоящему превращается в деятельности людей в *сознательно-целевую* направленность от будущего к настоящему. Представленный, идеальный план бытия направляет, регулирует все звенья социальных процессов посредством идеальных всеобщих мер, в первую очередь идеальной меры самого человека, общества, желаемого будущего. Феномен «светлого будущего» – это не рефлекс тоталитаризма, а *родовая* установка человеческого сознания, планирующей человеческой головы. Такая установка проходит через толщу тысячелетий (например, идеальное государство Платона, идеальное общество Т. Мора, Кампанеллы, Сен-Симона, Маркса, советского периода и современные упования на «саморегулируемую рыночную экономику»; наконец, это образ «царства Божия», которое «в душе вашей есть», по евангельскому Откровению). Под названием «утопий» скрывается *фундаментальная характеристика бытия разумных существ – целеполагание*. Выявляя категориальную сетку ценностного мира человека, В. И. Плотников подчеркивает: «аксиологическое отношение обретает всего лишь один, но зато предельно глубокий смысл – *отношения к будущему*, под углом зрения которого должны быть переосмыслены ценности и польза, цели и установки, идеалы и проекты, смысл истории и смысл жизни». Автор выделяет уровни совокупной устремленности в будущее: «индивидуальный, связанный с поиском смысла собственной жизни; групповой, ориентированный на поиск смысла культуры, совместной жизни; общечеловеческий, направленный на оправдание тех жертв и страданий, которые с неизбежностью сопровождают все возрастающий натиск на природу в условиях цивилизационной стадии развития; наконец, родовой, нацеленный на постижение смысла истории в целом». Из устремленности в будущее В. И. Плотников выводит феномен *проективности* жизнедеятельности людей<sup>1</sup>. Погасить образ «светлого будущего», значит парализовать целеполагание и проективность отдельного человека и народа, лишить их родового измерения и перекодировать психику людей до уровня *витальной психики* живых существ.

Итак, в человеческой активности *причинность преобразовалась в целенаправленность, целеполагание*, и цель превратилась в более высокую форму организации активности людей. Поэтому развитое мышление *футурологично*: оно

<sup>1</sup> Плотников В. И. Цит. соч. С. 382, 384.

всегда понимает наличную действительность не только в ее закономерных параметрах, но и с позиций *будущего* самой действительности. Взгляд с позиций будущего позволяет субъекту не срашиваться с наличными формами, отстраняться от них, брать их «и с преходящей стороны», быть поэтому «критичным и революционным» (К. Маркс), быть *креативно-проективным*. Великие люди были велики своими деяниями, а их дела были таковыми потому, что они созерцали будущее с очевидностью и изменяли с таких позиций настоящее. Отсюда проистекали смелость, решительность, мужество в преодолении наличной реальности вещей и людей. И такая фундаментальная особенность (целеполагание) должна войти в состав содержательной логики. В «Науке логики» Гегель вполне обоснованно совершает переход от онтологических категорий (бытия и сущности) к «понятию», «телеологии» и к «идее», завершая логику идеей блага! И у Платона, и у Гегеля идея блага выражает земную интенцию на «светлое будущее». А такая интенция не только сугубо логическая, но и *ценностная*.

Категориальный состав логики призван отобразить все формы освоения мира человеком как разумным существом – *теоретическую, духовно-практическую (ценностную) и реально-практическую*. В традиционном же изложении категорий диалектики учитывалась лишь теоретическое освоение реальности. Человек был сведен до познающего субъекта, что объясняется, конечно, несвободой в области мысли, т.е. жестким контролем идеологических партийных инстанций, спасающих заблудших от «идеализма». Познание представлялось как ценностно-нейтральное, удобное властям. Вне ценностного компонента диалектика и предстала как *молох-автомат*, пожирающий наличные формы бытия в огне негативности, отрицания, «вечного изменения». Получалась какая-то бестолковая диалектика, отображающая «круговороты», «атрибутивные модели бытия», потусторонние человеку. Одним словом, диалектика без совести, добра и красоты оказалось никому не нужной, способной оправдать все что угодно и в силу своей «безлюдности», ценностной нейтральности была отправлена в архив.

Категориальный состав содержательной логики можно представить следующим образом. *Первая часть* включает всеобщий категориальный аппарат духовно-теоретического освоения реальности. На основе категорий возможно последовательное воссоздание производных от категорий *принципов и методов* научного познания, теории *понятия, суждений и умозаключений*. Связь принципов и методов познания обосновываются генетической последовательностью категорий, их объективным содержанием и познавательной ценностью. Например,

качественный, количественный, структурный, структурно-функциональный и другие методы производны от соответствующих им логических категорий. Субординация суждений тоже выводима из субординации логических категорий, как это отмечал Ф. Энгельс в «Диалектике природы».

*Вторая часть* логики содержит изложение всеобщих закономерностей ценностного освоения реальности. Ведь мышление и общественные отношения направляются и всеобщими ценностями, согласующими души людей и тем самым их внешние дела.

*Третья часть* логики выражает закономерные формы перевода идеального в реальное, мысли – в действительность, ценностей – в практическую политику. Субъект здесь изменяет мир согласно ценностям и знаниям, стоит в активном предметном отношении к нему. Мышление выступает как необходимый направляющий и регулятивный фактор, опосредствующий функционирование предметных органов общественной практики и общественных отношений. Понятия, сориентированные на общественные потребности, выступают как проекты и цели, которые реализуются через предметные органы практики, механическую и иную технику, включая социально-функциональные органы общественной воли (социальные организации).

Диалектический метод, будучи выводом из истории познания, духовного делания и практики, завершает изложение содержательной логики и служит руководством к познанию, пониманию и действию. В методе резюмируется вся философия.

При такой общей структуре категорий разумное мышление получает свое полное воссоздание, и деятельность субъекта как разумного существа выступает как спиралевидный расширяющийся круговорот теории и практики, идеального и материального. Тем самым отпадают односторонние и нежизнеспособные крайности материализма и идеализма.

В работах по диалектике в логику включают, как правило, лишь первую часть – закономерности перевода действительности в мысль. Процесс практического воплощения мышления исключается из состава логики и в обобщающих работах, в которых содержательная логика понимается как наука «о

процессе научного познания»<sup>1</sup>, или как наука «о законах и формах движения и развития теоретического мышления»<sup>2</sup>.

Такую крайне *абстрактную*, «кабинетную» позицию можно объяснить. Общей основой ее является, конечно, разделение труда на роды, виды и подвиды. Одним из подвидов является «разработка диалектики». Конкретным же основанием является то же обстоятельство, что затрудняло и Аристотеля понять, на каком основании приравниваются столь разнородные вещи «5 лож = 1 дому». Что же затрудняло Аристотеля? То, писал, Маркс, что греческое общество имело своим базисом «неравенство людей и их рабочих сил» и что «идея человеческого равенства» еще не приобрела «прочность народного предрассудка». Так и с пониманием мышления. Одно дело дипломированный философ с ученой степенью и ученым званием, а другое дело – работяга с гаечным ключом. Как можно отождествлять мышление философа с лицензией на мышление и психику индивида без такой лицензии! Маркс вышел за рамки кабинетной философии и усмотрел единую природу мышления и философа, и теплотехника потому, что в самой действительности встал на позиции тех, кто своим трудом созидает общественное богатство, не только в науке и философии, но и на фабрике у станка. Социальные перегородки весьма ощутимо действуют на теоретиков в области гуманитарных наук. Но закономерности мышления потому закономерности, что они в равной мере действуют в процессах мышления и академика и земледельца, и рабочего. Почему логика должна ограничиваться лишь специализированным (научным) мышлением? Действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отмечал Маркс, различаясь лишь по степени. Конечно, всякому умению надо учиться, включая и мышление.

На наш взгляд, глубинная проблема заключается не в том, включать или не включать в состав логики процесс реализации мышления, а в необходимости воссоздания того, как категориальное мышление функционирует не только в научно - теоретическом и практическом освоении мира человеком, но и в *ценностном* (духовно-практическом) освоении реальности – нравственном, эстетическом и религиозном. Ценностное освоение является «духовно-практическим потому, что субъект преобразует не внешнюю реальность, а свою *субъективность, свой дух*, осуществляет «духовное делание», облагораживает свои духовные чувства, волю, веру на основе *стремления к совершенству*. Духовное же

<sup>1</sup> Диалектика научного познания: Очерк диалектической логики, С. 25.

<sup>2</sup> Кумпф Ф., Оруджев З. Цит. соч. С. 7.

преображение лежит в основе всех внешних преобразований. Поговорка «начни с себя» верна во все времена. Постановка такого вопроса имеет следующее основание.

Во-первых, человеческий дух целостен, целостно и мышление; оно включает не только логический компонент (форму), но и ценностный. Сознание осуществляет синтез не только логический, но и аксиологический – в материале духовных чувств. Мышление выражается не только в форме понятий, но и в форме императивов нравственной воли, в формах развитого эстетического созерцания и в формах символических религиозных представлений о божестве, о божественном и человеческом. Логическое мышление – одно из проявлений целостного мышления, взятого лишь в аспекте модельного воссоздания формы, отношений, структуры. Логический компонент целостного мышления получил благодаря промышленности доминирующую роль в духовной сфере. Но разумное мышление соединяет в себе логический, этический и эстетический компоненты. Разум не альтернативен совести. Совесть есть разум в иной субъективной форме. В «Науке логики» Гегель, подводя итоги, замечает: «что касается утверждения, что диалектика упраздняет нравственные определения, то нужно питать доверие к разуму – он сумеет восстановить их, однако в их истине и в сознании их права, но также и их границы»<sup>1</sup>.

Во-вторых, мышление – это не одна из многих способностей наряду с другими, а такая всеобщая способность, которая организует все иные задатки в человеческие способности. С разложением апперцепции, с потерей рассудка человек становится социально недееспособным вообще, его способности вообще теряют социальную форму – и воображение, и воля, и чувства, и вера и др. Такой всеобщий статус мышления объясним тем, что оно производно от абсолютного начала – процесса труда, необходимого при любых формах общества и при любых органах общественной практики. Мышлением, имеется в виду его высший уровень (разум), проработаны и воображение, и созерцание, и чувства, и вся внешняя активность человека. Например, чувство уважения предполагает *понимание* того, что данный человек вносит важный вклад в общее дело, а презрение есть эмоциональная оценка, обусловленное *пониманием* низости поступка. Все духовные чувства человека – понимающие чувства, «чувства-теоретики» (К. Маркс). Нравственность основывается на *равноценности достоинства* людей; в

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1972. Т. 3. С. 297.



пестроте житейских обстоятельств она учит исходить из *единой и всеобщей* природы человека и сообщает духовную солидарность, взаимопомощь, милосердие и др. Нравственность – интенсивное выражение разумности, доступное каждому. Совесть традиционно считается главным нравственным чувством. Но это лишь один из моментов совести. Совесть есть *понимающее* чувство; более того, она – *повелительное разумное чувство*, содержит «кусочек» воли и не только воли. Искусство в его художественном уровне ищет субстанциального, духовно-значительного, оно парит по «горным вершинам» бытия. Религия укореняет человеческий дух в абсолютный первоисток всего сущего и всякой жизни, в абсолют, *совершенный по качеству*. Религия Бога есть зеркало, в котором дух человека созерцает свою природу в его самом интенсивном ценностном выражении. Религия Бога учит прекрасной жизни, она *разумна по ценностному* содержанию. Философия Гегеля, ее масштаб, динамика, одухотворенность объяснимы помимо его гения и Французской революции еще и его *теологическим* образованием. Из ранних работ Гегеля о Христе и о христианстве выросло могучее древо его философии. Школа *богообщения* – *основа духовной культуры*; оно возносит душу от липучей паутины повседневности и административно-правовой рассудочности в абсолютный мир чистых смыслов, которые одновременно и *разумны, и нравственны и прекрасны*. Дух научается парить в эфире прекрасных значений, духовно созерцает вечные «эйдосы» бытия, получает духовное прозрение своей универсальности и абсолютности, наполняет себя совершенным содержанием и поэтому с позиций такой вертикали обретает прозорливость в «посюсторонних» делах – науке, искусстве, житейских отношениях. Смыслы богословия сложнее научных абстракций. Если сознание обрекло себя на науку как на единственно верный способ ориентации в мире, на сциентизм, оно становится слепым к иной оптике миропонимания и не поймет ни религии, ни духовной природы человека.

Итак, разум остается разумом, в чем бы он ни выражался, будь то познание, порядочные отношения, эстетическое и религиозное освоение реальности, нравственно выверенная экономика и социальная политика государства. Подобно тому, как свобода остается свободой независимо от того выражается ли она «в типографской краске» или «в политическом собрании». Задача состоит в том, чтобы отделить формы разума от многообразного эмпирического материала и изложить такие формы в их необходимости и *полноте*.

Речь идет не о том, чтобы включить в состав логики всю этику, эстетику и философию религии, а о целесообразности раскрытия именно *всеобщих* закономерностей субъективной деятельности разумного существа, о необходимости изложения всеобщих схем работы разумного мышления, разумной воли, разумно организованного продуктивного воображения и созерцания и одухотворенной веры, не чуждой разуму. При таком составе философская диалектика вновь обретет второе дыхание, станет человекотворческой, общественно значимой и в процессе образования, и для практических работников независимо от вида их профессиональной деятельности.

**Проблема последовательности логических категорий.** Рассмотрим эту проблему применительно к первой части логики. В рукописи о методе политической экономии Маркс раскрывает гносеологию метода, т. е. отношение мышления к предмету. Суть этой гносеологии состоит в восхождении мысли от *чувственно-конкретного содержания, данного в живом созерцании, к содержанию абстрактно всеобщему и к мысленно конкретному.* Чувственно конкретное дано в «живом созерцании» как многообразие фактов без *внутренней связи*, без единства. Явления воспринимаются в их *единичности*, как *одно рядом с другим* в пространстве или как *одно после другого* во времени. Чувственной точке зрения, замечает Маркс, импонирует пространство и время, чувственные характеристики предмета. Ребенок «видит только единичное, не подозревая существования тех невидимых нервных нитей, которые связывают это особое со всеобщим, которые в государстве, как и повсюду, превращают материальные части в одушевленные члены одухотворенного целого»<sup>1</sup>. Чувственное восприятие не идет дальше качественных и количественных определений предмета. *Категории качества, количества и меры есть логическое содержание чувственного сознания, погруженного в предмет.* «Непосредственное чувственное сознание, поскольку оно также и мыслит, – уточняет Гегель, – ограничивается преимущественно абстрактными определениями качества и количества». Это сознание – наиболее конкретное «лишь по материалу; но с точки зрения его мыслительного содержания оно, напротив, есть самое бедное и абстрактное»<sup>2</sup>. Именно степень полноты *мыслительного содержания* выступает у Гегеля критерием в последовательности категорий. Такой критерий, на наш взгляд, вполне обоснован и эффективен.

<sup>1</sup> Маркс К. Дебаты шестого Рейнского ландтага, С. 32, 34

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 216

Абстрактно всеобщее, наоборот, содержит *единство без многообразия, без полноты чувственных определений предмета*. Пестрота качественных чувственных определений исчезла, «испарилась». Осталась одна «мысленная ткань» из отношений. От живого созерцания мышление перешло к рассудочному пониманию предмета. Оно фиксирует определения предмета в их *всеобщности* и отъединенности. На стадии разума происходит восстановление конкретного, но уже как *мысленно конкретного*, как «единства многообразного», как целостности.

Этим трем стадиям отношения (живое созерцание, рассудок, разум) соответствуют и определенные способы мысленного воспроизводства предмета.

Категории бытия, ничто, становления; качества, количества и меры выражают *всеобщие схемы работы чувственного сознания, его логическое содержание, т. е. «мыслительное содержание»*, по выражению Гегеля. Эти категории являются основными для *эмпирического уровня* научного познания. Главным содержанием этого уровня является установление качественной и количественной определенности предмета (что это?; сколько?), а также соотношений между качественными и количественными параметрами; т. е. установление мер в предмете познания; например, законы Ома, Кулона, Ньютона. Однако установление мерных соотношений не отвечает на вопрос, *почему* предмету присущи такие, а не иные меры. Сами мерные соотношения выражают собой определенные состояния *сущности (основания)* предмета.

Сущность же есть система устойчивых (закономерных) отношений, которые не даны чувственному восприятию. Законы движения планет на небе не начертаны, и истина не лежит на дороге как камень. Сущность постигается силой абстракции. Предмет теперь дан субъекту не в чувственном восприятии, а лишь в воображении, во внутреннем опыте, как *мысленный* предмет. Переход от живого созерцания к рассудку означает одновременно и переход мышления от чувственно воспринимаемой стороны предмета к его *основанию*. Мышление углубляется в основание предмета, чтобы из этого основания объяснить мир явлений. Категории сущности суть *всеобщие схемы работы теоретического мышления*, которое воссоздает системные связи в составе предметной области (основание – основанное – самообоснованное, материя – форма – содержание; возможность – действительность – необходимость и др.). Эти категории, постоянно отмечает Гегель, рефлексивны, ибо они положены рассудком, который соотносит одно с другим, берет явления в их взаимной обусловленности. Учение о сущности в «Науке логики» начинается с рефлексии и с рефлексивных понятий – тождество и

различие, внутреннее и внешнее, материя и форма, согласие и противоречие. Эти понятия Кант изложил в «Приложении» «об амфиболии рефлексивных понятий»<sup>1</sup>. Большая часть учения о сущности в «Науке логики», посвящена, как раз, критике рассудочных определений в той их части, где определения берутся отъединенными друг от друга, и где отношение к другому не доведено до отношения к самому себе; например, основа – основанное, причина – действие и др. Рефлексию рассудка Гегель выводит из рефлексивности самой сущности предметной области.

Сфера сущности есть объективный прообраз теории. Первая проблема в понимании сущности – выявления ее субстрата, единого всеобщего начала (субстанции), из которого следует развить систему понятий, вывести особенные определения предмета. В живом созерцании предмет дан как «хаотическое целое», собрание атомарных фактов. Чтобы установить внутренние связи между явлениями, необходимо выяснить субстрат сущности, различениями которого и являются такие связи. В таком случае мышление сводит чувственное многообразие к однородному началу. Образуется гомогенное логическое пространство, где внешние различия между вещами одного рода гасятся, и вещи предстают как экземпляры однородного начала. Например, товары К. Маркс называет «сгустками», «отверждениями» однородного труда. У Канта понятия тоже суть «сгустки» однородной самодеятельности (апперцепции).

Путем сведения явлений к их единому основанию, «субстанции» сознание выходит за пределы живого созерцания и вступает в область теоретического мышления. Монизм в понимании предметной области основан на понимании субстрата сущности, и логической формой выражения такого субстрата является категория тождества. «Субстанциальное тождество, – отмечает В. В. Ким, – устанавливается по качественному субстрату»<sup>2</sup>. Уяснение субстрата сущности – труднейшая проблема. Сущность опосредствована и процессуальна. Опосредствованное проявляется через свою противоположность – непосредственное. Субстрат сущности осознается сначала сращенным с той или иной особенной формой проявления. Так, под материей стоимости физиократы понимали земледельческий труд. В дальнейшем под материей стоимости понимается труд вообще, абстрактный и однородный.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума, С. 314-319

<sup>2</sup> Ким В. В. Тождество и различие как категории материалистической диалектики, Свердловск, 1969. С. 15

Сведение чувственно воспринимаемых явлений к одной основе – первый этап теории; второй, не менее сложный этап – последовательное выведение *особенных* определений из единого для них начала, т. е. установление существенных различий в пределах субстанциального тождества и единства. Так, Д. И. Менделеев свел разнообразные по качествам химические элементы к их атомному весу; далее он установил количественные различия атомных весов элементов и тем самым вскрыл отличительные особенности химических элементов. К. Маркс свел внешние различия между людьми, к одному основанию – что и как человек делает и по поводу чего он общается, в какие общественные отношения он вступает; затем вывел существенные различия между людьми в социальной структуре общества. Античные философы-досократики тоже настойчиво искали первоначало (вода, воздух, апейрон и др.), чтобы, исходя из него, понять чувственно воспринимаемый мир в связанном виде. Движение мысли досократиков, Д. И. Менделеева и т.д. подчиняется логическому закону, которого субъект не может не придерживаться, коль он мыслит в понятиях, а не произвольно комбинирует представления: мышление восходит от чувственно многообразного к субстанциальному тождеству и далее устанавливает существенные различия в рамках такого тождества. Этот закон развития мысли подтверждается не только становлением теории, но и образованием отдельных понятий. «Каково расстояние между звуком А и столом? Вопрос этот, – писал К. Маркс, – лишен смысла. Когда мы говорим о расстоянии между вещами ... мы объединяем их в одну категорию как предметы, существующие в пространстве, и только после того, как мы их объединили (под углом зрения пространства), мы их различаем как различные точки пространства»<sup>1</sup>; т. е. имеем направленную последовательность: чувственное многообразие → единое начало (тождество) → мысленные различия; или, гносеологически: чувственное созерцание → рассудок → различающий рассудок. Чувственно многообразное мышление «предварительно объединяет ... в одну категорию, приписывает им одно и то же начало»<sup>2</sup>. Такое движение мысли является проявлением раскрытого Марксом закона переработки мышлением чувственных данных: чувственно конкретное мысль сводит к абстрактно всеобщему, затем из последнего выводит конкретное как мысленно конкретное.

<sup>1</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 3. М., 1964. С. 145

<sup>2</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 146

Категории тождества и различия, как явствует из изложенного, асимметричны. В развитии понятий установление тождества *логически* предваряет выявление различий; тождество первично, что выражено в структуре определения понятия: вначале дается *родовое* определение (тождество), затем *видовое* отличие (различие). Категория различия конкретнее категории тождества. Тождество выражает род вещей. Родовое определение, с одной стороны отождествляет вещи данного рода, с другой стороны, дает общее отличие данного рода от другого рода; но оно не вскрывает существенных различий внутри вещей данного рода, поэтому оно относительно абстрактно. По Аристотелю, вид является в большей степени сущностью, чем род, он конкретнее определяет предмет. Общая формула капитала  $D - T - D'$  отождествляет особенные формы капитала, указывая лишь на отличие капиталистического товарного производства от товарного производства. «Указание на *differentia specifica* является здесь как *логическим* развитием темы, так и ключом к пониманию *исторического* развития»<sup>1</sup>. Развитие понятий состоит в установлении различий вещей в пределах их родового тождества и единства.

Субстрат сущности в его реальности всегда конкретен. Если рассмотреть тождество и различие в их реальности, то они наполнятся конкретным содержанием и предстанут как *материя* и *форма*. Различия возникают в самом предмете благодаря внутренней форме. Форма есть имманентный способ саморазличения материи предмета. Маркс замечает: «В качестве дерева древесина сохраняет себя в определенной форме потому, что эта форма есть форма древесины, тогда как форма стола случайна для древесины, не является формой, имманентной ее субстанции»<sup>2</sup>. Внутренняя форма древесины сохраняется в силу «живого имманентного закона воспроизводства» древесины, тогда как внешняя форма определена извне, а не изнутри. Береза отличается от сосны внутренней формой воспроизводства древесины. В акте самовоспроизводства субстрат различается в себе: как объект собственного действия он есть материя, как носитель действия – деятельная форма. Так, опредмеченный в пространстве труд К. Маркс называет «материей», живой, протекающий во времени труд – «формой»<sup>3</sup>. Поскольку субстрат противопоставляет себя самому себе и различается на материю (в пространстве) и на форму (во времени), то он есть противоречивая основа. Основа сохраняет себя в качестве основы до тех пор, пока она выдерживает

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 гг. Т. 46, ч. II. С. 180.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 323.

<sup>3</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 254

противоречие и сообщает ему формы его разрешения. Единство материи и формы составляет содержание *целого*, а внутренняя форма, взятая в ее расчлененности и иерархии, есть разветвленная система законов целого. Анализ дальнейших форм определения сущности требует отдельного изложения.

Почему же разумное мышление сводит пестрое многообразие единичностей к единой основе, а затем выводит из такой основы единство многообразного? Ведь эта «изумительная» закономерность действует в истории теоретического мышления со времен античной философии; причем, не только в самой философии (поиск единого первоначала), но и в области веры (единобожие), нравственности (единый принцип нравственного самосознания И. Канта). Можно отметить субъективные и объективные основания такой закономерности.

Во-первых, связь «чувственность – апперцепция» во многом объясняет сведение многообразного в созерцании к единству в мышлении. Ведь логические категории, по Канту, есть *способы приведения чувственно многообразного к единству апперцепции, самосознания субъекта*. Это Кант доказал и с ним нет оснований спорить. Почему такое приведение к единству осуществляется с необходимостью и произвольно, само собой? Без такого преобразования многообразного в единство акта мышления вообще не будет, а субъект останется на стадии чувственного восприятия. Именно благодаря сведению к единству самосознания субъект превращает чувственный материал («многообразное чувственности») в свое «Я», в орган своей *свободной воли* и поэтому начинает *властвовать* над этим материалом, производить из него идеальный предмет, формировать его согласно целям. Где воля, там и власть. Значит, к такому выводу приходит Ю. М. Бородай, логические категории есть в итоге схемы работы свободы воли? Отменять специфику мышления и отождествлять его с волей, нет основания; но и отъединять эти способности друг от друга тоже не следует. Мышление есть целенаправленное *идеальное формопреобразование*, в котором повторяется символически *формопреобразующая функция труда*. В мышлении, как и в труде, участвует воля – сила сосредоточенности на *цели, на должном*. Мышление – волевой процесс, позволяющий субъекту удерживаться от соблазнов *отклонения* от цели, от должного. Прочитируем еще раз Канта: «воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* ... есть действие рассудка на чувственность и первое применение его

... к предметам возможного для нас созерцания»<sup>1</sup>. Но рассудок – это та же апперцепция, т.е. свободная самоустремленная активность на установление той или иной родовой связи. Чем же она отличается от свободы воли? То и другое – свободны. Различие в функциях. Апперцепция обеспечивает *единство самосознания*, а воля *удерживает* субъекта в *рамках этого единства*, в *направленности на цель, на должное* и на их *реализацию*. Свобода воли поэтому более конкретное начало. За «спиной» апперцепции скрывается более важная инстанция – свобода воли. Поэтому Кант переходит от «теоретического разума» к «практическому» и полагает практический разум (свободную волю) как *основание* конкретных определений субъектности человека – нравственного и иного самоопределения, нравственных императивов и др. Воздействие рассудка на чувственность не может не включать волевой импульс.

Во-вторых, сама природа разума состоит в поиске и в обретении *смысла*. Смысл же обретается субъектом тогда, когда он выходит за рядоположенные части к *Целому* (первоначально, субстанции и т. п.) и в составе Целого (Бог, Вселенная, человечество, Родина и др.) прозревает в той или иной мере *всеобщую* связь, которая определяет «удельный вес», *онтологическое достоинство* всего сущего. Разум стремится найти в ином бытии самого себя и утвердить себя как источник всех смыслов – и объективно, и субъективно. А. Эйнштейн в последние годы своей жизни работал над единой теорией поля. Многообразие элементарных частиц его не удовлетворяло. Он искал их единую субстанцию. Существует какая-то интуиция разума, его уверенность в том, что *действия разума аналогичны и действиям бессознательной природы*. Такая уверенность проистекает из практического принципа: разумные существа сами воспроизводят условия и средства своей жизни, свои отношения и свое мышление. Раз найден очевидный смысл, то он сразу же превращается в практическую *цель*, которая направляет такое производство. Смысл, цель, производство ведут к *власти* разумной воли над стихиями и обстоятельствами. Например, если понята субстанция предметной области, то из нее можно вывести все ее конкретные определения, т.е. мысленно *воссоздать* предметную область. За идеальным воссозданием, как правило, следует *практическое преобразование*. Если будет создана теория единого поля, из стихии которого рождается микромир, то люди приступят к обновлению микромира. Что движет исследователями в воссоздании жизни, «искусственного интеллекта»? Ведь

<sup>1</sup> Кант. И. Критика чистого разума, С. 201, 206.



на Земле шесть миллиардов мыслящих существ. Зачем, по выражению Э. В. Ильенкова, строить в пустыне Сахаре завод по производству песка? Интересны размышления В. Д. Жукоцкого. В христианстве произошло «решающее уподобление человека Творцу не только в обретении личного бессмертия, но, что особенно важно, в обретении дара абсолютного Творчества. ... Можно предположить, что в этом творческом порыве человека не остановит даже необходимость сотворения Новой Вселенной»<sup>1</sup>. Уверенность разума в аналогичности своих действий действиям Природы, Бога (это дело веры) имеет онтологическое основание: и универсуму (Природа, Бог) и разумным существам присуще одно и то же – производство, творчество, креативность по одним и тем же закономерностям. Разум универсален, он есть «для-себя-бытие» Универсума, Субстанции.

Схемы мышления на уровнях *наличного бытия и сущности* выражают определения предметной области. Сознание наполнило себя предметным содержанием и воспроизвело его на языке человеческих аналогий. Если же мышление направит себя на само себя и попытается выявить те всеобщие аналогии, посредством которых оно выражало определения предмета на уровнях наличного бытия и сущности, то окажется, что всеобщими схемами его работы на первой и второй стадиях являются категории *всеобщего, особенного и единичного*, «категории всех категорий». Поэтому Гегель правильно называет учение о бытии и о сущности «онтологической логикой», а учение о понятии – «субъективной логикой» Все предшествующие триады категорий есть лишь частные случаи этих трех категорий (В – О – Е), которые образуют *духовный органон* категориального мышления, тот способ, каким мыслящая голова уясняет себе конкретное как *мысленно конкретное*. Так, движение мысли от установления качества, затем количества и меры есть восхождение от единичного («это качество») ко всеобщему (количество) и к особенному (мера): Е – В – О. Движение мысли от сущности к миру явлений этой сущности и к действительности есть движение от всеобщего (сущность) к особенному (мир явлений) и к единичной целостности (действительность) (В – О – Е).

Особый логический статус этих категорий объясняется их социальным основанием, которое было отмечено нами выше. Разумная стадия мышления заключается в том, что мышление не поглощено полностью содержанием ни

---

<sup>1</sup> Жукоцкий В. Д. Цит. соч. С. 98.

внешнего, ни внутреннего видов опыта (ни объективным, ни субъективным), оно возвышается над внешним и внутренним, сохраняет себя в их различиях, властвует над их значениями и является «бытием-для-себя». Поэтому соотношения категорий разумного мышления (В – О – Е) суть *высшая алгебра* в понимании содержания всякого опыта и *всеобщая схема* синтеза данных из области физики и биологии, социологии и психологии, теологии и т.д. Схема В – О – Е есть доступный обозрению, *законченный шаг в отождествлении различного*, в синтезе многообразного; в этой схеме заключены, как в Святой Троице, все диалектические соотношения – единство противоположностей, отрицание отрицания, снятие, все фигуры умозаключения и др.

Дальнейшая разработка теории категориального мышления представляется актуальной в процессе фундаментализации образования современных специалистов, воспитания у них культуры понятийного мышления, столь важной для научной продуктивности.

Возникает принципиальной важности вопрос о *критерии последовательности* категорий: является ли им та последовательность, с какой предмет воссоздается в мышлении как мысленно-конкретный, начиная от его простых, односторонних (абстрактных) определений и заканчивая их единством в целостность; или же таким критерием является процесс саморазвитие всякой предметной области, общий инвариант в саморазвитии?

В решении этого вопроса следует, очевидно, исходить из практической эффективности того или иного варианта – что каждый из них дает для повышения творческой продуктивности научной мысли, для повышения культуры теоретического мышления студентов, аспирантов, практических работников духовного труда, представителей искусства, вообще для каждого человека, наделенного разумностью. При таком подходе предпочтителен, на наш взгляд, первый вариант. Он имеет всеобщее значение как *метод теоретического мышления*. Критерий последовательности получает ясное определение и соответствует тенденциям исследования философской классики. И у Канта, и у Гегеля категории есть модификации самосознания. Исторические формы осознания онтологических модальностей Гегель выражает как логические категории: категория *бытия* представлена в философии Парменида, категория *ничто* – китайской и индийской философией, категория *становления* осознана Гераклитом, категория *для-себя-бытия* связана с атомами Демокрита, *количество* выражено в философии Пифагора, *мера* – Протагором, категория *сущности*

раскрыта Платоном, категория *понятия* – Аристотелем и т. п.<sup>1</sup>. Второй вариант был испробован в философии советского периода. При громадной концентрации умственных усилий значительного количества авторов содержательная логика еще не получила систематического изложения в аспекте необходимой последовательности мышления в воссоздании процессов развития. Результатом было *эмпирическое* обобщение процессов развития, сводка закономерностей в области развития живых, социальных и духовных систем, целостностей, своего рода «научная картина» общих закономерностей. Эта «картина» дает лишь аналогии для переноса закономерностей из одной предметной области на другую. Но и такой результат важен тем, что он ориентирует на процессуальность в понимании реальности.

Из обоснованного нами состава логики следует вывод: включение в состав логики закономерностей «духовно-практического» освоения реальности сообщит диалектическому мышлению ясную ценностную интенцию, и усвоение культуры диалектического мышления будет означать не только умение разрешать противоречия, но и умение быть сильным в добре, а не во зле. Тогда и изложение закономерностей практического освоения реальности тоже получит ясный ценностный вектор. Новое поколение, усвоившее содержательную логику разумного мышления, будет созидать и экономику, и социальную политику, всю культуру в целом на духовно-нравственной основе, на любви и воле к совершенству. Креативность аксиологического синтеза сердца на основе однородного чувства совершенства заслуживает специального рассмотрения. Обратимся к его выяснению.

### **Глава III. Мышление в структуре целостного духовного акта**

В предшествующем изложении мы отвлекались по мере возможности от ценностного освоения мира человеком. Ниже рассматривается высший уровень психики человека, связанный с ценностным освоением реальности и с социальной связью не в ее вещной, а в человеческой форме. Высшей формой человеческой общности являются духовный уровень. Если понятие идеального вводит в мир человеческого сознания с его значениями, то понятие духа означает высший уровень идеального.

<sup>1</sup> Ситковский Е. Философская энциклопедия Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 36.

В данной главе главной идеей является аксиологический синтез, который дополняет собой синтез логический, сообщает мышлению разумную форму и порождает духовный уровень в миропонимании и переживании. Вначале мы попытаемся раскрыть субстанциальное содержание духа, затем обратимся к анализу специфики аксиологического синтеза и к его выражению в конкретных формах. Избегая повторений изложенного иными авторами, мы сосредоточим внимание на *родовой природе* духа. Понять особенность этой природы можно лишь путем сопоставления *душевной* стадии психики с духовной стадией, вывести второе из первого. Абсолютными в духовной реальности являются *совершенство и любовь*. Совершенная реальность есть содержание духа, а любовь – верный субъективный акт приятия совершенства. Вначале раскроем содержание духовной реальности, а затем сосредоточим внимание на аксиологическом синтезе сердца, который не только дополняет логический синтез рассудка, но направляет его и сообщает мышлению разумную форму.

### § 1. Опыт понимания духовности с позиций аксиологии совершенства

Размышление о духе есть высший уровень философской рефлексии, на котором не уместны упрощенные толкования духа как реальности внешней и *бессубъектной*, будь то «тонкая лучистая космическая энергия» или «биоциполе». Подобные паранаучные представления есть попытка решать сложные вопросы крайне упрощенно. Дух – свободная, самоустремленная, самодеятельная и знающая себя надприродная реальность. Ему присущи субъектность и «для-себя-бытие». Поэтому дух познается только духом. В его познании бессильны приборы. Своеобразие духа не выразимо только объектным языком естествознания, только логикой. Ибо дух содержит многомерную модальность – логическую, этическую, эстетическую, теологическую и др., что обязывает к соответствующей лексике, к метафорам, сравнениям. Дух, далее, представлен не только в научной, нравственной, эстетической, правовой формах, но и в религии. В понимании духа

разумней опираться на классическую традицию, идущую от Платона, Аристотеля, к Гегелю, а от Гегеля – к таким мыслителям, как Е. Н. Трубецкой, И. А. Ильин, Н. О. Лосский.

Наследие И. А. Ильина (22 тома) замечательно тем, что он в своем творчестве ясно и основательно выразил тенденцию классической философии в понимании духа и его проявлений (духовности) с позиций объективно-предметной и конкретной аксиологии, которую он развил из единого принципа – *совершенства*. Совершенство есть генетический исток всего его учения<sup>1</sup>. У А. С. Пушкина и И. А. Ильина был сходный духовный акт – *развитое чувство совершенства и целостность* в миропереживании и понимании. «Обращение к философии истории И. А. Ильина, – пишет В. И. Копалов, – имеет не только и не столько чисто познавательное значение. Его работы являются классическими для понимания и постижения глубинных оснований истории России, русского национального самосознания и русской культуры во всех ее проявлениях. И как классика, труды Ильина имеют вневременной характер, его прогнозы, его рекомендации, его указания, как найти пути выхода из национальной катастрофы, имеют для нас самое актуальное значение»<sup>2</sup>. Рассмотрим феномен духа с позиций философии совершенства, опираясь на труды И. А. Ильина, и выясним гносеологические, психологические, аксиологические, социальные и валеологические аспекты духа.

Понятие души некоторые психологи считают некорректным. Поэтому необходимы пояснения. Сознание есть та сфера психики, которая организована социально важными и общими значениями, оно есть система таких значений. Сознание, отмечал Гегель, развивается от стадии чувственного сознания к самосознанию и к духу. К душевной стадии психики относятся как вся сфера подсознания, так и чувственное сознание. Самосознание есть сфера перехода от душевной стадии психики к духовной.

***Особенности душевной стадии.*** Они заключаются в том, что человек живет по преимуществу *внешним, чувственным*

<sup>1</sup> См.: Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина. Екатеринбург, 2007.

<sup>2</sup> Копалов В. И. Курс лекций по русской философии истории: Учеб. пособие. Екатеринбург, 2005. С.149

опытом, непосредственно переживает его и сливается с ним. Явления этого опыта изменчивы и единичны («это», «здесь» и «теперь»). Поэтому сознание тоже *неустойчиво* и затрудняется фиксировать значения в их *всеобщей форме*, сосредоточиваться на них, свободно оперировать и направлять ими свой внешний и внутренний опыт. Оно находится в плену внешнего сенсорного поля и эмоциональных переживаний, *индивидуальных предпочтений*; оно не выходит за пределы *относительного* (что хорошо для данного лица или данной группы людей) к *абсолютному* (что хорошо само по себе, безусловно). Душе еще не присуще «для-себя-бытие», т.е. *ценностно-рационально-волевая самость* как тот автономный центр апперцепции («я»), из которого исходят законодательные функции разума и повеления разумной воли на основе *всеобщих* значений. Чувства и эмоции размывают апперцепцию, автономию разума и воли («стены индивидуального Кремля»), чем объясняется шаткость и несамостоятельность души. Человек на душевной стадии избирает ценности, как правило, *не потому, что они объективно хороши по своему качеству, а потому, что они хороши относительно него или его окружения или потому, что их избирают другие*. Субъективное чувство – здесь критерий (на вкус и цвет товарищей нет). Душе присущи ценности *частные и относительные, ценностный релятивизм и субъективизм*. Личность на этой стадии еще не обладает *духовной автономией*. Относительные ценности молодые люди часто возводят в абсолютные и творят кумиры, которые быстро развенчиваются жизнью потому, что *качество таких ценностей не соответствует их статусу абсолютных*. В юных душах возникают разочарование и уныние, нигилизм и цинизм, разнуждывается инстинкт вне идеала. Так молодые люди вступают на путаную тропу, ведущую к душевному нездоровью, социальному риску, девиантному поведению и преступному деянию. Глубинной причиной душевных болезней несоматического характера является в юном возрасте размытость ценностного самосознания, эрозия апперцепции и ее центра («я»). Обучение технике жизни (методам и технологиям) не выводит само по себе из мира относительных ценностей.

*Когда душа преобразуется в дух?* Душа преобразуется в дух тогда, когда человек начинает жить по существу не только внешним, чувственным опытом, но и *внутренним, сверхчувственным, смысловым*; погружаясь в сферу чистых значений (идеальных предметов), он освобождается от диктата внешних чувств и эмоций, обретает самосознание, которое устремлено на само себя и становится рефлексивной и самодеятельной; вначале робко, а затем смелее человек начинает оперировать значениями в их безобразном виде; усиливаются апперцепция, автономия разума и воли. Оперирова чистыми значениями, душа выходит за рамки «здесь» и «теперь», за пределы пространственно-временного потока событий, ибо значения сами по себе не являются пространственными или временными; делятся не значения (например, идея окружности или долга), а *психические процессы, посредством которых мыслятся и переживаются значения*. Выходя за пределы «здесь» и «теперь», личность научается самостоятельно оперировать всеобщими значениями и обретает *надьиндивидуальные ценности – нравственные и эстетические, религиозные и правовые*. Переживая такие значения и ценности, человек модифицирует свою чувственность: возникают новая психическая модальность – *мыслящие духовные чувства*. Сосредоточием таких чувств является *сердце*, как духовный орган.

*На духовной стадии человек избирает те или иные ценности потому, что они хороши не только относительно него, но и сами по себе: являются истинными, добрыми и прекрасными и поэтому – совершенными, достойными всеобщего признания. Дух есть любовь к совершенному, объективно лучшему содержанию; воля к тому, чтобы избрать совершенное, преобразить себя согласно ему, объединяться с другими людьми на основе совершенного и жить им. Совершенство есть такое содержание, которое гармонично соединяет в себе истинное, доброе и прекрасное. «Быть духом – значит определять себя любовью к объективно лучшему. Воля к Совершенству есть основная сила духа и основное побуждение всякой истинной религиозности»<sup>1</sup>. В работах*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 56.

классиков русской философии (В. С. Соловьева, И. А. Ильина, Н. О. Лосского и др.) совершенство понимается как атрибут Бога, явленный в Его творениях как меры в превосходной степени.

Как однородный солнечный луч преломляется в многообразии цветов, так и чувство совершенства выражается в спектре положительных качеств – любви и добра, совести и достоинства, верности и служения, мастерства и художества, справедливости и солидарности, окрыленной веры как *иммунной* системы души от деструктивной социальности. *Многообразные проявления воли к совершенству и есть духовность.*

Совершенное есть качественное содержание духа, а дух есть та форма, в которой совершенство существует адекватно, как знающее себя, как «для-себя-бытие». Меры вещей существуют в сфере духа идеально, без материи, они свободны от телесных деформаций и представлены в превосходном роде. *Дух есть сознающее себя совершенство, он в самом себе содержит критерии достойного, которые для него самоочевидны.*

Совершенство познается себе подобным, совершенным же чувством – *любовью*. Любовь есть непосредственное переживание совершенного, она учит нас, отмечал И. А. Ильин, «увидеть лучшее, избрать его и жить им». Любовь ищет достойный предмет и направляет им мышление к *объективной истине*, волю к *добру*, созерцание к *красоте*. Вера соединяет три проекции совершенства (истину, добро и красоту) в целое. Если любовь воспринимает совершенство эмоционально-целостно, то вера – духовно целостно. Представим это схематично:





Итак, в *психологическом* плане дух есть *целостный акт* – единство главных продуктивно-творческих сил: *любящего сердца; мышления, постигающего объективную истину; воли, творящей добро; воображения и созерцания, ориентированных на красоту; веры, устремленной к совершенным и абсолютным ценностям; совести, оценивающей помыслы и деяния с позиций должного совершенства*. Единение этих сил рождает качественно новое состояние – дух, эффект «поющего сердца». Цельный дух начинает прозревать за «корой явлений» тот свет совершенства, который по-своему выражают небесная лазурь и лепестки цветка, грациозное движение животного и трели птицы, духовное парение художника в музыке и поэзии, гармония математических соотношений и логика научных понятий, благородный поступок и справедливое право. Целостный духовный акт дарует личности полноту миропереживания и понимания, свободную от односторонних крайностей. А. С. Арсеньев изложил такую стадию психики как «диффузное сознание», в котором происходит конвергенция, сближение представлений и понятий, их взаимное проникновение при сохранении своеобразия <sup>1</sup>.

Вот как Ильин излагает исходные различия душевной стадии от духовной. «Душа не то же самое, что дух. Душа – это весь поток не-телесных переживаний человека, помыслов, чувствований, болевых ощущений; приятных и неприятных, значительных и незначительных состояний; воспоминаний и забвений, деловых соображений и праздных фантазий и т. п. Дух – это, во всяком случае, лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством – в умозрении, молитве и таинстве; словом, на то, что человек признает *высшим и безусловным благом*. ...Дух это то, что *объективно значительно* в душе». Духовное делание предполагает должный уровень внутренней жизни, свободный от пошлости. «Тот, кто создал в себе этот уровень, испытывает нечто, как *самое*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 61–83.

*лучшее и высшее*». Это высшее он испытывает «не как лучшее только *для него*, не как субъективно наиболее приемлемое, приятное, но как *объективно ценнейшее*, как объективно-главное; как главное не только для всех людей, но безотносительно, как главное и совершенное *само по себе и на самом деле*»; как такое главное, что оно не может потерпеть ущерба в этом своем качества даже в том случае, «если бы никто из людей не захотел признать его, или если бы все от него отвернулось и отвергло его совершенно». Такое нечто главное предстает субъекту как «высший Предмет», как «объективная *мера*» для всего остального. Возникает чувство стояния перед таким Предметом, «*перед лицом Божиим*»<sup>1</sup>. Так стояли на своей духовной вере многие христиане – мученики, гонимые язычниками Рима; величие духа раскрывали герои нашей Родины в смертельных испытаниях на Куликовом поле, у Москвы и Сталинграда; без воли к совершенству не возникли бы великие творения в искусстве, науке и философии, в государственном строительстве и в образовании. Упрощенный материализм кастрирует дух народа, сводит дух к сознанию, а сознание – к высшей форме «отражения» общественного бытия, плодя тем самым бездуховных приспособленцев к обстоятельствам.

Ильин выразительно различает *объективное содержание* духа и *субъективную форму* приятия этого содержания. Второе производно от первого. Он пишет: «Именно за это, в силу такого значения и совершенства, это “нечто” делается предметом любви и радости. Оно любится всем сердцем, всей душой, всем помышлением; душа радуется ему и стремится к нему как к источнику истинной радости; но это “нечто” *не потому хорошо, что оно приятно, что оно радует; но радует оно потому, что оно в самом деле драгоценно и объективно прекрасно*» (курсив наш – С. Г.). Ведь не все то хорошо, что мне приятно и что меня радует. Иначе не было бы поговорки о благих намерениях, ведущих в «ад».

Ильин особо акцентирует первенство объективного содержания и верховенство духовного над душевным: Человек

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Философия как духовное делание // Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1994. С. 23 – 24.

любит высший Предмет не просто «душевно», – «по сильному и слепому влечению, доверяя своему настроению и полагаясь на свое чувство; но *духовно* – по столь же сильному, но предметно удостоверенному и объективно правому, зрячему и *все более прозревающему* влечению. Душа оказывается побежденною объективным качеством Предмета, следует его зову, готовит себя к его восприятию.... Эта любовь к совершенному есть любовь, поглощающая личный интерес, личную страсть, личную корысть человека; она приходит с сознанием, что невозможно не любить этого предмета; с непреложной уверенностью, что раз увидевший его, пойдет за ним, оставляя иное»<sup>1</sup>. Так апостолы пошли за Христом, оставляя иное. «Эта *бескорыстная радость объективному качеству предмета* приучает человека к тому, что все, что есть в нем самом *только* личного, *только* субъективного, – второстепенно и несущественно; что важно, значительно, ценно, – и в нем самом, и в других людях, и в вещах, – то, что *объективно* ценно, *объективно* значительно; что эрос души должен принадлежать и не может не принадлежать именно объективному, безусловному качеству предмета: истинности знания, нравственному совершенству душевного настроения и делания, красоте воспринимаемого и осуществляемого образа, таинственной божественности мироздания».

Так прозревающая душа наполняет себя объективно лучшим, объективно значительным содержанием. Такое содержание покоряет душу своим качеством, преломляется в душе в проекциях истины, добра и красоты. Вера соединяет эти проекции в единство и устремляется к Первоисточнику. Душа обретает смысловую Гармонию как благой дар, как благодать Божию. Созидается наддушевный, второй – духовный уровень субъективности. И субъект, продолжая духовное делание, пускается в самостоятельный, вдохновенный, творческий, автономный жизненный путь. Отныне он никогда не замкнется только на душевном уровне психики.

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 24.

В *качественном, аксиологическом* плане дух есть любовь к совершенному и энергия его реализации. Но дух имеет и количественную характеристику, которая выражается в масштабности, надличностном и всеобщем содержании его значений: дух восходит от *субъективной* стадии (стремление к совершенству) к *объективной*, в рамках которой человек реально живет всеобщим содержанием науки и нравственности, искусства и религии, права и государства. Сознание прорывает узкий горизонт единичных и частных содержаний и углубляется в их основу: за «моим» и «твоим» оно видит «наше», за многими «я» – «мы», за национально-культурным многообразием – единство человеческого духа, за относительным – абсолютное, за космической пылью – божественное. Душа предстает как индивидуализированный дух народа, как его лик, и человек становится личностью. Автономия личности в самоопределении и волевом самоуправлении на основе совершенных содержаний есть фундамент совести и правосознания, продуктивного творчества и душевного здоровья.

Без возвышения психики индивида от душевного уровня до духовного невозможно воспитание личности, понимающей и переживающей универсалии культуры, патриотизм, нравственность, правосознание, искусство, религию, личную сопричастность общему делу и ответственность перед памятью об ушедших поколениях и перед ныне живущими. Ибо патриотизм, правосознание, государственность, вся культура в ее многообразных национальных цветениях уходят корнями в «горение сердца», в дух личности и народа, во всеобщее измерение народной жизни. Патриотизм есть любовь к духу своего народа, который (дух) развернут как национальная культура. Патриофобия есть отчуждение от духа и плод скудного опыта.

Итак, духу присущи целостность, совершенство и всеобщность. Возвышение сознания до всеобщих значений – необходимая предпосылка патриотизма и национального самосознания, нравственности и правосознания, науки, искусства, богообщения и государственного понимания общего дела, универсалий культуры. Вне духовного уровня индивид сомнителен как гражданин и субъект профессиональной деятельности.

***Совершенство – источник духа, религии, культуры и воспитания.***

Совершенное содержание жаждут по-своему ученые и художники, философы и праведники, миллиарды духовно зрячих людей. Обрести совершенное – этому посвящены самые важные Евангельские Заветы: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» и «любите друг друга». Совершенство вдохновляло Платона и Плотина, Пушкина и Тютчева, И. А. Ильина и Н. О. Лосского. Свет совершенства струится из творений классиков культуры и благородных поступков; он благодатно питал русскую классическую музыку и живопись, литературу и поэзию, философию и православие. Совершенство – вот тот *инвариант*, который присущ различным национальным культурам. Д. В. Пивоваров так и определяет культуру – как «идеалотворчество». Культура в высшем своем выражении совершенна (а значит и общечеловечна) по *содержанию* и национальна по своей *форме*. Можно затрудняться в понимании *национальных* форм культуры тех или иных народов, но пульсирование в таких формах всеобщего человеческого содержания (устремлений к совершенству через борения и соблазны) невозможно не принимать сердцем. Известный тезис о том, что советская культура по содержанию социалистическая, а по форме национальная, неудобен в том отношении, что сужает грани диалога культур и порождает самодовольство, обрезая преемственность в *самой отечественной* культуре.

Религия культивирует дух совершенства, исходя из его *абсолютного* Первоисточка – совершенства Божия. В культуре дух совершенства воплощается в зримые *образцы* – *эталоны* человеческой субъективности. Культура начинается там, где «духовное содержание ищет себе верную и совершенную форму»<sup>1</sup>. Воспитание развивает умения организовывать опыт *объективно лучшим содержанием*. И. А. Ильин убедительно обосновывает основополагающее значение *совершенства* для человеческой общности вообще, для различных религий в частности. Тот, кто

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 291.

ищет религиозного опыта, «вступает в ту сферу, где обитает и обретается само Совершенство. ... *Религиозный опыт есть опыт Совершенства, приобретаемый на путях сердечного созерцания*»<sup>1</sup>. Любовь к совершенству, подчеркивал он, не есть аффектированная фраза или сентиментальная выдумка, «но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Поколение людей, которому это чувство чуждо и непонятно – есть поколение мертвое, слепое и обреченное. Все основатели великих духовных религий – Конфуций, Лао-Цзы, Будда, Зороастр, Моисей были движимы этим чувством»<sup>2</sup>. Христианство выговорило эту тайну религиозного опыта и укоренило души людей не в силу и мощь (ветхозаветная традиция), не во внешнюю красоту (религия древних греков), не в магический государственный обряд (религиозность древнего Рима) и не в успех земных дел (протестантизм), а в объективно существующее Совершенство, которое обретается любовью. Религиозный опыт при всем его многообразии заключается в воле к совершенству, в *благоговении* перед ним и в *верности* ему. Благоговение перед совершенством – абсолютный исток вдохновения, творчества, молодости, «изумления» от звездного мира (Аристотель). Любовь к совершенству Божию, отмечал И. А. Ильин, есть «клоно творческого вдохновения, опора истинной науки, чистой совести, характера, месторождение окрыленного гениального искусства, фундамент правосознания и патриотизма, гарантия дисциплины и храбрости»<sup>3</sup>. Укореняя свою душу в идеал объективно лучший и объективно существующий, человек соединяет инстинкт с идеалом, гасит гордыню, обретает духовное самостояние, самоопределение и самоуправление на основе *абсолютных ценностей*, духовное достоинство, чувство качества и верного ранга, призвание и смысл жизни. Религия, с культурологической точки зрения, не «опиум народа», а *иммунная система народного духа от деструктивной социальности*. Воинствующее богоборчество гасит волю к совершенству, а значит – духовность, чувство качества и верного

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. С. 56.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 97.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 66.

ранга ценностей и с неизбежностью резко понижает уровень ценностных притязаний людей; начинается подмена высшего низшим, т.е. *пошлость*: внутреннее вытесняется внешним, духовное – материальным, идеалотворчество в культуре – технической рациональностью. Разнуздывается инстинкт вне идеала, и культура вырождается в *технику жизни*, в техническую цивилизацию, которая за последние двести лет завела человечество в тупик. Последствия духовного иммунодефицита проявляются в том, что «население целенаправленно организуется на сатанинских началах лжи, подлога обмана, поклонения грубой силе. Внедряются как начала «нормальной» жизни жадность, эгоизм, амбиции, разврат, наркомания, любовь к удовольствиям и развлечениям любой ценой. ... Сегодня это не отдельные эпизоды злых, порочных, разрушительных действий, а ускоренное строительство общемировой системы зла»<sup>1</sup>. Религия – это гениальное духовное самокодирование народа такими корневыми ценностями, без которых индивид теряет человеческий облик, а социальная общность распадается в стихии разгула инстинктов, подлого эгоизма и предательства. Богоборчество И. А. Ильин квалифицировал как «дело самое глупейшее из всех, затеявших человечеством». Цветение русской культуры изошло из корней православия потому, что оно окормляет души светом совершенства Божия и даром любящего сердца; т.е. объективно лучшим содержанием и субъективно верным актом приятия этого содержания. Русская культура цвела тогда, когда народ искал «не силы, а совершенства, не власти, а любви, не пользы, а Бога». А когда «дух ищет совершенства», тогда «начинается культурное цветение религиозно захваченного народа»<sup>2</sup>.

Совершенная *реальность* предстает в субъективной форме как дух и объективируется в мир культуры. Культура – только *положительная* ценность. Отождествлять культуру со всей надприродной реальностью (рукотворной второй природой,

<sup>1</sup> Слово святейшего Патриарха Алексия II на Рождественских чтениях в январе 1999 года // Православная газета. Официальное издание Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви. 1999. № 3.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 59.

социальностью, социальными технологиями, с формами хранения и передачи социального опыта и т.п.), значит умножать термины без надобности и запутывать существо дела. Такое отождествление ничего не дает ни для теории культуры, ни для воспитания, а по существу оно ведет к толкованию культуры как *ценностно-нейтральной реальности*, открытой антикультуре.

***Акмеологическое значение совершенства.*** Акмеология – молодая наука, точнее, учение о высших творческих возможностях и вершинных достижениях<sup>1</sup>. Это учение есть увлекательное эвристическое путешествие за открытиями творческих основ. Понятийный аппарат акмеологии междисциплинарный, ее уровни и аспекты в исследовании предметной области крайне многообразны и емкие в ценностно-смысловом отношении. Развитие акмеологии оживит прежние окаменевшие рассудочные понятия и направит педагогику на самое главное – на выяснение и обеспечение творческого горения души и верного пути к высшим творческим достижениям личности. Акмеология есть составная часть креативной культурной антропологии, она исследует предпосылки и стадии цветения личности в различных ее проявлениях.

В гуманитарной науке, как и в искусстве, предмет древен, но новые поколения открывают в нем или новые грани, или облекает уже известное прежним поколениям в новые понятия. Возникает эффект откровения: древнее и лично давно желаемое предстает как открытие. Но такое открытие есть обновленный образ древних содержаний и чаяний, которые проходят через толщу тысячелетий. Так обстоит дело и с совершенством, и с акме, и с пониманием его основ. Платон – «отец» всей последующей классической философии – был захвачен тем содержанием, которое приводит душу в состояние духовной очевидности, вдохновения, высшего прозрения. Он развил прекрасное учение об идеях («эйдосах») как эталонах-образцах, которые организуют природный материал и просвечиваются сквозь него. Аристотель источником всего сущего полагал неподвижный перводвигатель, который все приводит в

<sup>1</sup> Акмеология: Учебник / Под общ. ред. А. А. Деркача. М., 2002.



движение своим *совершенством!* В христианской философии Средневековья совершенство Божие понималось и переживалось как абсолютный первоисток всего благого содержания природы и жизни. Из совершенства, как из единого корня, вырастают дух и религия, культура и воспитание. Совершенство есть «акмеон» духовного творчества и важнейшая категория акмеологии; оно – источник высших творческих потенций и вершинных достижений в профессии и в жизни. В чем заключается акмеологичность совершенства?

Чувство совершенства сращивает силы души в целое, оно выражается в спектре всех положительных качеств и ценностей. Все это можно обосновать эмпирически. Человек стремится избрать в жизни объективно лучшее, совершенное; ему он верен свободно, добровольно и радостно; ему он готов служить верно, честно и грозно, защищая объективно лучшее самоотверженно не только словом, но и мечом<sup>1</sup>. Совершенство как особая реальность и модальность духа – *абсолютная основа ценностного самосознания*, из которого вырастает все многообразие культуры.

Совершенство акмеологично, потому что оно:

1. Обретается целостным духовным актом – единством главных творческих сил. Такое единство дарует полноту миропереживания и понимания. Предмет созерцается целостно, мысленно конкретно в его *объективно существенных и ценностных измерениях*. Целостность духовного акта страхует от «безлюдного, бессердечного объективизма и узколобого субъективизма, равно как и от «профессионального кретинизма».

2. Содержание сознания зависит не только от содержания его предмета, но и от *оптики* восприятия предмета. Целостный духовный акт – это оптика с самой высокой разрешающей способностью. Он позволяет созерцать за «корой» явлений, за вуалью событий скрытые гармонии и совершенные отношения примерно так же, как мы воспринимаем лучи солнца сквозь облака. Так возникает «изумление» от звездного мира, стойкий интерес к

<sup>1</sup> Гончаров С. З. О духовной основе национальной идее России и этике воинского служения // Русский экономический вестник: Научно-публицистический журнал. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2003. № 2. С. 46–77.

реальности, жажда открытий и обновления, непроизвольное творчество и радостная самореализация. Душа остается в фазе цветения и «молодости». Истинный ученый, в отличие от представителя «полунауки» (Ф. М. Достоевский), интуитивно исходит из предпосылки, что предмету присущ «порядок, мера и стройность»; «истинная наука рационалистична только по завершающему, последнему орудию своему, по мысли, но основной предпосылкой ее является чувство *тайны*, чувство *любви*, чувство *преклонения*, чувство *восторга перед совершенством*»<sup>1</sup>. Достаточно сослаться на высказывания классиков естествознания, которые вдохновлялись в своем творчестве совершенством Творца и его творения – Коперника, Бэкона, Галилея, Кеплера, Бойля, Дюбуа Раймона, Эрстеда, Шлейдена, Фехнера, Ж. Сент-Илера и др., а так же классической литературы и поэзии<sup>2</sup>. Наука как раз вырождается тогда, когда гаснет «восторг перед совершенством».

3. Творчество подвижно вдохновением. Но вдохновение возникает как *благоговение и восторг от переживания совершенства!* Поэтому гений и злодейство не совместимы. Если совершенное есть гармония истины, добра и красоты, то *ничтожное содержание* соединяет в себе *лживое, злое и безобразное* и является делом *дьявольским*. Человек, движимый таким содержанием, уничтожает совершенное и живет *пафосом разрушения* цветущих форм жизни, дела Божия на земле. Творчество есть объективирование и утверждение *лучших* содержаний человеческой души. Злой же умысел реализуется как деструкция и разрушение. По мере отпадения от совершенства к ничтожному содержанию возрастает доля деструкции в науке и искусстве, политике и экономике. Ничтожное содержание объективируется в многообразии отрицательных ценностей, установок, мотивов и деяний. Совершенное и ничтожное, божественное и дьявольское – два крайних полюса на шкале ценностей.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1998. Т. 8. С. 350.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. С.233–234, 350–351.

Творчество возникает тогда, когда человек актуализирует свою душу со стороны ее лучших содержаний. В сознании народов творчество не случайно квалифицируется как «дар Божий». Творчество, как и религия, связано с совершенным. Творчество есть духовное парение человека в эфире объективно лучших, совершенных содержаний, оно есть «молитва» в виде лучшего дела, будь то благородный поступок, поэтический стих, музыка, гармония математических соотношений и логика научных понятий. Человек в актах творчества продолжает «дело Божие» (И. А. Ильин) на земле и выступает сотруженником Бога. «Дело Божие» на земле есть устремленность всего сущего к *совершенной реальности, преодоление материи, освобождение от слепой стихии на путях к свободе и совершенству*. «Мир вертится не зря, не без смысла: он борется за совершенство»<sup>1</sup> Если душа каждого человека есть образ и подобие совершенства Божия, то *каждый человек есть творец по своим возможностям*. Деградирование людей начинается тогда, когда они собственными усилиями гасят в себе свет совершенства, оскверняют свою душу ничтожным содержанием в погоне за «прелестями», отрывая инстинкт от идеала, натуру от культуры. Человек сам пылит и потому не видит «солнца». Православие основывает творчество на *духе совершенства*, на положительной аксиологии, предохраняя личность от *вседозволенности и безответственности*: политика – от диктатуры, а художника – от демонофании.

4. Совершенная реальность креативна: побуждает к созиданию, возвышению, обновлению, она есть человекотворческое, культуротворческое и духотворческое первоначало. В первой главе мы утверждали тенденцию самообновления людей, ссылаясь, в частности на идею Ю. М. Бородея о вечном стремлении к деятельному осуществлению должного – совершенства. Совершенство – источник высших творческих возможностей и вершинных достижений.

5. Сопричастность совершенству – основа верного взаимопонимания, свободного единения, добровольного согласия и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Хвала труду! // Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 8. С. 441.

глубинного общения, душевной щедрости и духовного благородства. Килограмм пуха и килограмм железа эквивалентны, несмотря на разные внешние выражения одного и того же веса. Точно так же внешние и социальные различия людей не отменяют тождества их душ, взятых в их *духовном* измерении. Ибо дух остается духом, в каких бы внешних различиях он не выражался. Он имеет единую природу, это – любовь к совершенству и энергия его реализации. Его единая природа есть самая надежная основа взаимного признания, доверия, согласия, верности, служения и самоотверженности, братской солидарности, а также права, политики и экономики как продолжения и реализации *нравственных императивов*.

6. Воспитание, самовоспитание, «духовное делание», «спасение души» есть восхождение любящего сердца к совершенным содержаниям и своей души, и иных душ, и общего дела, и природы, и божественных измерений всей реальности.

***Истоки совершенства в душе человека.*** Совершенство нам, людям, доступно как такое содержание, которое *гармонично соединяет в себе истинное, доброе и прекрасное*. В понимании истоков такого содержания можно отметить, как минимум, онтологический, психологический, гносеологический и аксиологический аспекты.

В *онтологическом* плане основой совершенства являются те *мерные отношения*, которые даны субъекту в его внешнем и внутреннем опыте. Причем, в самой реальности, в самой жизни людей такие меры освобождены от чуждых включений и явлены субъекту в прозрачном для усвоения виде, будь то цветок или шароподобная планета, парящая в космосе. В искусстве такое освобождение от инородных включений делается самими художниками, и возникает *эффект художественности*, когда идея произведения представлена зрителю, слушателю так, что *идея, образы и эстетическая материя оптимально согласованы*: материя произведения представляет только эстетические образы и идею, а образы – только идею. В религиозной философии онтология совершенства толкуется глубже: мерные отношения потому являются субъекту в превосходном виде, что они есть

произведения совершенного Творца и являются собой отблеск Его совершенства. Душа человека стремится к постижению совершенства потому, что она есть «образ и подобие» совершенства Божия, субстанциально и генетически причастна Его совершенству: мышление стремится постичь объективную истину, нравственная воля устремлена на творения добра, созерцание – на постижение красоты, вера устремлена непосредственно на усвоение совершенства Божия, а совесть оценивает помыслы и деяния с позиций должного совершенства.

В *психологическом* отношении обретение совершенных, объективно лучших содержаний возможно лишь *целостным* духовным актом, причем не первым, а вторым уровнем психики (сердце – духовное созерцание – разум).

Весьма интересен *гносеологический* аспект вопроса. Предмет, отмечал Аристотель, есть единство материи и формы. *Материя* предмета дана *чувственности*, *форма же* (структура) доступна только *мышлению*. В голову человека предмет проникает со стороны формы, а не материи. В мышлении субъект деятельно воссоздает форму. Форма воссоздается активностью «Я». *Форма (структура) предмета, воссозданная активностью «Я» существует идеально; она теперь* свободна от телесных деформаций и поэтому предстает в созерцании субъекта как нечто *превосходное и совершенное в своем роде, как эталон, образец («эйдос»)* всех предметов того или иного рода. Понятие выступает, таким образом, как *микроиdeal*, как *всеобщий идеальный* предмет, символически представляющий собой бесконечное многообразие предметов определенного рода. Все индивидуальные особенности чувственно-воспринимаемого предмета погасли в понятии. В понятиях электрона, человека, государства и т.д. представлен *род*, а не индивид. Сознание наполняется идеальными предметами и превращается в *царство эталонов-образцов*. Этот *эстетический* аспект понятийного мышления, парящего в эфире идеальных форм, художественно переживал Платон и выразил его с необычайной силой. Он развил целую теорию об идеальных объективно сущих образованиях («эйдосах»). Этот же аспект мышления был присущ и Гегелю. На основе чистых форм,

представленных в понятиях, осуществляется суждение, т.е. суд, *измерение эмпирического предмета его родовой совершенной формой*; тем самым происходит и оценка предмета на его соответствие его *понятию*, т.е. тому *образцу-эталону*, который служит мерой оценки и представлен в понятии. Поскольку понятия, как принято полагать, выражают реальность объективно, то возникает предположение о том, что и реальность сама по себе, в своем глубинном измерении прекрасна и гармонична. Эстетический аспект мышления связан, в частности, со способностью мысли схватывать формы без материи, в чистом виде.

В отличие от понятий и иных образований духа реальные вещи и обстоятельства всегда отягощены материей с известными *изъянами*. *Возникает несоответствие между понятием-эталонном и чувственно-предметной реальностью*. В понятиях человек решает проблему в *чистом* виде. Действительность же содержит в себе *синтез материи и формы*, и всегда возникает расхождение между рациональным построением и опытом. Необходимо поэтому вводить «*поправочный коэффициент*», учитывающий материально-эмпирическое содержание; т.е. *варьировать общее* решение вопроса применительно к *частным и единичным* меняющимся обстоятельствам. Такую импровизацию как раз и осуществляет воображение, умеющее соединять всеобщее с особенным и единичным. В противном случае применение понятий к различным ситуациям без учета их (ситуаций) отклонений от «нормы» будет деструктивным, вопреки объективной логике того целого, в составе которого действует субъект. Несоответствие между идеальным и реальным может травмировать тонкие натуры и даже побуждать их к *мироотвержению*. Кто-то ждет «принца» или «принцессу», оставаясь всю жизнь в одиночестве среди живых конкретных людей, не соответствующих «эталону». «Лучшее – враг хорошему», – эта поговорка точно фиксирует расхождение между стремлением утвердить чистую теорию, нравственность, красоту наперекор упрямой материальной действительности.

Царство эталонов-образцов в наших душах проявляется в том, что мы пытаемся прозревать за *вуалью внешней реальности* некий

*свет совершенства.* Интуитивное чувство такого царства созвучно евангельскому Откровению «Царство Божие в душе вашей есть».

Становление *духовности и религиозного* настроения души есть *один и тот же* процесс. Вот как И. А. Ильин описывает обретение духовности личностью. «Человек всегда ищет лучшего, ибо некий таинственный голос зовет его к *совершенству*. Человек, может быть, и не знает, что это за голос и откуда он. Он, может быть, чувствует бессилие своей мысли и своего слова каждый раз, как пытается сказать, в чем же состоит это совершенство, и какие пути ведут к нему. Но голос этого *внятен* ему и *властен* над ним; и именно желание отозваться на этот призыв и искание путей к совершенству придают человеку достоинство *духа*, сообщают его жизни *духовный смысл* и открывают ему возможность творить настоящую *культуру* на земле». Люди делятся на две большие категории, продолжает И. А. Ильин: одни безответственно ищут в жизни или своего наслаждения (эти люди “поглупее”) или своей пользы (эти люди “поумнее”); «другие чувствуют себя предстоящими чему-то Высшему и Священному, так что даже не умея сказать, что это за Высшее и где обретается это Священное, они не сомневаются в самом своем *предстоянии* Ему. ... Это чувство предстояния и призванности сразу успокаивает их и тревожит; успокаивает, – ибо дает им ощущение некой высшей “водимости”; творческой основы, жизненного смысла и собственного достоинства; тревожит – ибо вызывает в них живое чувство *духовного задания, высшей ответственности и собственного несовершенства*. Это возлагает на них обязанность не мириться со всем тем, что происходит в них и во внешнем мире, обязанность оценивать, искать верных мерил, выбирать, решать и творить. Это зовет их сразу к труду, к дисциплине и к вдохновению. Такое удостоверение в собственной духовности и приятие ее есть первооснова живой религиозности. Ибо то Высшее, чему человек *предстоит*, есть Господь»<sup>1</sup>. Человек не всегда отчетливо *осознает* это и редко может точно *выговорить* ощущаемое, замечает И. А. Ильин. Но это ничего не меняет по

<sup>1</sup> Ильин И. А. О чувстве ответственности // Ильин И. А. Наши задачи: В 2 т. М., 1992. Т. 2. С. 261–262.

существо. *«Сознание есть не первая и не важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая и подчиненная»*. Сознание – это та часть психики, которая оформлена социальными формами. Закрепление в слове *«глубоких и священных жизненных сил»* дается не каждому. *«Здесь важно и драгоценно не умствование и не словесное описание, а твердое и глубокое укорененное чувство предстояния, призванности и ответственности»*. Духовность человека не совпадает с сознанием, не исчерпывается мыслью, не ограничивается сферой слов и высказываний. *«Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее»*<sup>1</sup>. Сознание есть удвоение реальности с помощью значений; психика, организованная социально важными значениями и включенная в общественный процесс. Все зависит от содержания значений.

Итак, духовность начинается с уверенности человека в том, что *«в пределах его души есть лучшее и худшее, на самом деле лучшее; такое, качество и достоинство которого надлежит признать и перед которым подобает преклониться. К этому лучшему и высшему надо прислушиваться, сосредоточенно испытывать его, вникать в него, предаваться ему. И по мере того, как человек осуществляет это, он убеждается в том, что это высшее и лучшее совсем не исчерпывается его личными пределами, но является в нем самом как бы излучением и энергией действительно Высшего и Совершенного Начала, которому он и предстоит на протяжении всей своей жизни. Приобщаясь этому Началу, духовный человек не может не радоваться Ему, не может не возжелать Его и не полюбить Его. И очень скоро он удостоверяется в том, что это радование естественно и целительно, что это желание драгоценно и жизненно необходимо, что эта любовь открывает ему настоящий доступ к жизненному свету, к истинной свободе, к подлинному бытию и личному духовному достоинству. В этом делании духовный человек научается преклоняться перед Богом, чтить самого себя, видеть и ценить духовность во всех людях и желать творческого раскрытия и осуществления духовной жизни на земле.*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 262.



Это и есть сущая культура»<sup>1</sup>. Такова феноменология обретения духовности.

Ценностное сознание при своем естественном развитии неизбежно приобщается к своему *верхнему пределу* – к совершенству Божию. Основанием этого суждения является история духовного делания всех народов. Вспыхнувший в душе свет совершенства импульсирует развитие духа в необратимом направлении. Тот, кто созерцает такой свет, уже никогда не вернется (и не замкнется) на душевный уровень своей субъективности. Душа не автономна, она захвачена или чувственной достоверностью, или эмоциональными состояниями; для нее естественно «колебаться, откладывать, не дерзать, искать оправданий и ссылаться на “среду”, которая ее “заедает”. Но для духа все это неестественно, чуждо, странно и мертво. Дух есть *живая энергия*: ему свойственно не спрашивать о своем умении, а *осуществлять* его; не ссылаться на “давление” влечений и обстоятельств, а *превозмогать* их живым действием»<sup>2</sup>. Дух автономен потому, что критерии достойного и недостойного он содержит в себе и поэтому *определяет сам себя*. Дух есть «для-себя-бытие» совершенства; или иначе, *совершенство, самоустремленное на само себя*. Вот почему ему дан дар «самоусиления, самоосвобождения» от «всякого неприемлемого и отвергаемого воздействия, как внутреннего, так и внешнего»; «*мощь самоусиления своей мощи* действительно присуща человеческому духу»<sup>3</sup>; присуща вопреки физическому закону самосохранения энергии.

*Аксиологический* аспект совершенства заключается, как мы попытаемся ниже это обосновать в данной главе, в *синтезе любящего сердца*, которое эмоционально, а не дискурсивно перерабатывает материал опыта в такие значения, которые *наиболее важны* для нас. И вот самое лучшее и потому самое важное для нас содержание мы схватываем с *полной интенсивностью*, и оно предстает для нас как *очевидность*, данная

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. Там же.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 265.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 264.

в сердечном созерцании на втором уровне нашей психики. Упрощенный материализм не удовлетворителен в том отношении, что он абсолютизирует чувственную достоверность внешнего опыта и не понимает ведущей роли очевидности духовного опыта – направляющей функции эталонов-образцов, без переживания и понимания которых личность отчуждается от подлинного содержания науки и искусства, нравственности и правосознания, философии и религии. Он обрекает личность на духовное обрезание – на душевную стадию психического развития. На этой стадии субъекту недоступны всеобщие духовные измерения людей, культуры и социальных процессов.

Итак, дух есть высшее измерение человеческой субъективности – понимание человеком своего достоинства и ответственности в предстоянии перед Совершенным, «воля к Совершенству – а также самосовершенствованию – в самом себе, в своих деяниях и во внешнем мире», «способность узнавать лучшее, отличать худшее и дурное, видеть Совершенное и принимать его», «дар очевидности, верное отношение к Совершенству как «отношение бескорыстной любви и самоотверженного служения», «способность управлять собой и верно строить свою жизнь», «сила личного самоуправления» и «духовный характер», «дар свободы», «живая сила самоосвобождения», «потребность священного», «радость верного ранга», «дар молитвы», «сила поющего сердца», «жилище совести», «месторождение художественного искусства», «источник правосознания, истинного патриотизма и национализма», «главная основа здоровой государственности и великой культуры». В действительности, замечает И. А. Ильин, – «дух есть – все это сразу. Но это надо непременно испытать и увидеть самому: необходимо духовно прозреть». Слепой не может осмыслить учение о живописи. «Человек, не живущий духом и не созерцающий из него – отвергнет все эти описания, как “отвлеченные” ... В действительности же они ясны, точны, предметны и конкретно-жизненны. ... В них заложено цельное и стройное мирозерцание»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 51 – 52.

*Дух – идеальный ген социальности.* Отметим значение духовности на уровне общества. В понимании человека следует избавиться от того недоверия к духу, которое привнес упрощенный материализм в российское сознание. Дух в социальной системе есть *идеальное, всеобщее и самое концентрированное* выражение и *продолжение* человеческой социальности: он есть ее саморефлексия и самоопределение, ее самопроектирование и самоустремленность, ее самоусиление и «для-себя-бытие». Под идеальным здесь понимается то содержание, которое прекрасно развил Э. В. Ильенков. В лоне духа рождается все благое содержание. Дух есть идеальный «ген» нации, в котором в свернутой форме закодирована *социальность* и программа поведения народа. Эту генную функцию духа раскрыл И. А. Солоневич относительно русского и немецкого народов, которые в XX веке ставили себе те же цели и пытались их достичь с тем же упорством, с каким они это делали 800 лет назад, несмотря на качественное изменение производительных сил и производственных отношений<sup>1</sup>. Духовный кризис парализует сразу все сферы общества и является затяжным. Нужны десятилетия для его преодоления. Экономический кризис, напротив, поддается более быстрому разрешению. Духовный кризис – это кризис идентичности в обществе. Материализм, атеизм, либерализм, нигилизм – эти идеи, начиная с 1870-х годов, стремительно разъедали идентичность российского общества, что обернулось трагедией 1917 года.

Духовное единение людей предполагает наличие общих ценностей. Как в экономическом обмене необходимы единые выразители стоимости товаров (деньги), так и в общении и общественных отношениях необходимы единые выразители человеческой субъективности (ценности) с которыми люди себя идентифицируют как члены той или иной общности. Такие корневые ценности *согласуют души людей в самом главном*, получают религиозное освящение и предстают в общественном сознании как святыни. Без согласия в душах не будет согласия во

---

<sup>1</sup> Солоневич. И. Народная монархия. М., 1991. С. 115–201.

внешних делах. *На основе корневых ценностей происходит первичный социальный акт – взаимное признание, понимание и доверие; из этого акта следуют духовное единение и солидарность, верность и служение.* В. И. Ленин, встав у руля государства, вынужден был признать: государство сильно «сознательностью масс», и правопорядок зиждется на добровольной лояльности граждан. Добровольно принятые общие ценности есть основа *гражданского мира, социального согласия, устойчивости государства и хозяйства.* Корневые ценности направляют через социальные институты весь *нормативный социальный контроль, очерчивая границы дозволенного.* Такие ценности, образно выражаясь, так же направляют чувства, волю и мышление, как звезды на небе направляют путь мореплавателя. Без единых ценностей *меркнет правосознание, крошится государство, высыхают глубинные родники совместного творчества и национального единения.* Всерьез и надолго люди объединяются не внешними скрепами (экономикой, правопорядком, территорией), но духовными узами. «Самое глубокое единение людей возникает из их духовной однородности, из сходного душевно-духовного уклада, из сходной любви к единому и общему, из единой судьбы, связующей людей в жизни и смерти, из одинакового созерцания, из единого языка, из однородной веры и из совместной молитвы. Именно таково национальное единение людей»<sup>1</sup>. Отмеченные И. А. Ильиным существенные моменты составляют *духовный генотип* нации. Этот генотип включает в свое содержание корневые (основные) ценности, особенности их субъективного приятия народом (как веруют и любят, как переживают и грешат и т.д.) и то существенное из исторического опыта, которое народ пережил, понял и запечатлел в психологии и самосознании. Духовный генотип центрирует национальное самосознание и в оформленном виде выступает как религиозно-культурный архетип, содержащий абсолютные ценности; этот аспект нами был рассмотрен в отдельной работе<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. С. 323.

<sup>2</sup> Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина. Екатеринбург, С. 344 – 365.

*Разложение духовного гено типа так же обезображивает жизнь народа, как деструкция генной информации уродует живую клетку и организм. Вот почему столь актуален в современной России вопрос о синтезе традиций и инноваций. Духовный гено тип существует не вне нас, где-то в библиотеках и музеях; он – в наших душах, как в огнилицах, пламенеющих ценностями. Он – общее пламя, согревающее нас нравственно и эстетически, национально и религиозно.*

Если социальные «инновации» внедряются без учета духовного гено типа, то они отторгаются как нечто инородное из-за сшибки противоположных программ поведения – идущих от гено типа и от «инноваций». Возникает деструкция в той или иной сфере общества. Когда же сам гено тип, как целое, преобразуется не путем его органического развития, а насильной заменой чуждой ментальностью, тогда возникает всеобщая деструкция в масштабе всего общества – начинается религиозное, культурное, политическое и социальное противостояние, грозящее гражданской войной. Бьет час народной трагедии. Реформы в России осуществляются успешно и без потрясений при условии восстановления традиционных корневых ценностей, которые не альтернативны новаторству и модернизации. Важнейшей задачей философии, культурологии и других гуманитарно-социальных наук является как раз развитие и утверждение в общественном сознании таких ценностей, которые гармонично соединяют традиции отечественной культуры и процессы обновления России. Такой синтез есть творческий процесс, требующий живого предметного мышления, способного соединять противоположности на их общем основании.

**Дух – основа душевного здоровья.** Здоровье, по определению ЮНЕСКО, есть телесное, психическое и социальное благополучие. Такое благополучие основывается на гармонии меры целого с мерами частей. Болезнь вызывается нарушением гармонии, доминированием части над целым. Болезнь – это «эгоизм» части за счет целого. Так раковая клетка убивает организм, навязчивые психические состояния разрушают

целостность души, а верховенство прав человека над правами народа обессиливает народ и государство.

Душа как целое представлена сознанию в форме «Я». «Я» есть сверхчувственная сфера психики, самоустремленное чистое единство; в смене душевных состояний (радости, печали) оно сохраняет свою себетождественность; иначе человек не вышел бы из того или иного душевного состояния – смеха, плача и т.п. Такие состояния длятся во времени. «Я» воспринимает время со стороны, оно пребывает вне времени как чистый смысловой центр души. Благодаря себетождественности, сверхчувственному и вневременному бытию, «я» способно связывать в единство прошлое, настоящее и будущее, мыслить вечность, синтезировать качественно различные ощущения и переживания в единство, понимать устойчивое в изменчивом (законы). Способы, каким «я» синтезирует восприятия в понятия, есть логические категории. На их основе возникают суждения. Способность судить есть рассудок. «Я» через категории сообщает душе логическое единство. Душевное нездоровье несоматического характера имеет психические и аксиологические основания. В психологическом плане таким основанием является нарушение чистого единства «Я», эрозия апперцепции. В душе возникают многие центры-доминанты. Они выходят из-под контроля «Я»; возникает их самофокусировка в нечто самодостаточное. Размывание апперцепции ведет к временной потере рассудка – способности судить логически на основе категорий. Единство «Я» может нарушаться сильными эмоциональными потрясениями (аффектами). Но глубинным основанием душевного нездоровья является причина ценностного характера – утрата личностью самого дорогого, родного и священного. *Качество того, с чем личность себя идентифицирует и во что верит, определяет степень устойчивости «я» и душевного здоровья.*

Непосредственной опорой «я» выступают родные и дорогие люди, их фотографии, образы великих людей, малая и большая Родина, родная культура, историческая память, национальные символы (герб, флаг, гимн) и др.; образы божества; т.е. то, что воспринимается личностью как дорогое и сокровенное и с чем она

себя *идентифицирует*. А где сокровище наше, там и наше «сердце». Когда утрачивается родное и сокровенное, с чем личность себя отождествляла, тогда возникает опасность эрозии ценностного самосознания и угроза душевного нездоровья. При таком нездоровье психика по-прежнему может нормально обслуживать соматические процессы: но исчезли главные *ценности*, а значит смысл и цели жизни; поэтому потухла вера, иссякла воля, угасли интересы и внимание к чему-либо. В вопросе *самоидентификации* проявляется вся важность различий между *душевной и духовной стадиями психики*. На душевной стадии личность идентифицирует себя с ценностями и предметами внешнего опыта. Но то, что вне души, то проходит, его «ест тля и ржа». Материальное богатство, бытовой комфорт и карьеру можно потерять, проходит молодость и т.д. Отсюда мудрое библейское наставление: не сотвори себе кумира из творений без Творца, не возводи относительное в абсолютное.

Следовательно, вопрос о душевном здоровье существенно связан с тем, с чем личность идентифицирует свою «самость» и первосуть. Если она отождествляет свою самость не с внешним, а с внутренним, не с материальным, а с духовным, не с относительным, а с совершенным и абсолютным; если она, пройдя через горнило сомнений, укрепилась в актах духовного делания всем сердцем и помышлением в идеале объективно лучшем и объективно сущем, то она обрела все основания для душевного здоровья. Здесь мы подошли к аксиологии религиозной философии. Если душа человека есть образ и подобие совершенства Божия, то она причастна Его совершенству и обретает свою идентичность в *духовном абсолюте, совершенном по качеству*. В этом заключается непревзойденная ценностно укрепляющая и психотерапевтическая функция религии.

Душа есть посредник между телом и духом, она – «тонкое тело» духа и так же нуждается в окультуривании (улучшении), как внешнее тело человека и земельный участок в саду. Чтобы окультуривать душу, надо *выйти из поля ее тяготения, не растворяться в ее состояниях и укоренить ее в наддушевное, духовное содержание – в родное и сокровенное, в совершенное и*

*абсолютное*. Такое содержание есть *идеал* должного совершенства, достойный духовной сущности человека и гармонизирующий подсознание и сознание. Подсознание есть сфера инстинктивных влечений, «ночных сил» души. Сознание же – надприродное образование в виде социально важных общих значений. Социальные нормы обращены к сознанию и часто репрессивны к подсознанию. В душе возникают противоречия между психически-природным и социальным. Гармонизация возможна благодаря посреднику, который находится одновременно в подсознании и сознании. Таким посредником выступают воображение и любовь. Устремленные на совершенный идеал, они возвышают (сублимируют) природно-психическое до социального, натуру до культуры, инстинкт до идеала, расширяя сферу целесообразного действия инстинкта. Без идеала нет сублимации, а есть «профанация» – понижение ранга ценностей и разнуздание инстинкта. Идеал своим *совершенством через любовь и воображение* одухотворяет инстинкт и вовлекает могучие резервы подсознания в *культурное творчество*. Инстинкт же сообщает идеалу жизненную конкретность и действенность. В человеке сама природа соединила через позвоночник гениталии и мыслящую голову. Человек же сам призван соединить инстинкт с идеалом. «Дух и инстинкт – не *антагонисты*. Дух – это *высшая сущность инстинкта*, а инстинкт – это *элементарная, но органически целесообразная сила духа как такового*. Дух не должен беспомощно витать над мертвой пустыней; он призван к творческому деянию. Он должен вести, будить инстинкт»<sup>1</sup>. Воспитание призвано вознести юную душу до вершины идеала и тем самым гармонизировать подсознание. В современных условиях банализации всей жизни, включая эротику, гармонизация психики молодых людей является весьма актуальной задачей.

Дух царит там, «где появляется или переживается *совершенство*; или даже там, где хотя бы стремятся к совершенству». И. А. Ильин так передает созерцание благодаря оптике духа: «Этот свет совершенства, льющийся в жизнь природы

<sup>1</sup> Ильин И. А. Взгляд в даль, С. 414.



и человека, эта устремленность к совершенству придают смысл и природному существу, и человеческой жизни; и притом не просто смысл внешней, далекой цели, но и внутренней, реально осуществимой установки. Понявший это однажды может сказать: *мир имеет смысл, потому что ему светит совершенство*; и более того – мир имеет *бытие*, потому что в нем живет и правит *стремление к совершенству*. А там, где мы находим это, обретается дух; там, где переживаем это, приобщаемся к духу; там, где приемлем и усваиваем это, становимся духовными сами. Без духа мы – люди неистинного бытия, мы просто случайные, инертные «существователи»<sup>1</sup>.

Современное правосознание исходит из аксиомы: нормальный человек вменяемый, т. е. обладает свободой воли и поэтому несет личную ответственность за содеянное. Евангельская Весть вменяет человеку первооснову духа – совершенство: «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный». Предстоящий совершенству, писал И. А. Ильин, – «судит себя высшим доступным человеку критерием»<sup>2</sup>. Такое предстояние подымлет сначала «взор человека», потом его «сердце» и «волю»; оно вызывает «новые мысли», новое понимание «себя, других людей и всей вселенной»; душа его переживает «некое священное окрыление»; воля его научается выходить из всего «чисто личного, мелкого и пошлого», и «сосредоточивается на объективно-лучшем, на совершенном»; она находит в нем «жизненное задание для своего будущего»; так пробуждается и крепнет «живая совесть», ее призывы бесконечно расширяют горизонт человеческих возможностей, «утверждая в каждом из нас способность найти путь к совершенству и вступить на него, возвращаться на него после ошибок и падений и всегда созерцать ту даль, в которой это совершенство нас ожидает». Так в глубине души человека, продолжает И. А. Ильин, как бы строится «храм», в нем утверждается «алтарь» и «престол с неугасающим светильником». Не в том смысле, что этот храм доступен человеку извне, а в том смысле, что этот храм есть «его собственная обитель», престол этот есть его «собственная святыня», и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 410–411.

<sup>2</sup> Ильин И. А. О чувстве ответственности, С. 263.

светильник этот есть *«его собственное горение»*. И это пламя есть «его Главное», от которого он не может отказаться, которым он дорожит превыше всего, и которому он не может изменить. И чувствуя это удостоверенно, человек начинает постигать, что значит «читать самого себя» (А. С. Пушкин) и что такое «человеческое достоинство». Вот где скрывается «последний и безусловный корень *духовной ответственности*». Ответственность есть *«живое чувство предстояния и призванности»*, *«живая воля к совершенству»*. Реализация такой воли предстает как благое дело, как мастерство, как важный вклад в общее дело, вызывающий уважение со стороны других. Достоинство из его идеального состояния переводится в реальность как честь. Значение ответственности, продолжает И. А. Ильин в культурном творчестве является основополагающим. Без такой ответственности и родился «модернизм» в искусстве. Чего можно ждать от безответственного судьи, не требующего ни верного правосознания от себя самого, ни очевидности в изучении факта, ни прозрения в душе подсудимого, ни точного знания закона? Такой судья, не ведающий предстояния, создаст «режим произвола, коррупции и кумовства». Безответственный политик есть «интриган и карьерист, деятель столь же отвратительный морально, сколь пагубный в общественном отношении». Кто захочет лечиться у безответственного врача? Кто поручит своих детей безответственному воспитателю? Кто захочет принимать таинства от безответственного священника? Какой полководец выиграт сражение, командуя безответственными офицерами, ведущими в бой безответственных солдат? Практический смысл христианского покаяния и исповеди состоит именно в том, чтобы «оживить в душе человека чувство предстояния, энергию совести, веру в свое призвание, жажду духовной свободы и чувство ответственности»<sup>1</sup>. Мы видим, как из любви и воли к совершенству вырастают духовное делание, душевное здоровье и благое общее дело.

Воля к совершенству захватывает все существо человека, рождает благоговение и живое чувство ответственности перед

<sup>1</sup> Ильин И. А. О чувстве ответственности, С. 264–267.

совершенным, благодатно питая все духовные проявления: «и совестную культуру, и художественное творчество, и глубочайшие корни его правосознания, и его национальное самосознание и его патриотическое чувство, и его государственное строительство»<sup>1</sup>. Созревшая до волевого акта, любовь к совершенному, сообщает духу энергию творчества, и дух предстает как практическая сила: «как вдохновенный труд и напряженная борьба», «как самостояние и самообладание», «как самостроительство и самоуправление», как «характер». «Человеческий дух по самому существу есть самостоятельный творческий центр: центр любви и созерцания, совестная воля, субъект права, созерцающий художник, верующее сердце, Божий слуга. В этом состоит сама природа духовности, в этом – призвание и достоинство человека»<sup>2</sup>. И вот это автономный центр психики, в котором пульсирует дух совершенства, есть абсолютная основа душевного здоровья, которую не размоют ни внешние житейские бури, ни психические аффекты, ни современные сирены вседозволенности. Такой душе не грозит «многоцентрие», ибо она своей духовной вершиной незримо соединена с абсолютным центром всего сущего и всякой жизни.

**Воспитание духовности.** Воспитание духовности есть по существу развитие *ценностного мира человека*. Иерархию ценностей можно представить в виде пирамиды, в основании которой находятся ценности *единичные и относительные*, в зоне среднего сечения – ценности *особенные (групповые)*, а на вершине – ценности *всеобщие и абсолютные*. Душа с «усеченной пирамидой» – что «всадник без головы». Чем ближе к вершине, тем меньше произвола в выборе ценностей и тем выше степень их совершенства и всеобщности. Воспитание ценностного сознания предполагает решение двух основных задач. Первая из них – дать личности «лестницу» для восхождения на «вершину», вознести сознание от *ценностей единичных ко всеобщим*, погрузить его в совершенное содержание и *вызвать эмоциональное переживание совершенства путем использования эмоционально-побудительной*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксимы религиозного опыта, С. 58–59.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 59.

*наглядности, будь то метафоры, сравнения, емкие художественные образы и символы, деяния великих людей.*

Путь к «вершине» *индуктивный и описательный*; на нем понимание закрепляется духовными чувствами. Надо перекалить *внешнепредметную чувственность до утонченных, предельно легких фракций и растворить их в однородном чувстве совершенства*, вознести юную душу в «солнечные пространства» прекрасных значений, в мир образцов-эталонов.

Вторая задача – помочь личности спуститься с «вершины» к «основанию»; но так, чтобы сознание удерживало *«вершину» при усвоении частных ценностей*. Этот обратный путь *от всеобщего к особенному и единичному является теоретическим и дедуктивным*. В его рамках раскрываются ценностные основы культуры народа, бытия человека, семьи, коллектива, Родины, правосознания и государства, труда и собственности, профессии, индивидуальный опыт обретения ценностей.

В решении этих двух задач сознание личности восходит от чувственно многообразного к мысленному единству и к единству многообразного; или иначе: от единичного (Е) ко всеобщему (В) и к единству всеобщего и единичного в особенном (О), что можно выразить формулой  $E \rightarrow B \rightarrow O$ . В сознании возникает «вертикаль» ценностей, позволяющая личности утверждать себя не в пустяках и курьезах, а в делах *общеинтересных и значительных*. Определяющим, конечно, является то, что находится на «вершине» такой вертикали. Поскольку ценности избираются духовными чувствами, а отечественная культура имеет эмоционально-ценностную природу, то именно на основе *отечественной культуры* только и можно воспитать у учащихся те ценности, которые они примут *искренне* как нечто *родное*, как духовный факел в смене поколений.

Здесь мы подошли к важному пункту самой *практики* воспитания. Речь идет о *деятельном воспроизводстве самой духовной общности*. Человеческое содержание капитала после Маркса заново открыли специалисты по *культурной антропологии и этнологии*, исследуя образования социума в чистом виде на примере архаичных обществ, не знающих рыночных отношений.

Они ввели понятие *коллективного символического капитала* и доказали, что *собственно человеческие* связи образуют человеческий социум. Такой социум образуется на основе *духовной собственности людей*, – «тех ценностей, которые их объединяют без принуждения и которые они готовы сообща защищать»; коллективной памяти, деяний героев как образцов, а также габитуса как «способа согласования практик человека с заветами коллективной памяти, ставшими культурной нормой, одной стороны, и коллективными целями и проектами – с другой»<sup>1</sup>. А. С. Панарин весьма точно определил символический капитал как «социально мобилизованную духовность, выступающую как инструмент людского социального сплочения»<sup>2</sup>. Древние народы значительную часть времени уделяли культовому ритуалу, поклонению богам-покровителям: *таким символическим путем они воспроизводили свою коллективную идентичность и общность*. Люди деятельно воспроизводят не только материальные средства жизни, но и свое общение и свои общественные отношения, а значит и идеальные продукты общения – многообразные значения, составляющие содержание их сознания. Но самым важным является воспроизводство людьми своей *духовной общности*, «символического капитала». Студенческие формы общения – концерты, КВН, Дни первокурсника и многое другое – важны именно как воспроизводство духовной общности, своих *символов единения*, полноты своей жизни во всем богатстве человеческой субъективности – чувств, мыслей, солидарности, социокультурной идентичности. Это – идущая от древности форма духовного воспроизводства социальной общности, социализации личности. В отличие от светских культурных форм общения (концерты, театр и др.) в *литургии* творится самое духовно-глубинное, без чего меркнет вся культура, все благое содержание жизни – *это воспроизводство из поколения в поколение любви и воли к совершенству, самого духа совершенства в его сакральном и священном естестве*.

<sup>1</sup> Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003. С. 120–121.

<sup>2</sup> Панарин А. С. Цит. соч. С.119.

Изложенное понимание духовности позволяет сделать следующие выводы.

1. Дух есть рефлектированное, осознающее себя совершенство. Совершенная реальность креативно-антропологична. Творчество производно от совершенства. Вдохновение движет творчеством. Но *вдохновение* есть *благоговение и восторг от совершенства*. Творчество есть духовное парение человека в эфире объективно лучших, совершенных содержаний.

2. Совершенство есть то «осевое» содержание, к которому тяготеют в истории философии и религии различные толкования духа. Совершенное содержание есть основа духа и религии, культуры и воспитания; источник всех положительных качеств и ценностей человека; оно сообщает единство ценностному сознанию, является основой аксиологического синтеза (наряду с логическим синтезом), предохраняет личность от отрицательной социальности (антикультуры), служит иммунитетом души, основой душевного здоровья и духовной безопасности. Совершенная реальность позволяет *монистично*, из единого источника, изложить формы ценностного осознания – религию, нравственность, искусство, восстановить единую ценностную основу патриотизма, правосознания, социальной солидарности, человеческой общности народов.

3. Совершенство приемлемо как для образованного светского сознания, так и для сознания, религиозно ориентированного; совершенство достаточно определено, чтобы сообщить сознанию положительный ценностный вектор, и достаточно неопределенно, чтобы предохранить сознание от догматизма и формализма и дать личности простор для свободного творческого поиска в мире ценностей. Восстановление в философии и в теоретической педагогике методологической роли категории совершенства и проектирование на основе этой категории ценностного содержания образования, включая воспитание, является, на наш взгляд, перспективной стратегией.

4. Последний практический вывод из всего изложенного – предлагать студенческой молодежи в системе образования *только*

*лучшее* – лучшую литературу, лучшее общение и лучшие аудитории. Тогда молодые люди вкусят лучшее, усвоят его и *поймут преимущества объективно лучшего*. Так осуществится кадровый отбор лучших людей. *Россией должны править духовно лучшие*. Тогда осуществится тот прорыв от унижения к достоинству, от деградации к процветанию, который так необходим в современной России.

## § 2. Креативность духовного созерцания в культуре

Духу присуща *ценностная* доминанта. Ценности же избираются чувствами. Мышление обосновывает ценности. «Приоритет эмоционального начала в ценностном сознании», отмечает Ю. И. Мирошников, является «одним из важнейших принципов аксиологии»<sup>1</sup>. Этот принцип Ю. И. Мирошников убедительно обосновывает в цикле своих работ, как в историческом<sup>2</sup>, так и в актуальном аспектах<sup>3</sup>. «В постижении ценностей основополагающая роль принадлежит человеческим эмоциям»<sup>4</sup>. Наша задача – выяснить, конкретно, что такое сердце как духовный орган человека, и выявить креативность аксиологического синтеза сердца во всяком жизнетворчестве.

Сосредоточием чувств является сердце. Попытаемся понять сердце не только интуитивно, но и дискурсивно. Сердце, как важнейшая духовная инстанция, имело дозволение быть предметом размышления в классической философии – отечественной и зарубежной. «Обледенение» людей XX века в эмоциональном отношении достигло критической черты: само слово «сердце» было взято под подозрение и в философии, не говоря уже о «бессердечной» и «бездушной» психологии. Трудно

<sup>1</sup> Мирошников Ю. И. Ценностное сознание: принципы исследования // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 8. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 2003. С. 68.

<sup>2</sup> Мирошников Ю. И. История аксиологии: от Платона до Канта // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 10. Омск, 2003. С. 57.

<sup>3</sup> Мирошников Ю. И. Эмотивизм как философский принцип // Мировоззрение и культура: Сб. ст. Екатеринбург, 2002.

<sup>4</sup> Мирошников Ю. И. Аксиология как часть философского знания // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвузовский сборник научных трудов. Омск, 2004. С. 57.

представить человека, совсем лишенного сердечного отношения к близким, друзьям, к жизни; тем более представить литературу и поэзию без «сердца». Русская же философия написана при водительстве «сердца». Почему же в XXI веке стало некорректным употреблять слово «сердце» в философии? А. Ф. Лосев не скупился на слово «сердце» и в частности отмечал, что «односторонний материализм есть признак вырождающейся и духовно-обнищавшей культуры. Слепому не покажешь красок. ... Материализм и есть философия нигилизма. Начинает он с реализма, а кончает нигилизмом. И это называется философией действительности!»<sup>1</sup>. Можно говорить о сердечности в отношениях между людьми, но размышлять о том, что же такое сердце, значит навлечь на себя критику. Мы придерживаемся позиции, согласно которой отечественная культура не растеряла еще аксиологии сердца, без которой, невозможны ни культура, ни дух человека.

***Сердце в структуре психики и его аксиологический синтез.***

Психика, как она дана от рождения, есть природный материал. Это – *чувственная активность*. Все высшие психические функции и уровни (душа и дух) вырастают из этой материи, являются ее развитыми модификациями. Чувственная активность включает в себя противоположные моменты – *сенсорное и моторное, чувственное и деятельное*. Эти два параметра нераздельны, но и неслиянны. Они предполагают друг друга и в тоже время качественно отличны друг от друга. Ощущение, как и восприятие, невозможно без движения чувственного органа, а активность невозможна без сенсорного; ибо чувственность побуждает к действию.

В процессе развития чувственная активность поляризуется: сенсорное представлено на одном полюсе (внешнепредметная чувственность), моторное (активность, деятельность) на другом (рассудок). Однако нераздельность чувственной активности сохраняется: чувственность и рассудок соединены *воображением, которое соединяет противоположности*. Бессознательная сфера

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997. С.172–173.





благодаря однородности он сообщает *единство* всему логическому сознанию. Сердце же творит *аксиологической эмотивный синтез*, который по значению не менее важен, чем синтез логический. Ценности направляют самоопределение человека, выбор им жизненного пути; в них заложена *генетика социального поведения*. Духовное созерцание дарует *очевидность*. Чувственная достоверность – это вестник внешнего *бытия* реальности. *Духовная очевидность* проистекает из постижения внутренней *сущности* предмета, которая *порождается* активностью «я» как целостность смыслов в идеальном поле созерцания. Важнейшим является идеальное сотворение самого предметного содержания в его *чистой необходимости*. Поэтому очевидность есть «переживание самой истины» (Э. Гуссерль).

Во «внутреннем чувстве» (Кант) возникают не только временная последовательность действий, но и иная субъективная реальность – *ценностные виды модальности, рожденные от переживания значений, а не от действий*. Например, общее чувство красоты, добра, божества. Чистая апперцепция корнями уходит во внешнее действие. Однако помимо вертикали «внешнее действие – апперцепция», существует иная вертикаль: «потребность – однородное чувство совершенства». Чистая апперцепция – деятельный центр и всеобщий представитель всех схем действий в форме категорий, сердце – аксиологический центр и всеобщий представитель эмоций и ценностей. Как апперцепция связывает разнородные психические модальности (цвет, звук, запах и др.), так и сердце связывает воедино *эмоционально-ценностные модальности*. В сердце эмоции доведены до предельно легких фракций и обнажают свой общий субстрат – *однородное чувство совершенства*. Это чувство связывается или сливается в смысловом отношении с идеями и целями разума благодаря *духовному созерцанию*. Продуктивное воображение производит идеальный предмет, духовное созерцание *обозревает* идеальную реальность и тоже синтезирует согласно однородному чувству совершенства и целям разума. Ценности сердца направляют цели разума. Цели разума переводятся на «язык» сердца. *На втором уровне психики действуют смыслы как высшие идеальные образования*. И сердце,

и разум стремятся к *безусловному*: сердце – к идеалу, в конечном счете, к божеству; разум – к самодостаточному предельному началу, которое содержит в себе основание собственного бытия и является самообоснованным и самообусловленным. Оба вектора таких стремлений встречаются и объединяются в духовном созерцании, *в высшей инстанции умозрения и понимания*. Такое стремление сердца и разума объяснимо *деятельной* природой человека как субъекта своего жизненного процесса: субъект выходит за пределы внешней природы и собственной чувственности, укореняется сердцем и помышлением в предельном основании, чтобы, исходя из него, преобразовать существующую реальность согласно императивам *должного*.

Ведать о «сердце» можно исключительно путем самого акта переживания, в медитации переживаний открываются своеобразие «сердца», его мир. Не случайно, общепризнанным является авторитет святых, монахов, внимательно внимающих голосу сердца в актах духовного делания. Если Кант изложил априорные основы рассудка, то И. А. Ильин в своем классическом труде («Аксиомы религиозного опыта»), над которым он работал свыше тридцати лет и осмыслил все Святоотеческое Предание, поведал о жизни сердца, которое исходит из совершенства вообще, совершенства духовной божественной реальности в особенности.

О первенстве сердца как духовного органа писали Г. С. Сковорода, П. Д. Юркевич, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев<sup>1</sup> и др., не говоря уже о святоотеческом Предании. «Сам ты, – писал Г. С. Сковорода, – есть твое сердце», «истинный человек есть сердце в человеке»<sup>2</sup>. «Сердце есть, – отмечал П. Д. Юркевич, – сосредоточие душевной и духовной жизни человека, скрижаль, на которой написан естественный нравственный закон. Мир, как система явлений жизненных, полных красоты и знаменательности, существует и открывается первее всего для глубокого сердца и отсюда уже для понимающего мышления, лучшие философы и великие поэты сознавали, что сердце их было истинным местом рождения тех глубоких идей, которые они передали человечеству в

<sup>1</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994.

<sup>2</sup> Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 142.

своих творениях»<sup>1</sup>. «Русская идея, – подчеркивал И. А. Ильин, – есть идея *сердца*. Сердца, созерцающего *свободно и предметно*; и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности»<sup>2</sup>.

Мышление синтезирует явления со стороны *формы, отношений, структуры*; «сердце» синтезирует явления в аспекте их значимости для человека на основе *однородного чувства совершенства*. Аксиологический синтез проявляется в *нравственной, эстетической и религиозной* формах. За развитым нравственным чувством (совесть), эстетическим вкусом, религиозным настроем души скрывается их глубинная основа – *однородное чувство совершенства*. Это чувство есть корень религии, нравственности и эстетического отношения. «Религиозная вера горит именно тогда, когда она есть проявление *свободной любви к безусловному совершенству*»<sup>3</sup>. Если совершенство раскрывается верованию как *образ Божий*, то нравственной воле как *добро*, а эстетическому созерцанию как *красота, прекрасное*. Все положительные ценности и чувства есть многообразные выражения совершенства. Подобно тому как апперцепция есть основа единства логического сознания, так и *однородное чувство совершенства* есть основа аксиологического синтеза и единства всего ценностного сознания. В воспитании, ценностного сознания синтез сердца является базисным. Особенностью духовного акта русской культуры является *первенство аксиологического синтеза над логическим, сердца – над рассудком*. «Русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести»<sup>4</sup>. Односторонность сциентизма (абсолютизации науки) состоит в отвлечении от аксиологического синтеза «сердца», что характерно для современной технической цивилизации.

<sup>1</sup> Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Филос. произв. М., 1990. С. 69, 72, 82–83.

<sup>2</sup> Ильин И. А. О русской идее // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 2. Кн. 1. С. 420

<sup>3</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. Т. 1. С. 56.

<sup>4</sup> Ильин И. А. О русской идее, С. 329.

На каком же основании мы утверждаем о том, что аксиологический синтез сердца творится из единого источника – однородного чувства совершенства? На основании *коренных практических ценностных установок*, которые развернуто выражены в реальной жизни людей и которые давно обобщены в *истории философии и теологии* и представлены как единение истины, добра и красоты. Эта триада носит родовой, всечеловеческий, универсальный статус со времен античного самосознания; она не привязана к исторически изменчивым индивидуальным и социально-групповым установкам и составляет «потолок», к которому восходит, в итоге эмпирическое сознание индивида. В. И. Плотников отмечает четыре типа ценностных ориентаций – индивидуальной значимости, ближайшего окружения, самой широкой сферы межгрупповых отношений и «универсально значимых ориентиров, имеющих родовой смысл». Особенность четвертой группы ценностей, согласно данному автору, состоит в том, «что все они являются идеализированным продуктом длительного исторического опыта и интегральным результатом обобщения всей сферы человеческих желаний». К таким родовым, инвариантным ценностям В. И. Плотников относит истину, добро и красоту, добавляя к ним веру и справедливость<sup>1</sup>. Это добавление, на наш взгляд, излишне, так как произведено по уже иным основаниям: справедливость есть модификация добра, а вера есть духовная сила. Истину добро и красоту В. И. Плотников оценивает как «высшие ценности», которые выполняют «эталонную функцию»<sup>2</sup>. Э. В. Ильенков понимал целостного человека в аспекте единства этих измерений, которые выражаются в разуме, нравственности и искусстве. «Есть это человеческое отношение человека к другому человеку и к природе, – писал он, – есть и истина, и красота, и добро. Поэтому-то гармоническое соединение истины, добра и красоты – это критерий зрелости подлинно человеческих отношений. И отбрасывать этот критерий нельзя, не утрачивая возможности определить, что в сегодняшнем

<sup>1</sup> Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. 2 изд. Екатеринбург, 2002. С. 372–373.

<sup>2</sup> Плотников В. И. Цит. соч. С. 373.

человеке успело стать человеческим, а что находится еще на звериной стадии, на уровне стадного животного»<sup>1</sup>. Эти «основные» категории человеческого существования – «лишь разные *формы выражения самосознания* человека». Истина отражается в зеркале искусства «прекрасным», а в зеркале нравственности – «добрым». «Зеркала подинной науки, подлинного искусства и подлинной нравственности, отшлифованные тысячелетним трудом людей, по праву носивших имя человека, не лгут»<sup>2</sup>. Рассогласование между наукой, нравственностью и искусством – симптом ненормальности в «сфере общественных отношений человека к человеку». Нужно, продолжает там же Ильенков, отточить критерии подлинной красоты, подлинной научности и подлинной нравственности, чтобы постичь ненормальность ясно и остро и не смазывать эти критерии рассуждениями об «относительности красоты», об «условности научности» и «релятивности нравственных критериев». Никакие модернизации – «перестройка», «технотронное общество», «постиндустриализм» и «глобализм» – не отменяют абсолютность этой триады ценностей. Универсально-родовой характер этих ценностей отмечает Б. Л. Губман, полагая залогом спасения современного человечества универсальные ценности культуры с ее вечными ликами Истины, Добра и Красоты<sup>3</sup>. То же у И. Я Лойфмана: «Смысл подлинного человеческого бытия», утверждал он, «оформляется как Истина, Добро и Красота». Только на этом пути, заключает Лойфман, философия «становится мудростью»<sup>4</sup>. Универсальность этой триады признавали классики русской философии, например В. С. Соловьев, Н. О. Лосский. Проблемы не в том, признать высший статус этой триады или не признавать, но в том, чтобы умело реализовать их направляющую «эталонную функцию» в житнетворчестве людей. Ибо соблазнов слишком много со стороны чувственно-телесного и иных аспектов

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 311.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Цит. соч. С. 312.

<sup>3</sup> Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997. С.24.

<sup>4</sup> Лойфман И. Я. Мировоззренческие штудии: Избранные работы. Екатеринбург, 2002. С. 41.

человеческой жизни. Что же является реальным основанием данной триады?

Феномен бытия человека, пишет Ю. И. Мирошников, не может быть понят «вне трех духовных сил человека – разума, эмоций и воли. Эти три сущностные силы или способности души впервые утвердил в качестве принципа своей философии И. Кант»<sup>1</sup>. Исходя из философской традиции, Л. Фейербах утверждал, что сущность человека заключается в его разуме, воле и сердце<sup>2</sup>. Культурно-антропологическим «базисом» триады (истина, добро, красота) является, по всей вероятности, разум, воля и чувство. Единство же истины, добра и красоты следует из единства трех «сущностных сил». Эти силы есть *модификации одной и той же человеческой субъективности*, применяемой к различным предметным областям и с различными целями. С субъективностью произошло то же, что и с *ауторитмией* – генетически исходной и однородной формой «произвольной активности» живых тел. Замыкание такой активности на различные факторы внешней среды специализировало однородную активность в систему устойчивых динамических реакций – рефлексов. Так же происходит и с целостной субъективностью человека под давлением разделения труда – ее дробление на мнимосамостоятельные силы. Мышление исследуют одни специалисты, волю – другие и т.п.

Возникает основной вопрос, что означает «единство» истины, добра и красоты? Ведь «единство» должно быть *реальным*, в виде определенного *субстрата, некоего образования*, а не просто словом, соединяющим три значения трех слов – «истина», «добро», «красота». Таким «странным» образованием и является, на наш взгляд, синтез «внутреннего чувства» (И. Кант), но синтез не «фигурный», выражаясь языком Канта, а *эмотивный* (от слова «эмоция»). Такой синтез возникает от переживания *значений*, а не от последовательности действий, *Эмотивный синтез эмерджентный*. Например, смешение синего и желтого цветов рождает зеленый цвет. Какой цвет возникнет от такого смешения, это предвидеть невозможно. Синтез сердца рождает чувства,

<sup>1</sup> Мирошников Ю. И. Эмотивизм как философский принцип, С. 65.

<sup>2</sup> Фейербах Л. Избр. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 2. С. 32.

которые тоже трудно предсказать до их возникновения. Поскольку чувства возникают от переживания значений, то они – *понимающие*, разумные чувства. В Библии сердце толкуется как *разумный орган*, как *лоно духа*, как *орган высшего познания высшей реальности* – Бога: «Размыслите в сердцах ваших» [Пс. 4, 5]; «Для чего вы мыслите худое в сердцах ваших?» [Мф. 9, 4]; «Даруй же рабу Твоему сердце разумное» [3 Цар. 3, 9]; «Мудрость почиет в сердце разумного» [Притч. 14, 33]; «Бог послал в сердца ваши Духа» [Галл. 4, 6]; «Вложу законы Мои в сердца их» [Евр.10, 16]; «Если ...будешь сердцем твоим веровать» [Рим. 10, 9]; «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» [Втор. 6, 5]; «Господа Бога святите в сердцах ваших» [1 Пет. 3, 15]. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий), ученый, хирург, лауреат Сталинской премии полагал, что сердце есть «второй орган восприятия, познания, мысли», «орган чувств вообще, и в особенности – высших чувств»<sup>1</sup>.

Библия содержит религиозно-напряженный поиск ответа на вопрос не о том, как устроен Мир, а как людям должно жить в нем. В Библии решаются самые важные вопросы жизни в смысловом поле «Бог – любящее сердце». Почему именно сердце? Вероятно потому, что оно только и может направить человека к верному ответу на вопрос «зачем?», «во имя чего?». Ибо логика мысли инструментальна и способна решать вопросы иного порядка: «как?», «почему?». Если богопознание доступно лишь любящему сердцу, а Бог есть «абсолютное Совершенство» (Н. О. Лосский), то совершенство воспринимается *именно сердцем*, «чистым сердцем». Божественное совершенство есть то зеркало, которое выражает фундаментальный факт – *тайну синтеза сердца на основе однородного чувства совершенства*. Поясним нашу мысль. Если я воспринимаю многоцветье красок на летнем лугу, то такое многоцветье находится в поле моего восприятия и представляет мне, как в зеркале, богатство моей человеческой чувственности. Если предмет восприятия представляет мне реальность моей чувственности, то моя чувственность выражает идеальность предмета. Но здесь речь идет о внешних чувствах, возникающих от

<sup>1</sup> Лука, святитель (Войно-Ясенецкий). Наука и религия: Дух, душа и тело. Ростов – на – Дону, 2001. С.175, 185.



материального контакта с предметом. Сердце же есть сосредоточие «высших», духовных, понимающих чувств. Но и применительно к таким чувствам отмеченное соотношение имеет силу.

И все-таки остается вопрос, но уже не аксиологического, а онтологического порядка, почему именно к сердцу апеллирует Библия? Дело в том, что чувство, внешнее или духовное, имеет *иной онтологический* статус бытия, чем понятия мышления. Одному понятию я могу противопоставить другое понятие, причем, без особых переживаний. Ибо понятия есть формы внешних тел, но без *материи*, они – мои пленники, существующие вне своего прежнего имманентного природного субстрата; формула воды  $H_2O$  не замерзает и не кипит. Другое дело чувство, оно есть имманентная реальность, не пересаженная на нейтральный для нее материал, как понятие (форма вещи вне вещи). В чувстве объективное и субъективное сняты в особой, тем не менее, естественной бытийной *реальности*. Если Павел любит, то он не в силах произвольно менять это чувство на презрение. В своем чувстве любви Павел *существует реально*. Понимающие чувства отличаются от понимающей мысли *онтологической модальностью* – они утверждают, стремятся, требуют желаемого и должного; т. е. *побуждают*, а не только «отражают». Вот почему «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» и «Вложу законы Мои в сердца их».

Получается, что сама имманентная бытийная реальность («сердце») мыслит и понимает; причем, способна это делать, исходя из совершенства. Этим объяснимы пластичность, целостность, художественность сердечного созерцания, в котором *материя и форма* не отделены как в логическом мышлении. Но подобное присуще и бессознательной природе, в каждой целостности которой материя (субстрат) и форма имманентны друг другу. Природа творит *цело–сообразно*: части цветка или живого тела функционируют согласно мере целого. Отсюда – пластика природных форм. Согласованность же мер частей и целого осуществляется потому, что формообразование частей следует из их *субстрата*: свойства вещей *спонтанно* находят соответствующие себе формы совместного единства! В сердечном

созерцании субстрат и форма тоже имманентны друг другу, поэтому порождения такого созерцания «органичны», *цело-сообразны*, схватывают целое и мудры. Форма ищется *самим бытийным субстратом* (чувством)! В этом, на наш взгляд, и заключается надежность сердечного разума. Злые же помыслы сердца порождаются «эгоизмом», «гордыней», игнорированием целого – единения людей, человеческой общности.

Библейские пророки и апостолы утверждали великие духовные истины для новой жизни, а не отвлеченные умствования, платили за них своими жизнями; они апеллировали к сердцу потому, что практика жизни подтверждала особый онтологический и аксиологический статус сердца.

Размышляя о судьбе человеческого рода, В. И. Плотников отмечает: «Центральной проблемой здесь считается иерархия ценностей». Однако, по мысли автора, «нет объективного критерия совершенства ценностей» ни на индивидуальном, ни на групповом, ни на общечеловеческом уровнях. «Налицо факт: в XX веке ценностный мир утратил свою проективную функцию для человечества в целом»<sup>1</sup>. Мы полагаем, такая утрата постигает те «локусы» мира, в которых души людей подверглись десакрализации, безбожию на основе стандартов буржуазной социальности. Мир христианский, исламский, верный «религиозным святыням», равно как и тот, где сохраняются нравственно-культурные традиции отечественных святынь (традиционные общества), вполне сохраняет «проективную функцию» ценностей. Согласно В. И. Плотникову, нет единого критерия вершинных ценностей, ибо они историчны, региональны, таят в себе разнородные предпочтения и интересы; и в практическом плане «ни одна из заповедей-ценностей («Не убий», «Не укради» и др.) не способны подтвердить свой высокий, всечеловеческий статус в жизненных ситуациях, вызывая у одних иронию, у других – циничное неприятие, у третьих – чувство осознания смыслового тупика, в который зашла вся человеческая

<sup>1</sup> Плотников В. И. Цит. соч. С. 394.

жизнь»<sup>1</sup>. Но одно дело личные, групповые и иные предпочтения, а другое дело *объективно-лучшие* содержания по отношению к личности, Отечеству и человечеству; такие содержания, которые проектируют целостность и расцвет рода человеческого. Религия как раз и сакрализует такие ценности, окормляет ими души, воспитывает. Бог как полнота совершенств есть абсолютный исток «эталонных» ценностей. Земная правда заключается в том, что «Совершенство» как раз и выражает *направленность на расцвет и рода человеческого, и Отечества, и каждого человека*. По этому пути и надо идти, веруя в *благодатные преимущества* объективно-лучших содержаний. Разум, заметил К. Маркс, был в истории всегда, но не всегда в разумной форме. Так и с «заповедями». Они повелевают вершить должное. А область самого должного, по мере духовного возрастания, расширяется и углубляется. Обновляются и формы соблазнов – телесно-чувственные, властные и др. Смута в мире ценностей, реалистично описанная В. И. Плотниковым, порождена отказом от верховенства нравственных императивов в области практической жизни (экономике, политике, культуре). А нравственные императивы первичны и в антропогенетическом отношении, и в актуальном. Там, где земная жизнь людей складывалась более-менее сносно, подчеркивает Ю. М. Бородай, она строилась «не на умозрительных домыслах и расчетах, но на *святынях*, то есть на нравственных императивах, ”предрассудках”, если угодно, своеобразных у каждого из народов, что и делает их неповторимыми *соборными личностями*, общественными индивидуальностями. Человеческий мир многоцветен и интересен именно потому, что основу культуры каждого из народов составляют свои *культовые* святыни, не подлежащие никакому логическому обоснованию и не переводимые адекватно на язык культуры иной»<sup>2</sup>. В сердце и хранит народ «культовые святыни». Так оно надежнее и сохраннее, как об этом свидетельствует вся записанная история. «Идеал не может помещаться в “голове”, он всегда в “сердце”»<sup>3</sup>. Построения же одного ума скоротечны.

<sup>1</sup> Плотников В. И. Цит. соч. С. 395.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 380–381.

<sup>3</sup> Мареев С. Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. М., 1997. С. 98.

Итак, совершенство есть предельно-верховная ценностная основа эмотивного синтеза сердца. Нам, людям совершенство как реальность доступна в качестве объективно лучшего содержания, гармонично соединяющего истинное, доброе и прекрасное. Синтез на основе однородного чувства совершенства есть синтез целостный, интегральный, а потому и наиболее продуктивный в познании и в реальной жизни.

***Сердце как духовный орган человека.*** Сердце – сосредоточие понимающих чувств! В этом – его своеобразие и тайна. Самым жизнотворческим чувством является любовь. Коснуться тайны сердца, значит обратиться к любви. Где она начинается, отмечал И. А. Ильин, там кончается безразличие, вялость, экстенсивность: человек сосредоточивается на одном – любимом содержании: оно становится центром души, главнейшим ее предметом, а сопричастность ему есть радость и счастье (со-частье, сопричастие, причастие самому важному). Любовь «*вживается* в любимый предмет вплоть до *художественного отождествления* с ним», повышает силу восприятия настолько, что «проницательность» по отношению к любимому предмету доходит до «ясновидения»<sup>1</sup>. Иногда эта сила переносится на других людей и даже на весь мир, как у гениальных художников. И. А. Ильин различает «любовь инстинкта» (душевную любовь) и «духовную любовь». Они могут соединяться в одно целое. Формула первой такова: «этот предмет мне нравится, значит ему должно быть присуще всякое совершенство». Нередко за такой идеализацией следует разочарование. Духовная любовь тяготеет к *объективно лучшему* – к «*качеству, достоинству, совершенству*»; к «*божественному совершенству* во всех явлениях»; она – «*вкус к совершенству*»<sup>2</sup>.

Логика Ильина такова: подобное познается подобным, совершенное содержание – совершенным чувством, любовью. Любовь – это «ворота», через которые в нашу душу входит совершенное содержание, составляющее *пространство духа*. Этим содержанием любовь направляет мышление к объективной истине, волю к сотворению добра, созерцание к обретению красоты и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Путь духовного обновления. М., 2003. С. 50–51.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 56–57.

художественности в целом, а веру к *божественному*. Вот почему духовная любовь – первый и глубочайший источник духовного опыта. Понимание сердцем целостное, оно прозревает за реальностью (природной, экономической, социальной, политической и др.) ее нравственно-эстетически-религиозную значимость, соединяет в единый смысл многообразные значения событий и дает им *интегральную, креативно-антропологическую оценку*, недоступную для рассудка. Сердцу ведомо чувство родного. Родное объективируется в *благое содержание* – как любимый человек, семья, соборное «мы», отеческое наследие, родной язык и родная культура, Родина, Отец Небесный, творческая жизнь. Это – чувство Дома, а не чужбины; это – «животворящая святыня», основа «самостоянья человека», «залог величия его»; без родного «наш тесный мир – пустыня», «душа – алтарь без божества» (А. С. Пушкин). Из чувства родного вырастают *преемственность поколений, национально-культурная идентичность, духовное единение* народа. Кризис технической цивилизации заключается в угасании любви и воли к совершенству, чувства родного и Родины, в формальной образованности, ориентированной на технику жизни, в верховенстве рационально-волевого начала над духовно-ценностным. Культуротворящий акт современности исходит из первого уровня психики и создает бессердечную культуру, тяготеющую к пошлости без святынь.

#### ***Креативность сердца и кризис бессердечной культуры.***

Такая культура есть техногенная цивилизация, устремленная на обустройство *внешней* жизни. Поэтому в ней главными являются техника, бизнес с его товарно-денежной связью, все регламентирующее право и наука, разрабатывающая технологии. Культуро-творящий акт современности, писал Ильин, покоится на «чувственных восприятиях» под контролем «мышления»; отсюда возникает *естествознание и техника*. То, что добывается этими способностями, передается затем *инстинкту и воле*. При этом *воображение*, хотя и используется, но остается под подозрением под именем «фантазии» и подвергается строгому контролю *мысли и машины*. Чувства же вообще устраняются из серьезной, научно признанной и деловой культуры; ему отводится роль в частной

жизни. Так создается современная бессердечная, бездуховная культура, тяготеющая к *пошлости без святынь*.

*Без сердца мышление* остается безразличным, релятивистским, карьеристским, льстивым и продажным; ему все равно, за что браться, что доказывать и пропагандировать; лишенное интуиции, вчувствования в предмет, оно сугубо аналитично, все разлагает и подкапывает, оперирует пустыми конструкциями. «Отсюда – формализм и схоластика науки, формальная юриспруденция, разлагающая психотерапия, бессодержательная эстетика, аналитическое естествознание, парадоксальная математика, абсолютно мертвая филология, пустая и безжизненная философия»<sup>1</sup>. Отсюда и бессердечная диалектика, для которой «нет ничего святого».

*Бессердечная воля*, лишенная любви, становится безжалостной и жадной до успеха; она стремится к власти, к обладанию, для нее все средства хороши; она творит тоталитарные государства, антисоциальный капитализм, империалистические войны и является достоянием всех карьеристов и тиранов. Воля не имеет верного *критерия выбора*. Она есть сила концентрации, лишенная *очевидности*. Самые отвратительные и преступные организации в истории строились и держались силою воли<sup>2</sup>.

*Воображение без любви*, сколь бы живописно оно не изливалось, есть, в конечном счете «безответственная игра и жеманство», «изобретательный произвол» без художественного совершенства. Духовно слепое, оно породило декадентский модернизм<sup>3</sup>. На этом пути слагается искусство мнимое, «часто ничтожное и пошлое»: «это пестрые, безвкусные, праздные обрывки»; «это больные выкрики», «вспышки духовного безволия, немощи и распущенности», обломки безобразных замыслов, неестественные выверты, противоестественные химеры. «И над всем этим царит какая-то чувственная возбужденность, нервная развинченность и духовная пустота, – три свойства, все вместе определяющие атмосферу *современного «модернизма»* в

<sup>1</sup> Ильин И. А. Взгляд в даль, С. 396.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3, М., 1994. С. 540.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 396–397.

искусстве»<sup>1</sup>. Искусство модернистов «бредит на языке больных страстей и бесцензурно выбрасывает сырой материал бессознательного». Современное искусство перестало служить священному, стало забавою, созданной для возбуждения и раздражения, не то развратною потехою, не то беспринципным промыслом. Оно творится в атмосфере *художественной бессовестности*: здесь все позволено<sup>2</sup>. «И невольно возникает вопрос: искусство это или больной бред? Художественное творчество или духовное разложение? Культура или гниение?» Культура Запада, замечает И. А. Ильин (он там жил 32 года), как бы построена *изо льда и камня*. Люди выступают по отношению друг к другу «запертыми сундуками»; современный человек «*стыдится своей доброты и не стыдится своей злобы*»<sup>3</sup>.

Вся современная культура, отмечает он, сорвалась на том, что не сумела сочетать основы духа – свободу, любовь и предметность. «Она захотела быть культурой *свободы* и была права в этом; но она не сумела стать культурой *сердца* и культурой *предметности*». *Бессердечная свобода* стала «свободой эгоизма и своекорыстия, свободой социальной эксплуатации, а это повело к классовой борьбе, к гражданским войнам и революциям». А беспредметная свобода стала свободой «беспринципности, разнуздания, безверия, “модернизма” (во всех его видах) и безбожия». Осуществить социальную свободу могут «только люди *с сердцем и с предметною волею*, ибо справедливость есть дело *живой любви и живого совестного созерцания, т.е. – предметно построенной и устроенной души*». Наивно воображать, продолжает И. А. Ильин, будто достаточно последовательной доктрины и последовательного рассудка для того, чтобы справедливость была найдена и водворена. Ибо рассудок без любви и без совести, есть «разновидность человеческой глупости и черствости, а глупая черствость никогда еще не делала людей счастливыми». Свобода, любовь и предметность обуславливают друг друга. «Если

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Кн. 1. М., 1996. С. 65–66.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 67–68.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Взгляд в даль, С. 395.

бессердечная свобода ведет к несправедливости и эксплуатации, то беспредметная свобода ведет к духовному разложению и социальной анархии»<sup>1</sup>. Спасение не в отмене свободы, а в ее сердечном наполнении и предметном осуществлении<sup>2</sup>.

Вывод один. Кризис культуры проистекает из *неверного культуротворящего акта*. Этот акт исходил из *первого* этажа психики, из чувственности, эксперимента, научного мышления, прагматичной воли. Все остальное – сантименты. Надо перестроить *саму его структуру*, руководствуясь «вторым этажом» и внести обновленный культуро-творящий акт не только в искусство, науку, религию, но и в образование, хозяйство, социальные отношения, государственное строительство. Надо «растопить свою внутреннюю льдину и расплавить свою душевную черствость»<sup>3</sup>. Ибо верный жизненный выбор – дело духовной любви. Кто ничего не любит и ничему не служит, тот бесплоден. Только любовь может ответить человеку на важнейшие вопросы его жизни: чем стоит жить? Чему стоит служить? С чем бороться? Что отстаивать? «*Все остальные душевные и телесные силы человека суть “верные и способные слуги духовной любви”*»<sup>4</sup>; (курсив наш – С. Г.). Без сердца, без развитых духовных чувств, которые атрофируются в условиях современной техногенной цивилизации, исчезнут пророки и праведники, вожди и герои. Останутся или гедонисты-аутисты, или логически вышколенный научно-технический персонал, окончательно зашибленный одной технико-экономической рациональностью.

***Предметность сердечного созерцания.*** Духовную предметность всем этим способностям (восприятию, воображению, мышлению, вере и др.) сообщает сердце – «*сила духовной любви*». Так слагаются *высшие духовные органы* человека. Любовь превращает воображение в *предметное* видение, в сердечное созерцание, из этого вырастает религиозная вера.

<sup>1</sup> Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1993. С. 179–180.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 181.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 183.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности, С. 540–541.



Любовь наполняет мысль живым содержанием и дает ему силу предметной *очевидности*. Любовь превращает волю в могучий *орган совести*. Любовь очищает и освящает инстинкт и отверзает его *духовное* око, соединяет инстинкт с идеалом. Любовь углубляет и облагораживает чувственные восприятия, она придает им *художественный* смысл и заставляет их служить искусству<sup>1</sup>. Для мышления же, особенно теоретического, *предметность и очевидность* суть необходимые предпосылки *конкретности*. Метод восхождения от абстрактного к конкретному в значительной мере стал достоянием лишь «методологии», а не работающим способом предметного исследования потому, что мышление стало пониматься как оперирование понятиями. Тогда как реальное мышление всегда осуществляется как *мыслящее духовное созерцание* сути дела. Такое созерцание возможно тогда, когда субъект не безразличен к предмету познания, благодаря такому созерцанию субъект интуитивно вживается и перевоплощается в предмет и потому способен мыслить о предмете языком предмета.

Сердечное созерцание образуется приблизительно так. Духовная любовь овладевает воображением, наполняет его своей силой и указывает ему *достойный* предмет. В человеке образуется орган творчества, познания и жизни, окрыляющий его. Человек *предметно вчувствуется* и сочетает *объективизм предметной культуры* со всею силою *лично субъективного самовложения*. От этого его творческий акт получает новое направление и новую силу. Если к этому присоединяется художественное дарование, то он приобретает способность особой мощи: «восприятие может дойти до *художественного отождествления с сущностью вещей и человека*», «до своеобразного *ясновидения*»<sup>2</sup>. Созерцающее вчувствование может постепенно овладевать всеми способностями человека: инстинктом, волею, мыслью и другими силами духа. Тогда душа станет лепким воском, будет повиноваться каждому предмету. От этого у гениальных художников накапливается сокровище из разнообразнейших образов мира, и может показаться, что этот художник обладает каким-то «всеведением». Это изумляет

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 541.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 541–542.

нас у А. С. Пушкина, у Ф. М. Достоевского, у Леонардо да Винчи и у У. Шекспира: «кажется, что этому художнику открыто *все*, что *все* он знает, все видит»; что дух его древен, как мир, ясен, как зеркало, и мудр некоей божественной мудростью; что именно поэтому он «всегда творчески юн и нов, оригинален и неисчерпаем»<sup>1</sup>.

И. А. Ильин конкретизирует сердечное созерцание. Оно – вчувствование «*в самую сущность вещей*»; сосредоточенное вживание, движимое духовной любовью к «любимому духовному предмету», «*тотальное вживание в любое жизненное содержание*» и культурно-творческое его претворение<sup>2</sup>. Дар созерцания предполагает *повышенную впечатлительность духа*: способность восторгаться «всяким совершенством и страдать от всяческого несовершенства». Это есть некая «обостренная отзывчивость на все подлинно значительное и священное как в вещах, так и в людях». Созерцающий не задерживается на поверхности явлений, но видит эту поверхность с тем большей остротой и точностью, чем глубже он проникает в их сокровенную сущность<sup>3</sup>.

«Сердечное созерцание, – заключает И.А.Ильин, – сообщает культурному акту предметность, пронизательную глубину, духовную значительность и творческую силу»<sup>4</sup>. Именно предметность, из которой следуют пронизательность, глубина мысли, духовная значительность и творческая мощь. Предметность – это пропуск в подлинную науку, этику и эстетику, во всякое творчество, будь то политика или право, управление или воспитание. Потеря предметности – путь к угасанию мысли, духа, всей культуры, примером чему является постмодернизм, превративший язык в самодостаточную реальность, а философию – в произвольную игру со словами «по ту сторону» всяких ценностей. Например, Ж. Делез пишет: «Естественным продолжением оральности является каннибализм и анальность. В

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 542.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 543.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Талант и творческое созерцание. Посвящается молодым русским поэтам. // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 350.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности, С. 544.

последнем случае частичные объекты – это экскременты, пучащие тело матери так же, как и ребенка. Частицы одного всегда преследуют другое, и в этой отвратительной смеси, составляющей Стрдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый – всегда одно и то же. В этой системе рот-анус, пища-экскременты тела проваливаются сами и сталкивают другие тела в некую всеобщую выгребную яму. Мы называем этот мир интроецированных и проецированных, пищеварительных и экскрементальных частичных внутренних объектов миром *симулякров*»<sup>1</sup>. С. Н. Мареев квалифицировал метафизику постмодернистов как метафизику тела, «анально-оральных выделений, кожи, гениталий и шизофрении». Это своего рода нарочитый изыск, «что-то вроде редкой породы собачек или однополой любви»<sup>2</sup>.

В познании сердечное созерцание может возвыситься до «интеллектуального видения» (Платон, И. Г. Фихте, Шеллинг, Гегель, И. А. Ильин, Н. О. Лосский), и тем самым даровать мышлению *конкретное понимание скрытых отношений*, система которых составляет собой *сущность* предмета. Не случайно, именно Гегель, выпускник теологического института, дал впервые в истории философии теорию конкретного предметного мышления, без которого невозможна продуктивная наука. В этике и политике, в целепонимании и действии сердечное созерцание может открыть человеку *предвидение* событий благодаря вчувствованию в мотивы поведения людей и умению созерцать реальные социальные эквиваленты понятий и концепций. «В сфере права и правоведения оно пробудит в человеке живую интуицию правосознания и сообщит ему такое предметное правовое видение (свобода, справедливость, братское единение), о котором современная юриспруденция забыла и думать»<sup>3</sup>. Что касается художественного творчества, замечает И. А. Ильин, то его настоящий источник живет «именно в сердечном созерцании. Воображающее

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 224

<sup>2</sup> Мареев С. Н., Мареева Е. В., Арсланов В. Г. Философия XX века: Истоки и итоги: Учеб. пособие. М., 2001. С. 456–457.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 544.

вчувствование есть именно тот подход к миру, который открывает человеку все двери и все богатства вселенной; нет ничего такого, что могло бы заменить художнику луч созерцающего сердца, – ни в замысле, ни в вынашивании, ни в формировании, ни при завершающей отделке». Сердечное созерцание приведет «к символически-художественному видению»: в искусстве травинки поют хоралы, лес ведаёт тайны человеческого сердца, а душа парит орлом; здесь горные вершины спят, цветок влюблен безнадежною страстью, а человеческая душа не менее моря таит в себе обломки сокрушившихся кораблей. В жизни есть такие реальности, которые «открываются и обогащают дух *только через сердечное созерцание*»; это те предметы, которые определяют «смысл жизни». В конце концов, обобщает И. А. Ильин, – «сердечное созерцание составляет подлинную сущность всякого творческого отношения человека к человеку: без него нет ни истинной дружбы, ни истинного брака и семьи, но лишь бледные и обманчивые тени живого общения»<sup>1</sup>.

Итак, сердечное созерцание исходит *из любящего и поющего сердца* и поэтому оно – *любящее созерцание, а значит и творческое, и художественное*. Оно *прозревает объективно лучшие измерения предмета*, вживается в них, живет предметом, созерцает его и говорит *из предмета и о предмете*. Все лично-субъективное выносится за скобки. Любовь увеличивает «радиус своего действия» (Л. Зонди), расширяется диапазон предметного творческого созерцания, растет эвристический потенциал и ученого и художника и политика, каждого, кто вовлечен в подлинную предметность. Когда мы понимаем одним мышлением, то мы строим активностью своего «Я» форму, структуру предмета. Понять – значит построить. Это – *логическое* понимание. Понимание, исходящее из сердца, иное – *ценностно-образно-эмоционально-побудительное!* Оно богаче содержанием, многограннее, прозревая за вуалью внешней реальности скрытые гармонии и совершенные отношения. В гуманитарных и социальных науках понимание тогда является целостным, когда

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 544 – 545.

оно включает в себя не только понимание *объективных* обстоятельств, но и субъективно-человеческую *значимость* обстоятельств, т.е. соединяет *объективно-предметный* и *субъективно-ценностный* аспекты. Особенно такая полнота понимания важна в образовании. С позиций первого уровня психики невозможно понять духовные состояния и смыслы. Так, психология большевизма, воинствующего рассудка без сердца, натолкнулась на глухое непонимание всей сердечной России. Ильин в силу креативности сердечного созерцания часто отождествляет его с созерцанием «творческим», «духовным».

Творческую продуктивность духовного созерцания рассмотрим на материале искусства. Анализ существенной связи «идея произведения – эстетические образы – эстетическая материя» позволяет раскрыть аналогичную связь «идея – понятия – эмпирический материал» в научном и философском видах творчества. Логическое мышление, как отмечено в первой главе, не отличается у его истоков от художественного мышления. Понятийное мышление тоже начинает искать соответствующую форму для передачи сущности предмета, прибегая к метафорам, образам, сравнениям. К. Маркс оценил первый том «Капитала» как «художественное целое» в том смысле, что содержание этой работы развито из единой идеи, которой синтезированы все части работы в целостность.

Искусство – специализированная и высшая форма эстетического освоения благодаря своему художественному уровню. Художественность произведения творится *понимающим переживанием*. Феномен художественности во всей ее полноте передать в понятии невозможно. Всегда остается зазор между переживанием и понятием. Художественность произведения можно выразить понятийно в той мере, в какой она содержит те всеобщие основы, без которых художественного нет ни в архитектуре и скульптуре, ни в живописи и музыке, ни в театре и балете, ни в прозе и поэзии. Наивно претендовать на решение поставленного вопроса. Речь идет о выяснении опорных основ понимания художественности, исходя из классических трудов по эстетике И. А. Ильина. Учение И. А. Ильина о художественном акте, каким

творится произведение искусства, целиком применимо к богословскому, философскому и научному творчеству, особенно в области гуманитарных и социальных наук.

Восприятие произведения искусства можно уподобить восприятию человека. Сначала мы воспринимаем его с внешней стороны – его *тело*, лицо, одежду, движения, голос, интонацию. Затем за внешностью мы схватываем движения *души* человека – его чувства, переживания, желания, мысли. Телесное свелось к выражению *внутреннего*, души. В свою очередь при глубинном общении с человеком сама душа служит формой выражения *духовного* в человеке – что он ценит, во что верит или верует, чем дорожит более всего, что для него священо. Одним словом, познание движется от *телесно-чувственного* к *душевному и духовному*, к центру души, ее ядру. Восприятие художественного произведения тоже углубляется от внешнего плана к внутреннему: от «*эстетической материи*» – к *образу*, от образа – к *идее*, (*замыслу, предмету*) произведения, к самому *главному*, что пронизывает своими лучами и эстетическую материю и образы<sup>1</sup>.

Внешний слой искусства – «*эстетическая материя*»; таковы, поясняет И. А. Ильин, слово, язык в литературе; линии, краски, цвета, материал, держащий грунт в живописи; глина, камень, дерево, металл и пространство в скульптуре и архитектуре; поющий звук в музыке; человек в его видимом и слышимом проявлениях, декорация и обстановка в театре и танце, и т. п. Чувственный материал имеет свои законы: фонетические, грамматические, стилистические и орфографические правила в литературе; законы верного звучания, лада, тембра и созвучия – в музыке и пении; законы цветов и их гармоний, красок и т. д. Соблюдение этих законов и правил – необходимое условие для того, чтобы произведение искусства *художественно удалось*. Однако эти законы и правила не являются ни высшими, ни последними; они составляют эстетическую *грамотность*, необходимую для адекватного выражения эстетического образа произведения.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 456.

Второй слой – *образный состав* произведения искусства. Воображение живописца дает зрителю образы плодов, цветов, деревьев, животных, гор, моря, неба, человеческого тела (и через него – человеческой души). Все эти образы имеют свои законы. И. А. Ильин к ним относил законы: образной узнаваемости; органической естественности положения, позы и жеста; анатомической верности и дифференцированности; достаточно мотивированного покоя и движения; душевной насыщенности и искренности; пропорции, гармоничности, перспективы; верной передачи трехмерных вещей и тел в двух измерениях; светового фокуса и тени; достаточного и верного использования образного поля; образного единства или единого образного узла; неповторения образа; правдоподобной длительности; непробуждаемого отвращения<sup>1</sup>. Но и образы не являются самодовлеющими, как и внешняя материя. Образный состав искусства имеет свою обязательную *грамотность*. Но и она подчинена главному – третьему слою произведения<sup>2</sup>.

Третий уровень – *эстетический предмет*, то *главное*, что художник хотел выразить в произведении. Это – замысел, который осветил душу художника, как некий луч; сам луч духовный очевидности меркнет, а возникший замысел уходит в глубину души и превращается в творческое горение («заряд»), ищущее себе образов и эстетической материи. Замысел становится исходным пунктом поисков. Эти поиски составляют процесс творчества художника. Такой предметный замысел – не отвлеченные понятия, а духовно созерцаемые реальности – в Боге, человеке или природе; «живые, классические способы жизни; или если угодно – мировые состояния, видоизменения бытия, доступные каждому<sup>3</sup>. Художник входит в эти реальности и изображает их и из них.

Во всяком художественном произведении имеется главное, бессознательно выношенная тайна, идея (предмет) произведения,

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества, С.133–134.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Что такое художественность // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. М., 1996. С. 331 – 332.

<sup>3</sup> Ильин И. А. О чтении и критике // Ильин И. А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М., 1993. С. 34.

без которой тело произведения распадается на случайные куски и обрывки, на бессвязные образы. Эта тайна есть как бы внутреннее солнце произведения, лучами которого все оно пронизано изнутри; она царит, и ей все подчиняется, она диктует художнику закон и меру, и выбор, и необходимость, и все оттенки. Ей он повинует. Из нее творит. Ибо он знает, что всякое слово и весь ритм его поэмы, всякий персонаж его драмы, всякая деталь его картины должны служить ей, являть ее, должны быть необходимы для ее художественного раскрытия.

Восприятие произведения должно пройти обратный путь: художник шел из глубины, от предмета, от центра к образной и чувственной поверхности, от целого к частям, а зритель и критик идут от чувственной поверхности к образу и к центру, к предмету, в глубину, от частей к целому<sup>1</sup>.

Возвращаясь к исходной аналогии, можно уподобить три уровня произведения искусства трем измерениям человека «тело – душа – дух», а само произведение представить как вещественно – душевно – духовное образование. Как дух ведет душу и через нее направляет тело человека, так и предмет произведения властвует в образе и эстетической материи. «И если это так, если создание искусства именно таково, то оно *художественно*»<sup>2</sup>.

**Художественный предмет произведения искусства.** С точки зрения значимости предмет произведения есть «то *основное духовное содержание*, которое облекается в образы и воплощается в материи; источник органически-символического *единства* в произведении, т.е. первое условие его художественности; «*духовное солнце*», излучающее себя в образы и материю и излучающееся через них в человеческие души<sup>3</sup>. В совершенном произведении власть предмета «едина, неограниченна и всепроникающа; оно есть осуществленное самодержавие художественного предмета, все служит ему как высшей цели»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества, С. 149.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 120.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 142.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 149.



Художник ставит *предмет* и душу зрителя лицом к лицу: художественный предмет, взирающий на зрителя сквозь образы и материю – зрителя, призванного взять предмет сквозь материю и образ. Художник *«отводит весь гром художественного предмета в образ и материю, как в громоотвод, предоставляя ему разрядиться в душу зрителя»* Он дает *«подлинное предстояние самого предмета»*<sup>1</sup>. Воспринять верно художественное произведение – значит воссоздать в своем душевно-духовном мире творческий акт художника и из этого акта воспроизвести и сам *художественный предмет, и образы, в которых он облачен, и воспринять эстетическую материю произведению как символический фон предмета и образов.*

Художественный предмет имеет свою *метафизическую онтологию*: ему присущ особый род бытия и особая духовно-регулятивная функция.

Художественный предмет не содержит ни грана вещества, он *идеален*, свободен от телесных деформаций и поэтому выступает как *эталон – образец* (срв. эйдос Платона) определенного рода бытия вещей, людей и иных состояний мира. По содержанию он есть сосредоточие смыслов и значений, которые составляют его *сверхчувственный субстрат, «эфирную» ткань*. Это содержание имеет *онтологически высокое значение* и обретается на *духовном уровне психики*.

Далее, ему присущ особый род бытия в мироздании. Будучи предметом идеальным и духовным он – вне пространства и вне времени. Этим он единосущ со всякой идеальной и духовной реальностью, например, с предметами математики. Числа непространственны, хотя и организуют пространственно-временные отношения. Художественный предмет не протяжен, он не находится «здесь» и «там». «Он нигде; но он *может состояться повсюду*». «Где находится “раскаяние”? Нигде. Но им может быть объята всякая живая душа». «Духовный предмет *может присутствовать во всем, что имеет духовное измерение*»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 150–151.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 152.

Будучи непространственным, он проходит через толщу тысячелетий, потребляется все новыми поколениями, но ничего не теряет и сохраняет свою *первозданность*, усиливает и умножает диапазон своего бытия. Будучи идеальным и духовным, художественный предмет не только представляет в превосходном, *совершенном* виде ту или иную реальность, но, что более важно, сам является *особой реальностью*, причем, *онтологически* более значимой, весомой и *более действенной*. «Истинное произведение искусства есть “не подобие” и не “воспроизведение”, а некое *духовное* “оно само”»<sup>1</sup>. Душу формирует в большей степени не текущая повседневность со своими упрямыми фактами, но усвоенное искусство. Художественные предметы, облаченные в образы, доходят до поддонных бессознательных глубин и оттуда корректируют и направляют души миллионов людей. Так, «Иван Карамазов» поясняет И. А. Ильин, реальнее, чем все человечки на него похожие; «Отелло» реальнее всех ревнивых убийц. «Ночь» Микеланджело (Флоренция) – сущее откровение космического сновидения<sup>2</sup>.

Художественное произведение, как развернутый предмет, – не столько отражение, сколько *порождение новой реальности*, которая начинает бытийствовать *сама по себе*. Оно – «точка роста» и *проект* новых чувств, волевых импульсов, мыслей и мирозерцаний. Художнику дана власть «*населять человеческие души новыми художественными медитациями* и тем самым обновлять их, творить в них новое бытие, новую жизнь. И эта власть – его *служение и радость*»<sup>3</sup>. Здесь тоже уместна аналогия с математикой. Математические предметы есть идеальные конструкции – системы операций по построению возможных объектов, которые могут быть, а могут и не быть. Не связанные непосредственно с чувственной реальностью, эти конструкции организуют всю внешнепредметную активность людей и управляемых вещей. Числа в пространстве нигде не находятся, но

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 152.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 152.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Что такое искусство. Сергею Васильевичу Рахманинову // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. С. 325.

без них не сделаешь даже покупки в магазине, не проведешь ни одной финансовой операции, ибо деньги в банке – это «счетные деньги» и существуют только в «воображении общества» (К. Маркс). Художник, – подчеркивал И. А. Ильин, – творит *«само сущее бытие»*, то, что *«подлинно есть, не может не быть; что необходимо»*. Это – *«предметно обстоящая сосредоточенная сила бытия»*, «фрагмент подлинной реальности, более реальный, чем одноименные с ним “факты” эмпирической навязчивости»<sup>1</sup>. Поэзия Пушкина, где солнечным зайчиком на всем играет луч совершенства, чего бы ни касался поэт, и где парят светлые образы женской индивидуальности, духовно спасла (и сейчас спасает) молодые души 30-50 годов XX века от душевного падения. То же можно сказать о классическом искусстве и в наши дни. Художник – миропреобразователь, порождающий, такие духовные предметы, которые становятся образными проектами, образцами, организующими субъективные состояния человека. Художник образно индивидуализирует *всеобщий духовный предмет* и облакает его в чувственную материю.

Будучи идеальным и духовным, образцом-эталонem тех или иных природных, человеческих или божественных состояний, художественный предмет служит *мерой* для оценки всего налично существующего. Как звезды на небе направляют мореплавателя, так художественный предмет, пребывая на «небе» души человека, направляет души и поступки людей, истолковывает их в их *предельных* состояниях. Он очищает, просветляет, умудряет и спасает душу.

Наконец, художественный предмет есть целостное законченное смысловое единство, продуцировать которое может личность с целостным духовным актом, в сочетании главных творческих сил – чувственного восприятия, духовного созерцания, продуктивного воображения, любящего сердца, мысли, веры и воли. Изготовление автомобиля можно разбить на отдельные операции и закрепить их за разными работниками. Такое дробление возможно потому, что *целое* (идеальная модель автомобиля) *уже*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества, С. 151–152.

идеально *существует*. Но такое дробление невозможно по отношению к процессу порождения стиха или музыкального произведения. *Здесь рождается само целое, продуцировать которое может только целостная личность в единстве духовных сил*. Усвоение искусства тем и благодатно, что оно развивает универсальную способность в виде продуктивного воображения, сращивает в целостность главные духовные силы, разнообразит диапазон чувств, духовно их возвышает и позволяет человеку тоже творчески создавать *из целого части*, а это – абсолютный момент всякого творчества.

***Какое поле индуцирует художественный предмет?*** В искусстве, писал И. А. Ильин, мир живет иной жизнью. Художник «уходит своим предмето-созерцанием в другой план бытия», в сферу, где значат «законы духа». Духовный опыт открывает ему присутствие духа, его содержание, его силу, его живой ритм там, где недуховное «наблюдение» видит только внешнюю оболочку явления. «Художник видит все единичное как озаренное или пронизанное или насыщенное как освященное, или же, наоборот, отвергнутое и обреченное лучами духовного Предмета как его живую ризу. ... Таково его художественное мировосприятие и, если угодно, *миропреображение*»<sup>1</sup>.

Идея художественного произведения есть *свернутая, еще нерасчлененная смысловая форма*, рожденная излучением некоей таинственной области, лежащей за пределами непосредственного внешнего опыта. Не только в искусстве, но и в науке, религии, в социальном проектировании (политике) идеи рождаются в результате *прорыва, выхода сознания за пределы наличного опыта* (прозрения, озарения, инсайта, состояния «эврики»); идеи возникают как «кванты» «метафизического» поля, как его оформления.

Каков же практический смысл устремления сознания в трансцендентную область? Он заключается в выходе за рамки посюстороннего опыта, в вознесении души из застенков быта и социального бытия для того, чтобы отстраниться от липучей

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 153.

чувственной повседневности, от ее вечного изменения; чтобы укорениться в область устойчивого, «вечного», *совершенного по качеству* и посмотреть на действительность «со стороны», *обновить* систему значений, из которых и состоит сознание, уйти в глубины «солнечного пространства» значений, обрести из этих поддонных глубин души некий духовный огонь, излучающий лучи совершенства на весь состав внутреннего и внешнего опыта, на помыслы и деяния. Так в душе загорается духовное горение, преобразование изнутри, *свет совершенства*, который душа начинает прозревать и во внешнем опыте за корой явлений и который по-своему выражают и трели птахи, и благородный поступок и справедливое право и др. Все эти отблески совершенства являют в своей полноте земную ризу Предмета.

И вот художник, по-своему тоже гонимый огнем веры, сходит с земных орбит повседневности и устремляется в «космос» метафизического поля. Он испытывает по-своему его *излучения*, которые индуцируют в его душе (в сферах бессознательного и сознательного) особые «*токи*», которые он по-своему преобразует, усиливает и превращает сначала в смутный помысел, затем в замысел, далее дифференцирует его в идею, доводя до *духовной очевидности*, до художественного предмета.

То, что замысел *таинственно* рождается в акте медитации души, пребывающей в особом метафизическом (сверхприродном, сверхчувственном, сверхдушевно) поле, об этом свидетельствуют гениальные художники. Тайноведение художника непревзойденно выразил Тютчев: «Есть некий час, <в ночи,> всемирного молчанья / И в оный час явлений и чудес / Живая колесница мирозданья / Открыто катится в святилище небес»<sup>1</sup>. Гоголь так писал о предметном ясновидении Пушкина: «Из всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того поэтического огня, который присутствует во всяком творении Бога, – его высшую сторону... Он заботится только о том, чтобы сказать одним одаренным поэтическим чутьем: «смотрите, как прекрасно

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 145.

творение Бога!»<sup>1</sup>. Художник, подчеркивал И. А. Ильин, есть *«очевидец мировых тайн и духовных обстоятельств»*. Это видение художник получает в «созерцающей медитации, т.е. в сосредоточенном и целостном погружении души (и чувства, и воображения, и ощущений, и воли, и мысли) в развертывающиеся перед нею обстоятельства мира». В этой медитации он *«художественно отождествляется с самосутью мира (природы и духа), с его предметным составом, с его субстанциальным естеством; и в этом отождествлении иррациональный опыт его приобретает те медитативные заряды и те духовные содержания, которые становятся в дальнейшем творческом процессе художественными предметами его созданий»*. Мировая самосуть преломляется в особом творческом акте художника и дается музыканту в виде звучащих тем, светится живописцу протяженным зрительным обликом, открывается драматургу в виде героических характеров и деяний; она дает каждому *«содержательный заряд, некое предметное богатство, требующее послушного и ответного творчества – цельного и точного художественного раскрытия»*. Это означает, что *«художественный предмет как медитативный помысел художника»* – не произвольная выдумка. *«Этот помысел вступает в душу художника от Бога или от Богосозданных недр мирового бытия в качестве субстанциального (и священного!) отрывка, или состояния, или видоизменения мировой сущности»*<sup>2</sup>. Этому помыслу соответствует, пишет И. А. Ильин, на самом деле некое «объективное обстояние» (состояние) – в Боге, в человеке, в природе. Иногда только в Боге, когда художник помыслит «совершенство», «благодать», «откровение», «неупиваемую чашу», «пучину милосердия», «неопалимую купину»; иногда – в Боге и человеке («любовь», «милость», «прощение»); иногда – только в человеке («молитва», «страсть», «преступление», «совесть»); или – в человеке и природе («томление», «гроза», «озаренность», «вознесенность»). Эти предметные многообразные состояния сами по себе не художественны, замечает Ильин. Но когда они входят в душу художника, творчески воображающую и воплощающую, они

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 144.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 145.

преобразуются в *художественном опыте* и становятся *художественными предметами*. Весь этот «звездный мир» составляет «онтологический корень, родник искусства».

Этот мир по - разному воспринимается в актах религиозном, нравственном, философском и познавательно-научном: в веровании он преобразуется в стремление к божественной благодати, в духовное чувство совершенства без *образного специального оформления*; в нравственном настрое души – в любовь, совесть, волевое побуждение и поступок, в философском уме – в логически оформленные и сверхобразные всеобщие связи и отношения, в научном мышлении – в формы без материи, в структуры конкретной предметной области; художник же обязательно эти мировые состояния сначала *воображает для себя* в своей индивидуальной творческой лаборатории, ищет образы – сперва цельные, нерасчлененные, затем дифференцирует и уточняет их согласно целому, постигнутому в медитации (духовном, творческом созерцании), далее *изображает* постигнутое в культурно развитых эстетических образах и материале для других.

И. А. Ильин часто называет художественный предмет «тайною», а художника – «тайновидцем», в частности потому, что «звездный мир» представляется художником в виде *образов*. А в образе сущность постигнутого является всегда в конкретном облачении, светится сквозь его вуаль, как солнце сквозь облака, но *не раскрывается полностью обнаженной*, в ее необходимости, как это бывает в логически оформленных понятиях философии и науки. Понятие же может разлагать целостность предмета и представлять его сущность как «скелет», как структуру, как синтез устойчивых связей, отношений. Художник же понимает, переживает, воображает, созерцает и изображает понятое и пережитое. Поэтому *художественное мышление более богатое по своим компонентам и духовному составу*. Искусство – «и молитва, и познание, и духовность, и добродетель, и право, и характер, и творчество, и служение»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 150.

Все великие художники признавали «объективный источник» искусства, уходящий в метафизическое поле. И. А. Ильин иллюстрирует эти признания поэзией Гафиза, Лермонтова («Ангел»), графа А. К. Толстого, Гете. У Пушкина сама «муза» играет на свирели, взятой у поэта. Фета вдохновение осеняет, «когда, как бы во сне, / Твой светлый ангел шепчет мне / Неизреченные глаголы». И. А. Ильин обобщает: «Итак, *художественным предметом* следует называть то духовное содержание, которое художник почерпает из объективной сущности Бога, человека и мира с тем, чтобы облечь его в верные образы и воплотить в точной эстетической материи. По составу и содержанию “художественный предмет” объективен; по увидению, облечению и воплощению он субъективен...»<sup>1</sup>.

Следовало бы установить в искусстве, заключает Ильин, такое соотношение: «художник призван воспринять в Божиих созданиях ту “душу” их, которую он изобразит в своем произведении, а воспринимающий искусство созерцатель должен воспринять в *его* произведении эту “душу” так, как художник усмотрел ее в Божиих созданиях. Согласно этому, Господь есть как бы художник мира, а творящий художник – его духовный “зритель”... Он внимает Богу духом, с тем, чтобы изобразить внятное в ткани образов и воплотить его в материальном облики. И чем глубже и искреннее внимает художник Творцу, тем лучше вынашивает он в себе художественный предмет своего произведения, тем художественно-совершеннее будет его создание»<sup>2</sup>. Заметим, что подобное соотношение почти 2, 5 тысяч лет назад выговорил в своей теории идей несравненный Платон. Этим же соотношением вдохновлялись и Пушкин, и Лермонтов, и Гоголь, и Тютчев, и Иван Шмелев и др. классики русского искусства; этой же мирозсозерцающей установкой вдохновлялись классики естествознания: если совершенен Творец, то совершенны и его творения; задача науки раскрывать совершенные схемы Творца и улучшать жизнь; наука превращается в познание Творца по его творениям; отсюда следует «горение сердца», служение

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 148.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 154.



истине, вдохновение, творчество и бескорыстный дар творцов культуры в виде тех содержаний, которые они прозрели с очевидностью в актах духовного созерцания божественных измерений бытия. Такая богосозерцающая установка благодатна тем, что она вселяет волю к совершенству, исходит из презумпции совершенства в душе каждого человека, ориентирует на раскрытие и реализацию в личной и общественной жизни объективно лучших содержаний и тем самым на *социальную связь в ее человеческой форме*, когда нравственные императивы превращаются в регуляторы экономики и политики.

Совет И. А. Ильина можно дополнить; не только в искусстве, но и в *воспитании* следует установить такое соотношение: душа ребенка есть образ и подобие *совершенства* Творца, поэтому она стремится к совершенству – к гармонии истинного, доброго и прекрасного в объективно лучших содержаниях; совершенство же душа обретает целостным актом; школа (от лат. scale – лестница) есть это лестница для восхождения души и духовности, она призвана воспитывать целостный акт – разумное мышление, свободную добрую волю, продуктивное воображение и эстетическое созерцание, любящее сердце, совесть и веру. Примерно из такого соотношения, отмеченного вечностью, классики педагогики – Я. Коменский, И. Г. Песталоцци, К. Д. Ушинский, В. А. Сухомлинский, а также ныне исходит академик РАО Ш. А. Амонашвили, наш современник в своих устных и печатных выступлениях, в своем педагогическом творчестве. Гуманно-личностная педагогика, признается Ш. А. Амонашвили, которая сложилась в нашем опыте, строится «на фундаментальных допущениях, аксиоматических началах, составляющих Истину для мировых религиозных учений»: «душа человека есть реальная субстанция; она устремлена к вечному восхождению и совершенствованию; земная жизнь есть отрезок пути восхождения». Адаптировать детей к жизни, которая полна жестокости и злобы, агрессивности и криминала, «значит способствовать еще большему ухудшению жизни. ...Именно сегодня, когда в обществе так мало благородства, школа обязана взять на себя созидательный труд воспитания благородных людей,

духовно и нравственно возвышенных личностей»<sup>1</sup>. Это не заоблачная педагогика. «Нет, – отмечает Ш. А. Амонашвили, – это самая жизненная педагогика. Учителя хотят иную педагогику, духовную»<sup>2</sup>.

Предложенные И. А. Ильиным соотношения есть, конечно, *идеи, идеальные первоосновы*, направляющие применение мышления и все целеполагание. Без таких идей ум человеческий рассыпится на частные умения, привязанные к созданию только частно-конкретных предметов, на стереотипные действия. Можно поднять ранг идеи, ее духовный уровень, что и предлагает Ш. А. Амонашвили в педагогике. России нужны Идеи и вырастающие из них Большие Проекты.

**Что такое художественность?** Искусство есть явление *духовное*. Духовность требует *«внутреннего, нечувственного опыта*, для которого все чувственное является лишь верным знаком или орудием; *умения отличать нравящееся и приятное – от объективно-достойного и совершенного* (истинного, нравственного, художественного, справедливого, Божественного); чтобы чувство, мысль и воля человека предпочитали именно объективно-достойное и совершенное, к *нему* тянулись, *его* хотели, *его* искали, *его* творили. ...Все это вместе придает человеку значение духовного существа; открывает ему духовное измерение вещей и деяний; и тем самым вводит его на тот уровень, в ту атмосферу, где живет, творится и сияет истинное искусство»<sup>3</sup>.

Проблема художественного совершенства имеет смысл только для духовных людей. Только духовный человек может понять, что произведения искусства измеряются не субъективным «нравится – не нравится», но *объективным совершенством*; особым критерием совершенства, не «умственно-мысленным-познавательным»; не «нравственно-добродельно-праведническим»; не «гражданственно-лояльным» или «прогрессивно-социальным; и не «догматически-

<sup>1</sup> Амонашвили Ш. А. Духовная основа образования // Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19 – 20 мая 2005 года. СПб, 2005. С. 31, 33.

<sup>2</sup> Круглый стол. Образование: Системный кризис и проблемы развития // Культура и глобальные вызовы мирового развития, С.141.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 115–116.

вероисповедно-религиозным»; а особым – художественно-эстетическим, не сводимым к другим критериям и не разложимым на их элементы»<sup>1</sup>.

Художественное совершенство не следует отождествлять с красотой. Почти все комическое в искусстве лишено красоты, многое трагическое исключает красоту, все сатирическое не является ею<sup>2</sup>. «Мертвые души» и «Ревизор» Гоголя, «Бесы» и «Братья Карамазовы» Достоевского художественные произведения, но в них нет красоты. Рисунки Гойи, «Боярыня Морозова» Сурикова художественны, но не содержат красоты. В произведении может быть и художественность, и красота («Полтава» Пушкина, «Мадонна среди скал» Леонардо да Винчи). Изображать художественно, не значит изображать только красивое. Художник вообще служит *«не красоте, а художественности»*<sup>3</sup>.

Художественное совершенство не следует отождествлять и с яркой изобразительностью, образной живостью, Художественное может быть лишено того и другого, а яркое, живое и живописное могут оказаться не художественным. *«Художник может и должен гасить яркость и живописность во имя художественности»*<sup>4</sup>. Ибо то и другое не самодовлеющи, они подчинены эстетическому предмету и находятся в сфере его эстетической оболочки.

Художественность есть мера не внешняя, а *внутренняя* – «внутренний порядок», уклад, строй произведения. Она производна:

- от согласованности трех уровней произведения;
- от духовной значительности его эстетического предмета;
- от способа восприятия произведения.

Первое условие необходимо, но недостаточно. Ибо сам эстетический предмет может быть незначительным и мелким. Второе условие без первого может свести произведение к декларациям, нравоучениям и лозунгам. Только синтез этих трех условий порождает эффект художественности.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 116.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 120.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 122.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 123.

Художественность есть «символически-органическое единство в произведении, идущее от его эстетического предмета. В художественном произведении *все символично* (все представляет собой предмет) и *все органично* (связано друг с другом законом единого совместного бытия и взаимоподдержания). Художественное произведение предстает как «единство, связанное внутренней, символически-органической необходимостью», как «законченное, индивидуально-закономерное целое»<sup>1</sup>. Художественность не осуществляется через соблюдение только законов эстетической материи и эстетического образа. Она реализуется через «верность материи себе, образу и предмету; и через верность образа себе и предмету»<sup>2</sup>. Именно эстетический предмет царит и в образе, и в материи произведения.

Художественность производна, далее, от *духовной значительности самого эстетического предмета*. Почему образ Божества у всех народов и во все времена является абсолютным Первоистокком всего значительного и священного? Вероятно потому, что он есть *предельная вершина* в иерархии ценностей. Ценностная природа религии проливает свет на *важность духовной значительности*, без которой невозможна художественность, тоже предполагающая *должный ранг ценностей*.

Художник, подчеркивает И. А. Ильин, ищет «не типичного», т. е. часто встречающегося или общераспространенного и потому наглядно-доступного, а именно *существенного, глубинно-коренного, судьбоносного, субстанциального* и потому *властно-определяющего*. Художественный предмет есть нечто «*существенное и главное*» не только в произведении искусства и в душах (художника и воспринимающих произведение), но в «*объективном составе мироздания*», «перед лицом Божиим»<sup>3</sup>.

Вот как И. А. Ильин излагает глубинную преемственность искусства. Так как его «предмет «древен, вечен и всем доступен», то его восприятие созерцателем искусства потрясает чувством

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 124–125.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 139.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 148–149.

«древле-знакомого, вечно-исконного, и давно-искомого». Но «образная риза» предмета всегда нова, как и ее «чувственно-материальный «шифр» (эстетическая материя), поэтому воспринимающий художественное произведение бывает потрясен чувством «абсолютно-нового, невиданно-небывалого». Оба эти чувства (древне-искомое и его новое изображение) вместе слагают в его душе «художественный праздник: *праздник узнавания* древле-желанного, вечно и *праздник познавания* абсолютно нового, открытия. Но *открытие вечной истины* есть... *переживание откровения*; а в этом-то и состоит глубочайший и священный смысл искусства». Так воспринятый и выношенный духовный предмет становится «тем *художественным солнцем* в произведении искусства, из которого все излучается и к которому все сводится. От него исходит то *органическое единство* и та *художественная необходимость*, которые столь существенны, столь драгоценны в произведении искусства, составляя начало художественного совершенства в нем»<sup>1</sup>.

«Праздник» восприятия художественного, который столь интенсивно выразил Ильин, содержит особый, *психомифический* аспект. В художественном произведении его идея, предмет, столь прозрачны для восприятия и созерцания, что возникает почти полный *перенос* психики созерцателя в художественный предмет, а этого предмета – в психику созерцателя. В таком глубинном слиянии расплывается *чувство реальности*: художественный предмет представляется как бы действительностью, а сама действительность отходит на задний план, как некий фон. Это состояние есть *предельная открытость психики*, всех ее уровней, смыкание подсознания и сознания, энергий инстинктов и значений сознания, их взаимоусиление до экстаза. Но это – состояние психики, захваченной *мифом*. Предельная открытость психики в акте восприятия художественной реальности объясняет мощь *суггестивного действия художественного произведения* и *глубину его запечатлевания всеми пластами психики*. Заметим, что миф – древнейшая форма, присущая и современному человеку. Главное в

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 153–154.

мифе – восприятие реальности по образу и подобию человека, перенос этого образа и подобия на внешнюю реальность и восприятие продуктов воображения как сил самой реальности. В мифе отпадает грань между естественным и сверхъестественным, объективным и субъективным, почти как в искусстве. Миф – *естественная почва* искусства и религии всякого народа. Он снятом виде содержится в философии и ...науке. Поэзия Пушкина без мифических персонажей, что дистиллированная вода (срв. «летит как пух из уст Эола»). Философия Платона «кишит» мифом, а она увлекает и ныне студентов. Человек понимает реальность по своему образу и подобию, согласно *формам своей активности*. Собственные действия мы переносим на природу и понимаем ее в формах наших действий. С тем отличием от мифа, что современный человек осознает такие переносы и контролирует их как аналогии.

Художественность невозможна без художественного вкуса, «который равносильна в искусстве голосу *совести*; который ответственно ищет совершенного и именно потому властно отмечает случайное и несовершенное, как бы “приятно”, льстиво и эффективно оно ни было; который ищет ... *точного и прекрасного воплощения для духовно значительной темы*». Этот вкус как «властный цензор стоит на страже поднимающихся “снизу” наитий и содержаний, допуская одни к осуществлению и отсылая другие назад в темную глубину». Он – «*явление живой религиозности в человеке*», «*трибунал бессознательной духовности*», «*требовательная воля, творчески выбирающая цензура, художественная прозорливость, чувство меры и прекрасного, воля к духовной значительности создаваемого творения, к его органическому единству, к его естественности и художественной законченности*»<sup>1</sup>. Образец такого вкуса представлен творчеством Пушкина.

***Критерии художественности.*** *Идея* произведения есть *целое*, из которого рождаются воображением художника *образы* и которым он ищет *адекватную* (характерную) им *эстетическую*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 69.

*материю*. Поскольку образы рождаются из *единого* начала (идеи), то возникает эффект «органичности», *целостности* произведения; подобно тому как из желудя вырастает ствол и раскидистая крона дуба, и создается *завершенность*, полное выражение внутреннего во внешнем, *целосообразность предстает зримо*. Предпосылкой художественности является, таким образом, *целосообразность: образы сообразны с идеей, а эстетическая материя – с образами*. В произведении искусства мы улавливаем *смысл* благодаря целосообразности и в итоге постигаем *идею* произведения, погружаясь, по мере возможности, в то *духовное состояние самого художника*, из которого и родилось его образное видение идеи.

Понимающее переживание идеи произведения есть глубинное общение «художник – зритель», сопереживание *единосущного*. Целосообразность тоже порождается художником и сознается как целесообразность. Но и творениям природы присуща *целосообразность: из целого развиваются части сообразно целому*. Этим они родственны с произведениями искусства. Художественно развитое воображение воспринимает творения природы в аспекте их некоей «цели», как будто они порождены творцом, сообщившим им целосообразность. Реальность человек воспринимает по *образу и подобию* своей собственной творческой деятельности.

И. А. Ильин так формулирует критерий художественно совершенства, обращаясь к художнику. «Итак, вот критерий художественного совершенства: будь верен законам внешней материи, но, осуществляя их, подчини их живую комбинацию *образу и главному замыслу*; будь верен законам изображаемого образа, но, осуществляя их, подчини их живую комбинацию своему главному замыслу, *являемой тайне*»<sup>1</sup>. «А художественный замысел выращивай всегда из живого и непосредственного созерцания художественного предмета, доводя это созерцание до конца: чтобы художественный предмет действительно присутствовал в твоём духовном опыте, насыщая его, отождествляясь с тобой и вдохновляя тебя; чтобы сам предмет выбирал, лепил, говорил и пел

<sup>1</sup> Ильин И. А. Что такое художественность, С. 332.

через тебя. Тогда тебе удастся найти законченный эстетический образ, целостно пропитанный предметом; и найти для этого образа *точную* эстетическую материю, «насквозь» прожженную предметом. Тогда в твоём произведении *все* верно, точно и необходимо, рождено безошибающимся художественным вдохновением; все будет внутренне согласовано, как в организме»<sup>1</sup>. Ибо вдохновение есть «*прозрение высших духовных закономерностей и совершенных связей*»<sup>2</sup>.

***Творческий акт порождения художественности.***

Художественное искусство не может родиться из неадекватного ему состояния души – из безверия и хаоса, духовной пустоты, нравственной распущенности, волевого распада, умственной лени, ожесточенного сердца, из разнузданного инстинкта. «Духовно ничтожный и душевно разложившийся человек никогда *еще не создавал* художественного произведения; и никогда не создаст его. Ибо художественное творчество и художественное искусство требуют от человека *верного творческого акта*»<sup>3</sup>. Каждый художник творит самобытно, по-своему созерцая, вынашивая идею, находя образы, облакая в слова, звуки, линии, жесты. «Этот самобытный способ творить искусство и есть его «художественный акт», – гибко-изменчивый у гения и однообразный у творцов меньшего размера»<sup>4</sup>.

В творческом акте могут участвовать все силы души – чувственное восприятие, духовное созерцание, эмоции, вера, любящее сердце, воля, мысль и их сложные образования. По *составу* он может быть полным, или широким, или узким. От этого зависит его *диапазон*. В нем может доминировать те или иные сочетания сил души, что определяет его *направленность* (эмоционально-сердечную, волевою и др.). Творческий акт может различаться по вертикали, в зависимости от уровня: это – уровень по-преимуществу *душевный*, поглощенный внешним, чувственным опытом, или *духовный*, обращенный к «небу», к божественным

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества, С. 140.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 118.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 103.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 104.



содержаниям, высшим, предельным и абсолютным ценностям. Можно отметить *гибкость* творческого акта – способность художника перестраивать свое «чувствилище» согласно своеобразию предмета.

Творческий акт создается и совершенствуется самим художником. Это совершенствование включает в себя не только развитие внешнепредметной техники и умножение знаний по истории искусства и гуманитарным областям, но, в первую очередь, развитие *силы* творческого акта – силы творческого созерцания, способности к сосредоточению внимания, умения вынашивать замыслы, сосредоточиваться на существенном, отделять главное, постигать «душу», (эйдос, энтелехию) каждого предмета; сообщать своему восприятию гибкость, чуткость и перестраивать свой опыт применительно к своеобразию предмета и его сокровенной сущности: по-иному видеть уличный быт и по-иному слушать молчание гор, уметь страдать со слепым нищим и радоваться вместе с птицами восходящему солнцу, любить вместе с молодой матерью и умирать вместе с подстреленной ланью; «надо создать и развернуть в себе *абсолютное чувствилище души*, те «вещие зеницы», о которых говорил Пушкин, тот орган духа, который открывает художнику и... «неба содроганье, / И горний ангелов полет, / И гад морских подводных ход, / И дольней лозы прозябанье»<sup>1</sup>.

Художник, писал Ильин, должен строить, расширять, углублять, укреплять свой творческий акт; или же, если это невозможно, держаться в пределах сродных ему сюжетов, тем и предметов. Так, художник, говорящий не из *сердца*, продолжает И. А. Ильин, не должен браться за лирику. Дальтонику не следует уходить в царство красок. Художник, не включивший в свой творческий акт *волю*, должен помнить, что драма и трагедия ему не удадутся. Психологический роман будет недоступен беллетристу, прилепившемуся всецело к *чувственному опыту*. Мастер быта может почувствовать свое бессилие в описании *природы*; мастера сонаты ждет обновление творческого акта, как только он возьмется

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 104–105.

за оперу. Творческий акт перестраивается целиком при переходе от пейзажа к портрету, от скульптуры к барельефу и т.п.<sup>1</sup> Художник призван культивировать свой творческий акт, «чтобы душа его владела всеми струнами, потребными вихрями мира и зовам Бога» И при этом искать не «оригинальности», что дано каждому, «а художественной верности предмету»<sup>2</sup>.

И. А. Ильин излагает многообразие творческих актов. Есть мастера *внешнего* видения (Л. Н. Толстой, импрессионисты внешнего опыта) или *внутреннего* видения (Ф. М. Достоевский, Бетховен). Пушкин в равной мере владел тем и другим. В передаче чувств есть живописцы с холодным сердцем (Тициан, Дж. Беллини, Бронзино), умиленного сердца (Фра Беато Анжелино), поющего сердца (С. Боттичелли), растерзанного сердца (Козимо Тура), живописцы целомудренной любви (школа Византии и Сиены) и чувственного развала и безудержа (Рубенс). В литературе есть акты обнаженного и кровоточащего сердца (Диккенс, Гофман, Достоевский, И. Шмелев), замкнутой в сухом калении перегорающей любви (Лермонтов), знойной и горькой, чувственной страсти (Золя, Флобер, Алданов).

В передачи мира воли есть акты волевой мощи (Микеланджело, Шекспир, Мантеньи, Суриков), акт Врубеля знает и волевою судорогу («Демон», «Пророк») и влажно-страстное безволие инстинкта («Пан»). Образы Боттичелли и Перуджино лишены воли. Чехов-художник знает волевое начало собственной цензуры в отборе образов и материи, чеховский же персонаж – безвольно-влекомое создание.

В передаче мира мысли – то же многообразие творческих актов. Строгой, величавой и глубокой мыслью проникнуты образы Микеланджело (Бог-Отец, Моисей, пророки, сивиллы); Леонардо да Винчи мыслит всегда в своих образах, а Рафаэль – почти никогда; в трагедиях Шекспира мыслят герои. В романах Гете мыслит сам автор вместо своих героев. Пока Л. Н. Толстой не мыслит, он художник, а когда он начинает мыслить, читатель начинает томиться от нехудожественного резонирования (Пьер

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 105–106.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 106.

Безухов, Левин, Нехлюдов). Творчество сменовеховца А. Н. Толстого не ведает мысли: подобно всаднику без головы, писатель носится по пустырям прошлого на шалом Пегасе красочной фантазии. У большого художника, продолжает И. А. Ильин, акт гибок и многообразен. «Евгений Онегин» написан совсем иным художественным актом, чем «Полтава»; «Пророк» и «Домовой», «Клеветникам России» и «Заклинание» исполнены как бы на разных духовных «инструментах». Привыкший читать Золя и Томаса Манна должен перестроиться, чтобы внять Ивану Шмелеву. Иной душевно-духовный акт нужен для Тургенева и совсем иной для Ремизова и Бунина<sup>1</sup>.

Бывают одинокие художники с широким диапазоном и духовно глубоким творческим актом, для понимания которого публика, увлеченная «современностью», еще не доросла. Так, отмечает И. А. Ильин, русско-византийскую икону открыли в России только в начале XX века потому, что русская интеллигенция XIX века все больше уходила от веры, и ее художественный акт становился светским, декаденско-безбожным и мелким. По той же причине русское предвоенное поколение не умело играть Шекспира; оно было мелко для него – безвольно, бестемпераментно, не героично, нигилистично, лишено трагического и философского парения. В этой же связи русская интеллигенция долго не имела органа ни для метафизической лирики Тютчева, ни для религиозно-нравственного эпоса Лескова. Огонь религиозного чувства загорелся лишь после первой революции 1905-1907 годов. Началось обновление всей духовной установки, и расцвела религиозная глубина художественного акта<sup>2</sup>. В дальнейшем, поколение, воспитанное на неистовом холодном безбожии большевизма, было не в состоянии внять голосу молящегося художника. Люди сами пылят на своем жизненном пути и потому не видят солнца – божественных благодатных лучей совершенства и дела Божия на земле. Поколение 90-х годов XX века, безверное, безбожное, одержимое гедонизмом и безволием, не поймет ни А. С. Пушкина, ни Ивана Шмелева.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 106–113.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 111–112.

Самым работающим моментом творческого акта художника является его *целостная сосредоточенность всем сердцем и помышлением на предмете* произведения; приобщение к предмету, перевоплощение в него, слияние и идентификация с ним до потери граней своей личности. Такое глубинное погружение возможно благодаря духовному созерцанию предмета, когда художник говорит из него и о нем образами, облекая их в эстетическую материю. Пребывание в предмете есть *вдохновенное состояние духовно-душевного преображения* художника, уходящее в поддонные глубины его бессознательной инстинктивной области. Не «я» художника обращено теперь к зрителю, читателю, слушателю, а сам предмет. Индивидуальная манера исчезла, испарилась, и в поле художественного восприятия состоялась встреча «эстетический предмет произведения – его созерцатель».

Идеи И. А. Ильина о духовном акте целиком применимы и к иным видам духовной деятельности – к философии, науке, теологии, к педагогической деятельности. В философии и науке целостный духовный акт благодаря духовному созерцанию обеспечивает предметную конкретность, смысловую прозрачность для читателя и слушателя, интересную увлекательность, систематичность и полноту содержания, проективность, целеустремленность и ценностную направленность.

**Лаконизм – школа художественности.** Художественному творчеству можно и должно учиться. От этой обязанности, замечает Ильин, не освобождается никакой талант, никакая гениальность. Гений всю жизнь неутомимо учится. Так учился А. С. Пушкин. Художнику нужна техника, умение владеть материалом – камнем, красками, словом и т.д. Техника требует изучения и упражнения. Однако техника и художественность не одно и то же. «Большой художник может обладать малым умением; великий техник может создавать нехудожественные вещи. «Одно дело – искусник, а другое дело – художник. Одно дело – мастер средств, а другое дело – мастер цели. Одно дело – рука, глаз ухо, а другое –

созерцающий замысел, око и дух»<sup>1</sup>. Один из необходимых приемов учения художеству – «закон двойной экономии». Этот закон имеет два выражения – «предметная экономия» и «экономия внимания» публики<sup>2</sup>. Первая из них обращена к художественному предмету, вторая – к читателю, зрителю, слушателю.

Художник творит изнутри созревшего в его душе предмета. Он, предмет, ищет через художника не каких-нибудь, а верных, необходимых, незаменимых, художественных образов, которые нужны не лично художнику или публике, а *самому предмету*. Такие образы и материя должны быть *точными*. Точность означает степень соответствия главному, сказуемому, художественному предмету. Точность в выборе образов и средств обозначает, что этот образ или материя не только подходит, но вполне подходит; соответствует до полной верности – до *необходимости*, до *единственности*, до *незаменимости*<sup>3</sup>. Путь к этому один, отмечает И. А. Ильин: «необходимо сосредоточить всю свою интуитивную силу на самом рождающемся и облекающемся художественном Предмете и отдать в его распоряжение свое чувство, свою волю, свое воображение; отбросить все остальное, особенно всякое личное мнение, самомнение и тщеславие и стать верным рупором Предмета, как бы его флейтой, или его *медиумом*». Если Предмет несет боль, то уйти в эту боль и замереть в ней. Забыться в ней и писать из нее. Если Предмет несет радость, то в ней утонуть и из нее писать. «Этот-то момент Пушкин и выразил трепетными словами о музе: «Сама (!!) из рук моих свирель она брала». Вот этого надо добиваться, этому надо учиться. Это – главное»<sup>4</sup>.

Надо обязать свою душу к образной и иной экономии, к выполнению *общего правила художественности*: «где можно *сократить* – там *обязательно сократить*». В художественном произведении *все точно* (определение Пушкина), *все необходимо*

<sup>1</sup> Ильин И. А. Борьба за художественность // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. Кн. 2. С. 358–359.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 367.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 360.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 360–361.

(определение Гегеля, Флобера и Чехова): в нем нет *произвольного*, нет *лишнего*, нет *случайного*; нет самодовлеющих форм, модуляций, рифм, линий и красок. В нем все отобрано Главным – художественным предметом<sup>1</sup>.

Облекаясь в образы и материю, предмет не может «тащить за собою все свои возможные «гардеробы». Две истинно художественные страницы стоят больше, чем пять романских трилогий. *«Лаконизм*, – подчеркивает он, – есть истинная школа художественности. Именно этим потрясает проза Пушкина. Это проза, хрустальная по прозрачности, серебряная по звону, лаконичная по экономности и насыщенности, и в то же время какая простая, легкая, благородная. Но, прежде всего – *точная*»<sup>2</sup>. Точность и лаконизм сообщают идею, замыслу, художественному предмету произведения прозрачность в их созерцании. Предмет как бы сам входит в душу созерцателя, завладевает его вниманием и сердцем. Предметная экономия – необходимая предпосылка для экономии внимания, столь важная в искусстве и в *педагогическом процессе*.

***Когда художественны моменты самой жизни?*** Однако художественный феномен, как нам представляется, не привилегия одного искусства. Бывают «мгновения» жизни, которые «прекрасны» и переживаются художественно! Тогда из поющего сердца рождается восклицание «Остановись, мгновенье!» Можно отметить некоторые предпосылки, которые в единстве даруют нам художественное переживание самих жизненных явлений:

- когда явление несет в себе высокую духовную значимость и творчески созерцается;
- когда эта значимость является нам в адекватной себе образной форме, и мы непосредственно схватываем тот значительный смысл, который светится в ткани явления, а само реальное явление превращается, будучи реальным, в самообозначение такого смысла;
- когда значимость явления проступает столь прозрачно, что побуждает наше внимание и воображение к такой открытости и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Что такое искусство, С. 323.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Борьба за художественность, С. 363.

искреннему приятию, при которых наше «я» вживается и растворяется в явлении, теряя на мгновения дистанцию между собой и им; это – *мифоподобное* состояние души; в силу своей интенсивности и глубины такое переживание дарует нам катарсис, очищение, постижение новой грани бытия и эмоциональное обновление;

Художественное переживание жизни можно, конечно, подвергнуть сомнению, если упустить следующее. Современный человек разломал содержание своего восприятия на внешнее и на внутреннее: на внутренние законы и внешние явления (в науке), на идею и эстетическую материю (в искусстве), на потустороннее божество и посюсторонний мир (в религии). Он отделил *религию от науки, нравственность от права*. Такой разлом – продукт техногенной эпохи, фабрично-заводской организации труда, техногенной активности и объектного уклада всей жизни, который сложился на основе машинного базиса производства и разложил непосредственность, искренность и детскость мировосприятия. Холодное наблюдение, объективное понимание, технологичность, техническая оптимальность, конструктивность формы и т. п. вытеснили собой «удивление» (Аристотель), эмоциональное отношение к природе, со-бытиям. В период Возрождения природа «улыбалась своим поэтически-чувственным блеском всему человеку». В Новое время технологичный человек свел природу к «материи», к «материалу» своего могучего технического воздействия; она теперь «не храм, а мастерская», не «улыбается». Эмоциональный фонд оскудел. Вот почему в порядке *компенсации художественное стало продуктом лишь специального воспроизводства в искусстве; подобно тому, как авитаминоз современный человек преодолевает таблетками*.

Индустриальная доминанта, помноженная на капитализацию всего и вся, довершили разложение народного сознания: *мифотворчество*, а вместе с ним и *искусство*, влачат жалкое существование. Капитализация означает не только погоню за прибылью, но и сведение всех ценностей к одному знаменателю, к единому эквиваленту и *измерителю социальной значимости и эффективности* – к деньгам, к чисто количественной мере,

целиком абстрагированной от всякого качества; все получило свою цену: и продукт, и должность, и имитация искусства, и бессовестный поступок. В денежной реторте все становится однородным, различаясь только количественно! Производство капитала враждебно по существу качественному многообразию, культуре, особенно нравственности, искусству и религии. Продуктивное воображение – истинный источник искусства – редуцируется до бессодержательной постмодернистской игры формами.

**О художественном воспитании.** В художественном образовании, отмечает Ильин, ставку делают на обучение, а не на воспитание, на технику, а не на духовные и креативные основы искусства. В искусстве преподается почти все, пишет он, кроме главного, без чего произведение искусства не может быть художественным. В вопросах техники образа и материи люди искусства учатся друг у друга. Эта техника учит лишь умению пользоваться возможностями и средствами искусства. В обращении же к цели, к предмету и художественности люди предоставляются на произвол судьбы. Например, в художественных академиях преподавалась натура, перспектива, анатомия, композиция, идущая «не от художественного предмета, а от насыщения или ненасыщения полотна образами», т. е. теория использования и упорядочения живописно-пространственного объема; но «практика насыщения души живописца предметным содержанием, но теория и практика рождения картины из художественного предмета, но практика сердца, совести, духовного видения, национального чувства, молитвы – не преподавалась» Лишь иногда келейно шептал гениальный живописец своему ученику о значении сердца и созерцания, о трепете художественного видения и о совершенстве. *«Опыт художественного предмета нигде и никак не культивируется и не преподается»*<sup>1</sup>. В результате среди авторов и исполнителей размножается беспредметное и безвдохновенное искусство, а среди зрителей и критиков – снобизм и безвкусие. Этой больной атмосфере опустошенного искусства надо

<sup>1</sup> Ильин И. А. Основы художества, С. 177–178.



противопоставить *волю к художественности и борьбу за художественность*. Надо, подчеркивает он, утвердить аксиому, что *«искусство призвано быть художественным и что художественности можно и должно учиться»*<sup>1</sup>. Забота об этом должна лежать на всех четырех участниках искусства: на преподавателе, на творящем авторе, на критике и на воспринимающем зрителе-слушателе-читателе.

Забота о художественном образовании лежит, прежде всего, на *преподавателе*. Программа образования должна включать особые предметы, воспитывающие *духовный опыт* – «историю духовной культуры родной страны, историю всех ее искусств, основы мирозерцания и характера (учение о первоисточниках веры, совести, вкуса, правосознания, патриотизма); и в особенности – эстетику и теорию творчества, где должны быть собраны творческие советы и указания всех великих мастеров от Леонардо да Винчи до Бетховена и Гете, от Леона Батиста Альберти до Пушкина, от Флобера и Родэна до Станиславского». *«Духовному опыту и творческому созерцанию, культуре духа, духовной концентрации, систематической интуиции, творческому акту, – подчеркивает И. А. Ильин, – можно и должно учить»*<sup>2</sup>.

Молодой автор (живописец, скульптор, музыкант) должен знать, как творили великие художники до него; и – как нельзя подходить к творчеству; и – что необходимо для восприятия художественного предмета. Здесь нужно хотя бы приблизительное чувство верного пути или *метода* художественного творчества<sup>3</sup>, умение сосредоточиваться не на том, что кому в искусстве нравится, а на том, что *«в самом деле хорошо»*<sup>4</sup>. Ибо «жизнь духа начинается именно в тот миг, когда человек начинает постигать, что ему может нравиться плохое, а хорошее может ему и не нравиться; что не все “милое” и “приятное” хорошо, и что надо вырасти, очистить и углубить свою душу до того, чтобы все

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 179.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 180.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С.180.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Искусство и вкус толпы. Ивану Сергеевичу Шмелеву // Ильин И. А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. С. 334.

*хорошее на самом деле* стало хорошим и для меня, т.е. стало “нравиться”»<sup>1</sup>. В другой работе он советует созерцателю искусства: «Наивно и нелепо носиться со своим личным душевным укладом как мериллом “хорошего” в поэзии, музыке» и т.д.; зато правильно и мудро предоставлять большим и бесспорным художникам (“классикам”) свою душу, чтобы они воспитали ее эстетический вкус. Воспринимая искусство, *надо забывать о себе в художественном созерцании*». Суждение настоящего вкуса родится не из случайного «удовольствия-неудовольствия», а «из глубины души, ищущей совершенства и потерявшей себя в художественном восприятии данного произведения искусства; надо уходить в созерцание его объективного совершенства, которое уже не зависит от моего одобрения»<sup>2</sup>. Культура восприятия требует «целостного вхождения» в самое произведение искусства, чтобы в моем внутреннем мире верно и точно состоялось видение художника, все, что он вынашивал в себе, его художественный замысел, все образы, в которые он вложил свою художественную медитацию и все внешнее тело его произведения. Тогда возможна верная встреча в художественном произведении и с самим художником<sup>3</sup>.

Преподаватель искусства, творящий художник и предметный критик могут соединенными усилиями поднять духовный уровень публики и приучить ее искать в искусстве не развлечения, не забавы, не демагогического угождения, а духовного умудрения и художественного совершенства. Ильин обращается к педагогам: «Учитель академии! Ты хотел бы, чтобы твои ученики создавали художественное и бессмертное? Тогда учи их не только технике, но и духовному опыту, творческому созерцанию, ответственному вынашиванию художественного предмета, закону совершенства. И они будут творить великое»<sup>4</sup>.

Ильин отмечает особую важность преподавания «эстетики и теории творчества». Между тем в государственном стандарте

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 335.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 336 – 337.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Что такое художественность, С. 328–329.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Основы искусства, С. 181.

специальностей 052300 – декоративно-прикладное искусство и 030500.04 – профессиональное обучение (дизайн) нет ... эстетики!

Вопрос о воспитании духовного акта важен и в философском образовании. Здесь целесообразно раскрывать методику образования и понимания философии, философских систем. Философская система есть теоретическое (понятийное) выражение духа народа, эпохи, она проясняет, систематизирует, организует, проектирует и направляет жизненный опыт народа на основе теоретических принципов, обоснованного мировоззрения. В ней духовный опыт народа осмыслен в *разумной* форме.

Философские системы, несмотря на их многообразие, имеют *единую логику* возникновения: из *особенного* наличного материала культуры своего времени философ *индуктивно* восходит ко *всеобщему первопринципу*, а затем из такого первопринципа он *дедуктивно* развивает содержание философии – онтологию, антропологию, гносеологию, аксиологию, праксиологию, социальную философию и философию истории.

Оформление философской системы проходит два этапа – *индуктивно-эмпирический* (восхождение от частного, особенного опыта к первопринципу) и *дедуктивно-теоретический* (развитие из единого принципа конкретного содержания). На первом этапе философ вбирает в себя духовный опыт народа, переживает и мыслит его, духовным актом перерабатывает эмпирию в теорию, вырывается из застенков повседневности и сложившихся социальных форм, стереотипов, предрассудков. Это – *путь восхождения к духовной вершине*, требующий самостоятельности ума и мужества воли. На втором этапе философ парит в эфире понятий. Оторвавшись от липучей чувственной достоверности и повседневности, он развивает из *единого основания*, из идеи богатство содержания. Поскольку содержание теперь развито из *единого основания*, то оно предстает как художественное целое – как *духовная целостность*, как мысленная конкретность, как *единство в многообразии разделов* философии. Идею философской системы можно уподобить семени, из которого вырастает раскидистая крона. Идеи – исходный принцип философской системы Платона. Исходя из идей, Платон развивает

учение о составе души, об эресе, о познании, о социальном составе общества, о формах правления в государстве. Кант исходит из принципа *самопроизвольной, спонтанной самодеятельности* человеческого «Я» и систематически развивает ответы на вопросы «Что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?», «что есть человек?». Гегель возрождает принцип философии Платона и последовательно развивает все богатство человеческого опыта из Идеи, которая уже является не вечной покоящейся субстанцией, как это было у Платона, но активным Субъектом: Идея стремится познать и осуществить себя в пространстве и во времени. И. А. Ильин исходил из *совершенства* и обосновал ценностные основы бытия человека, семьи, воспитания, правосознания, государства, Родины, труда и собственности, воинского служения и др. Н. О. Лосский исходил из единой основы, субстанциальных деятелей, и развил поразительно стройную, «математически» последовательную во всех разделах философию. Из логики оформления философских систем следует *методика* их понимания. В усвоении философии целесообразно:

- выявить не только *историческую обусловленность философской системы*, но и ее *первопринцип*; проследить *последовательно ли он проводится философом во всех частях его философии*, непоследовательность заслуживает критики, но с точки зрения *самого* автора-философа; такая критика станет самокритикой философской системы; она развивает самостоятельное и рефлексивное мышление и сообщает *живую диалогичность* в усвоении философии;

- *перевоплотиться* в самого философа, встать на его точку зрения и посмотреть на мир через ту оптику, через которую философ смотрел на реальность, т. е. необходимо *пережить и понять сам духовный акт*, каким философ творил свою философскую систему;

- духовный акт означает особое сочетание душевно-духовных сил, которыми творится философское учение; духовный акт может быть целостным или частичным; он может быть ориентированным на *внешний* опыт или на *внутренний, духовный*; в нем могут

доминировать разные силы – в нем могут доминировать разные силы – логическое мышление, волевая устремленность, интеллектуальное созерцание, внешнеориентированное восприятие и др. Творческая палитра философа накладывает отпечаток на его учение. Личное переживание духовного акта автора философской системы развивает духовные чувства, субъективную творческую палитру читателя, значительно расширяет горизонт сознания, позволяет выйти за рамки собственной привычной субъективности и увидеть новые грани бытия;

- ответить на вопрос, *какие ценности предложены философской системой, к чему она призывает, какой образ жизни предлагает*; т.е. определить *социально-культурную значимость философской системы*; тем самым читатель вплетает историю философии в личное размышление о *современности*;

- дать личную оценку философской системы и обосновать эту оценку.

Философское образование основательно, если оно развивает духовный акт, учит его совершенствовать, делать его «лепким воском» в воссоздании своеобразия предмета. От полноты философского акта зависит разрешающая способность познающей мысли: степень ее предметной конкретности, объективности и полноты.

И. А. Ильину было присуще духовное (сердечное, творческое) созерцание. В истолковании реальности он одновременно понимает, созерцает, переживает, волит, верует, любит. Логико-эмоционально-волевые и иные компоненты как бы растворяются друг в друге и сливаются в единый духовный луч, сканирующий содержание предмета во всей его конкретной полноте. Возникает эффект «поющего сердца», «тихого созерцания», любовного видения наилучшего.

*Сердечное разумное созерцание* позволило И. Ильину воссоздавать предмет, события в их *предметной конкретности, духовных смыслах, нравственно-правовых, культурных, политико-экономических и социальных* параметрах. Содержательная многомерность текста непроизвольно побуждает перечитывать работы И. Ильина: сначала для ознакомления с их содержанием,

затем – чтобы вживаться в то духовное состояние автора, через которое он преломлял и выражал предмет, далее – снова возвращаться к содержанию текста, но уже с пониманием той «духовной симфонии», какой автором был написан текст. Чтение превращается в усвоение не только содержания, но и духовного акта Ильина и становится духовным глубинным общением и духовным *возрастанием* в эфире классической русской культуры.

Духовный акт И. Ильина отличается *полнотой и гибкой пластичностью*. Он с равным мастерством воспроизводит события внешнего опыта и явления внутреннего опыта; объективно воспроизводит положение крестьян и рабочих в советской России<sup>1</sup>; дает юридически точные оценки «большевистской политике мирового господства»<sup>2</sup>; безупречно сопоставляет «православие и католичество»<sup>3</sup>; парит в глубинах верующего сердца в «Аксиомах религиозного опыта»<sup>4</sup>; его этюды в триптихе («Поющее сердце. Книга тихих созерцаний»; «Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий»; «Взгляд в даль. Книга размышлений и упований»)<sup>5</sup> художественны, мудры и воспитательны; «Наши задачи» являют И. Ильина как политолога-энциклопедиста<sup>6</sup>; в произведениях о культуре России автор предстает как культуролог, теоретик эстетики и как искусствовед в области литературы, музыки<sup>7</sup>; работа «О любезности» характеризует И. Ильина как утонченного социального психолога<sup>8</sup>. В фундаментальном труде «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Ильин предстает как классик духовного созерцания в области категориального мышления<sup>9</sup>. Составитель и комментатор собрания сочинений Ильина Ю. Т. Лисица отмечает: «Гражданин, любящий свою Отчизну и свой народ, болеющий за свою Родину, не может

<sup>1</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Мир перед пропастью. Ч. I и II. М., 2001. С. 213 – 256, 434 – 468.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1998. Т. 8. С. 7 – 340.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. I. М., 1993. С. 383 – 395.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М., 2003.

<sup>5</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 3; М., 1998. Т. 8.

<sup>6</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1993. Т. 2, кн. I, 2.

<sup>7</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996 – 1997. Т. 6, кн. I, II, III.

<sup>8</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 6, кн. I.

<sup>9</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2 т. М., 1996.

не отозваться на пламенное слово Ильина, потому что как у настоящего ученого слово это – точное, как у сильного философа – глубокое, как у мудрого педагога – строгое, как у истинного художника – образное, как у прекрасного стилиста – изящное»<sup>1</sup>. Н. П. Полторацкий, сберегший в США архив Ильина, дает оценку: «Ильин принадлежал к категории людей, по-настоящему избранных. У него есть чему поучиться. И нынешним поколениям, и будущим. Ибо он был носителем не только верных идей, но и духовного меча и Животворящего Креста. Именно такие вдохновенные и вдохновляющие – предметно компетентные и ответственные – учителя и нужны в наше смутное и трудное время. И конечно, именно такие нужны будут и в будущем»<sup>2</sup>.

Из целостного духовного акта Ильина следовала *полнота* его духовного наследия – история и теория философии, философия религии, культуры, искусства, политики, духовного опыта, этика, теория права и государства, историческая прогностика, обширная публицистика, дневники, переписка и др.

Свою актологию И. Ильин изложил во многих работах, в частности, в трех публикациях под общим названием «Религиозный смысл философии» [6]. Для постижения духовных предметов философ сам должен быть духовно состоятельным, с очищенной душой. Он тогда имеет право писать о духовных предметах, когда он сам лично воспринял, испытал и пережил их как реальность в своем опыте. «Философская гносеология есть подлинная *онтология*: ибо философу необходимо прежде предметно испытать, чтобы верно знать» [6, С. 71]. Многомерность предмета обязывает к многомерному душевно-духовному акту. Предметный опыт породит и предметную очевидность.

И. Ильина можно назвать автором новой теории – *духовной актологии*. В своих работах он уделял значительное внимание тому сочетанию душевно-духовных сил, какими художник создавал картины, поэмы, романы, а тот или иной философ – свои учения. В тезисах к диссертации о философии Гегеля Ильин отмечает:

<sup>1</sup> Иван Ильин и современная Россия: Неопубликованные фотографии и архивные материалы / Автор – сост. Ю. Т. Лисица. М., 1999. С. 5.

<sup>2</sup> Цит. соч. С. 179.

историк философии имеет задачу «осуществить *художественное приятие* изучаемой теории, т. е. усвоить чужое предметозерцание посредством *систематического вживания в философский акт мыслителя*. Усвоить этот акт – значит овладеть содержанием учения и увидеть предмет через опыт и через идеи изучаемого философа»<sup>1</sup>. Философский акт Гегеля Ильин определил как «логическую интуицию», «мыслящее ясновидение».

Наш экскурс в область художественности продиктован не только теоретическими соображениями, но состоянием современного искусства, в котором отчетливо доминирует ставка на *понижение* ценностного измерения искусства, реальной человеческой жизни, некая бравада *банализировать высокое в жизни и десакрализировать заветное и интимное*. Л. А. Закс обзорекает тенденции театрального искусства, сопоставляет классику и современность в таком «акмелогическом» жизненном аспекте, как театр и любовь. Ныне культура, пишет автор, клонится к земле от изобилия своих плодов, как яблоня в конце лета. На ее пиршественном столе не только эффективность современного производства, удобства и комфорт быта, деликатесы потребления, но и «изобилие языков, форм, образов». Культура ими «перенасытилась, она ими обьяелась и давно уже больше играет ими, имитируя поглощение, но не поглощая: не лезет. Она, как скупой рыцарь, без конца перебирает свои богатства, “тасует колоду” – и взгляд ее, сытый и властный, скользит по поверхности явлений, нередко больше замечая само перебирание, отдавая дань многообразию и блеску и упиваясь обладанием этим (действительно) богатством. И погружаться в его глубину, глядеть в корень у культуры, кажется, уже нет сил. И труд оценки и установления ценностей ей тоже приелся». Переевшей культуре «не до духовных тонкостей, психологических глубин и смысловых нюансов – все это требует слишком большого, невозможного для нее духовного усилия»; она как рубенсовский Вакх – «во власти своего непомерно ... ожиревшего, своего безмерно разросшегося

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Т. 1. Учение о Боге. М., 2002. С. 397–398.



тела». Материальное в современной культуре вытесняет духовное. Отсюда, пишет Л. А. Закс, и проблемы в ее отношении с человеком. Душе в этом тотально овещенном мире неуютно, она тоскует «по сокровенности и теплоте» утраченных смыслов, пробует найти ориентиры и спотыкается «об узаконенный культурой ценностный релятивизм, всеобщее господство игры и как никогда влиятельный материализм (культ силы, секса, экономики и власти)». Одной из первых жертв этого духовного кризиса становится «всегда личностная и сокровенная любовь»<sup>1</sup>. На обширном материале автор обнажает тенденцию в театральном искусстве; это – «утрата веры в любовь и боязнь любви, неверие в самое ее возможное (“безлюбье”) и ее девальвация, замена подлинной любви ее “симулякрами” и неспособность понять и удержать ее высокую и трагическую сложность». Частный, интимный вопрос (любовь), размышляет автор, становится «воистину глобальным для XXI века. Ведь речь идет – ни много, ни мало – о сохранении человеческого в человеке». Теплый клозет и автомобиль, телевизор и компьютер не помогут преодолеть кризис в области духа и культуры. А что же поможет, спрашивает автор. «Не знаю. Может быть, сама любовь? ... “Я люблю любовь” – пока культура не скажет это, не станет жить, исходя из этого, проявив волю к утверждению и защите самого сокровенного, что есть в человеке, ... сохранение “человеческого” остается под вопросом»<sup>2</sup>. Под вопросом, добавим, останется и сохранение *художественности* искусства. Ибо сама *искренность любви*, в ее духовно-душевно-телесном выражении, подлинно *художественна* в самой *реальной жизни*. Коль иссякнет этот глубинный колодец искусства, то от нее останутся одни имитации, «симулякры».

Мы привели обширные цитаты из публикации Л. А. Закса, чтобы выявить то, что суждения авторов (И. А. Ильина и Л. А. Закса), сформировавшихся в разные периоды истории России, тем не менее, совпадают в оценке кризиса культуры и в понимании глубинного в искусстве – любви, человечности и совершенства.

<sup>1</sup> Закс Л. А. Любовь – театр – культура. Рубеж веков // Петербургский театральный журнал. 2001. № 24. С. 11.

<sup>2</sup> Закс Л. А. Цит. соч. С. 16.

В заключение отметим, что вопрос о художественности – это вопрос о возрождении человека, потерявшего себя в своих промышленных, экономических, политических технологиях, о возрождении его целостного духовного акта (единения мысли и веры, воображения и воли, совести и любящего сердца); это вопрос, в конечном счете, о восстановлении истинного ранга жизни – божественные лучи пронизывают земное, духовное направляет душу и тело, культура ведет за собой цивилизацию (технику жизни), ценности направляют мышление и волю, религия освящает и наделяет святостью то, без чего инстинкт отрывается от идеала, и в человеке разнуздывается животность и зверь; истина, добро и красота не чужды друг другу, а являются *различными выражениями совершенства* на экранах мышления, воления и созерцания.

*Дары духовного созерцания и целостного духовного акта.* Выше сделана попытка феноменологического изложения креативности сердечного, духовного, созерцания. Далее раскроем теоретически основания такой креативности. Вначале поясним отличие сердечного созерцания от *созерцания чувственного* и *созерцания в воображении*.

Чувственное восприятие может быть неосознанным. В таком случае оно еще не созерцание. Чувственное созерцание – это *осознанное* и теоретически нагруженное чувственное восприятие; при этом субъект может отстраняться от самого акта созерцания и контролировать его. Чувственное созерцанием работает, как правило, по такой схеме: оно располагает одно рядом с другим в *пространстве* или одно после другого во *времени*; при этом созерцанию дано *внешнее многообразие явлений без их внутреннего единства*, без тех связей, которые, словно нервные нити, соединяют части в целое.

Когда субъект созерцает предмет в воображении, то он пытается схватить именно такие связи – *внутреннее единство* во внешнем пестром многообразии фактов; обнажить *форму, строение, структуру предмета*. Это – *мыслящее созерцание* в сфере воображения, обычное в научном познании. В воображении велика доля эмпирического материала, которое оно

перерабатывает в понятия и смыслы, в целое. Обзор предмета в воображении готовит собой условия для духовного созерцания.

Сердечное (духовное) созерцание тоже мыслящее, точнее, разумное, но с тем отличием, что субъект переносится в предмет в большей мере, вживается в него, становится им и созерцает его в аспекте чистого *смысла* и сути предмета, убирая все лишнее: предмет созерцается изнутри самого предмета так, что он, как будто, обладает своим «я» (самостью), которое пронизывает изнутри все свойства предмета так же, как наше «я» проходит, как нож сквозь масло, через все наши чувственные состояния. Такое созерцание исходит из «презумпции» целостности предмета. *Духовное созерцание – это созерцание самого «я» предмета, его самости, из которой и созерцаются субъектом конкретные качества и свойства предмета и его отношения с иными предметами.* Полнота погружения в предмет осуществляется благодаря любящему сердцу, из которого и исходит сердечное, духовное созерцание. Предмет в акте такого созерцания предстает как одухотворенный, свободный, самодеятельный и целостный. Примерно такой же, как наше «я» пронизывающее все ткани наших конкретных состояний. Кроме этой качественной стороны есть и количественная сторона отличия: духовное созерцание обзревает смыслы в их символических облачениях и поэтому оно не так локально, как созерцание в воображении, менее привязано к частностям и ему присуще обзрение смыслов в составе *неоконечного Целого*; вспомним созерцание Тютчева: «Живая колесница мирозданья / Открыто катится в святилище небес». Из особенностей сердечного созерцания следуют и его *благодатные дары*:

- поскольку предмет созерцается из его «я» (самости), то такое созерцание *предметное, а не произвол фантазии*; причем *существенно предметное* (постигается сущность предмета); будучи предметным, такое созерцание является *конкретным*, причем *духовно-конкретным*, а не чувственно-конкретным, что присуще чувственному созерцанию с его внешней обыденностью, эмпиричностью, которая сама лезет в глаза;

- духовно – конкретное содержание есть *единство в многообразии*, а не только многообразие без единства (чувственное созерцание) или единство без многообразия (рассудок); так творится духовно-конкретное воссоздание предмета в понятиях науки, образах искусства, символах религии и др. благодаря интенции, сосредоточенности духовного созерцания;

- духовно-конкретное содержание предстает как *целостность* («органичность»), когда мера целого составляет *смысл* частей, а части предстают как органы целого; при этом мера целого и меры частей согласованы, *гармоничны*, что составляет неотъемлемое условие *художественности*;

- позволяя схватывать предмет целостно, духовное созерцание дарует тем самым, во-первых, *эвристичность*, открытие скрытых отношений (ибо кто понимает целое, тот понимает и назначение частей в составе целого), во-вторых, эстетичность, тяготеющую к *художественности*;

- сердечное созерцание, далее, дарует способность воспринимать предмет как свободный и самостоятельный; ибо такое созерцание исходит из любящего сердца, которое поет свободно и самостоятельно; тем самым субъект страхуется от рассудочного формализма, объективизма, статичности (метафизичности) и редукционизма, особенно в понимании социальной реальности.

- созерцание предмета в составе неоконечного Целого позволяет обрести в понимании предметной области *панорамность, полноту* и открывает возможность выхода за рамки канона к новому «органону», к пониманию новых граней и измерений бытия.

- все, вместе взятое, сообщает человеку общую, «экзистенциальную», жизненную креативность – в восприятии, воображении, созерцании, волеии, вере, любви. Поясним это. Универсум есть «вещь в себе», он является нам как «звездный мир», как бесконечный океан, который пенится все новыми состояниями, а мы – дети, перебирающие на его берегу камешки и изумленно созерцающие вечно новые состояния универсума в их становлении. Так что всякий метод не застрахован он подвоха и критики со стороны самого «звездного мира». А. Эйнштейн

признавал возможность сверхсветовых скоростей. Физики условились, считать скорость света предельной. Иначе рухнет принцип детерминизма. Согласно теории относительности при сверхсветовой скорости движущийся предмет получает отрицательную пространственную размерность, т.е. превращается в форму без материи, в «эйдос» Платона, в «ноумен» Канта. Возможно, ноуменальный мир существует. Кант признавал принадлежность души к двум мирам – феноменальному и ноуменальному. Только о последнем мы ничего знать не можем. Пока не можем. Так что метод – не догма, а только ориентир. Следует углубиться в пространство нашего духа, тогда мы увидим и новые грани в природе, но не наоборот. Ибо более развитое – ключ к менее развитому. Аналогии духа – ключ к пониманию природных явлений. Например, Кант утвердил в общественном сознании принцип свободы воли. Он же увидел и в природе нечто подобное. «*Всякая жизнь покоится на внутренней способности себя определять*»<sup>1</sup>. Любопытно то, что биологи это подтвердили в XX веке, открыв ауторитмию как исходную произвольную активность живого. Что касается практики «умного делания», то православное учение о *синергии, слиянии энергий Бога и человека, кооперации духовных усилий*, является, на наш взгляд, наиболее глубоким именно в духовно-ценностном отношении<sup>2</sup>.

Звездный мир преломляется на экране нашего восприятия двояко – чувственно и духовно. В первом измерении он дан нам как нечто материальное, телесное (тяжелое, упругое, твердое, одно давит на другое, сковывает и т. п.). Во втором, духовном, измерении панорама иная: универсум свободно, по собственному «почину», согласно своим многообразным свойствам имманентно развертывает свое содержание, и оно раскрывается как свободная игра сил, как сочетание многообразных стремлений, «порывов», как *целосообразность энергий* в виде стройных мер, порядка, гармоний и согласованности различных гармоний. Когда преодолеваешь вплетенность чувственного сознания в

<sup>1</sup> Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант. И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 2. С. 304.

<sup>2</sup> Синергия: Научный сборник / Отв. ред. С. С. Хоружий. М., 1995.

«вещественность» (в акте духовного созерцания), то создается устойчивое впечатление о том, что подлинность «звездного мира» раскрывается именно на экране духовного созерцания. И тогда в универсуме (субстанции) разум человека ищет и находит себе подобное – удивительную *целосообразность*, процессуально-предметно выраженную «разумность», развернутую многообразии целостностей и взаимодействий, взаимовлияний. Откуда она? Имманентно присуща универсуму или содеяна Творцом? Ответ на этот вопрос зависит от веры. Б. Спиноза, Ф. Энгельс, Г. В. Плеханов, Э. В. Ильенков полагали, что универсальная субстанция действует многими способами, одним из которых является мышление, как продолжение целосообразности природы; субстанция мыслит всегда, но не везде, а при определенном стечении обстоятельств. Мышление понимается ими как целосообразность, ставшая намеренной целенаправленностью. В любом случае, независимо от «символа веры», достойнее утверждаться в восприятии универсума таким, каким он преломляется на экране духовного его созерцания. Ибо при такой доминанте восприятия «мир» не подавляет дух своей грубой материальностью и создается возможность понимать «мир» в его новой грани – в свободном самораскрытии потенций и сил, что является предпосылкой творческого созерцания. Ф. Энгельс, выдающийся космист, владел даром панорамного духовного созерцания «звездного мира» – в его динамике, процессуальности, борьбе сил, в восхождении космоса от звездной пыли до белковых тел и до разумных существ, которые пытаются в своей истории взять под свой контроль общественный жизненный процесс.

Отмеченные дары духовного созерцания в их совокупности превращают мышление в его *высшую* форму – в *созерцающее разумное* мышление, которое присуще гениальным философам, поэтам, писателям и художникам. Сердечное, духовное, созерцание погружает мышление в сам предмет, и субъект мыслит о предмете, из предмета и языком самого предмета. Мышление становится *предметным*. Понятийное творчество невозможно вне духовного созерцания. Последнее есть созерцание самих смыслов, полностью лишенных грубо-телесной оболочки вещей. Возникает свободное

парение мысли в *смысловом поле значений*. Рождается *очевидность* в постижении тех скрытых отношений, «нервных нитей», которые изнутри соединяют части в целостность. Очевидность, писал И. А. Ильин, – это способность что-то окончательно понять и признать истиной; это свет, который идет от самого предмета, охватывает нас и наполняет нас, овладевает нами; это сам предмет светит нам тогда, свидетельствует о самом себе. Очевидность – это захваченность «истиной». Нет более сомнений, колебаний, релятивистских уловок; это «прекращение, конец и начало нового бытия». Очевидность требует многого: это «дар собраться, сконцентрироваться», «незамутненное духовное око», «целостность внутренней сущности, что не позволяет вести вечную “гражданскую войну” между мышлением и чувствованием, волей и страстью, фантазией и активностью»<sup>1</sup>. О постижении предмета в акте очевидности писали Декарт и Лейбниц. Шеллинг и Гегель. Созерцание смыслов ведет, выражаясь языком И. Канта, к обретению «*синтетических суждений*», к приросту нового содержания. Духовное созерцание *эвристично*, поэтому И. А. Ильин отождествлял его с «*творческим созерцанием*».

Апперцепция сама по себе есть безмолвная однородная активность, которая модифицируется рассудком и воображением, превращающим данные живого созерцания в понятия. Понятия определены, устойчивы в своей определенности, и как таковые, взятые в их отъединенности, есть немые всеобщности, окаменелости, «скелеты» вещей, некие деревянные счеты, или четки. Чтобы возжечь их окаменелость, привести в движение и в процесс, мышлению необходима рефлексия над работой рассудка, и оно переходит на высшую орбиту, становится *разумом*. Разум направляет рассудок, овладевает понятийными взаимосвязями, постигает процессуальность всего сущего и становится продуктивным только тогда, когда становится созерцающим. Духовное же созерцание есть единение сердца и разума, ценностного и смыслового измерений. Поэтому разумное созерцающее мышление всегда и *аксеологично*. Разум совестлив и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 223–224.

свободен от пошлости рассудочного мышления. Понятия как деньги. Деньги, не обеспеченные товарами, подвержены инфляции. Понятия, не обеспеченные творческим созерцанием, бывают беспредметными или дают «скелет» предмета. Сколько ни говори «система, система», «бифуркация» и «аттрактор» от этого без творческого предметного созерцания образ целого в его конкретности не появится. Чем больше в нашей стране издавалось работ о «системном методе» в 70-80 годы XX века, тем более формальной становилась и философия, и ее прикладные исследования. Без творческого созерцания омертвевает всякий метод – и диалектический, и системный, и синергетика. В полемичной статье мы постарались детально проследить рассудочное применение аналогий синергетики в области педагогики и психологии<sup>1</sup>.

После основательных работ Э. В. Ильенкова выходило много литературы о методе восхождения от абстрактного к конкретному. Уверение в единственной верности этого метода резко контрастировало с творческой продуктивностью его применения. Ибо в работах о диалектике абстрактного и конкретного исчезло *духовное созерцание*. Между тем К. Маркс в наброске о методе политической экономии сразу ссылается на то, что предмет как целое должен витать в представлении, созерцаться. Рассудок потому не выносит противоречия, что он *не созерцает* мыслимый предмет. Созерцающее мышление схватывает единство противоположностей в том или ином *образе* становления. Прирост содержания в мышлении осуществляется благодаря мысленному созерцанию: субъект сам превращается в *предмет*, сам творит *его процессы* и сам же *созерцает результаты процесса*, как это теоретически выразил Гегель в учении о сущности и о понятии. Конкретное мышление невозможно без духовного созерцания предмета как целого в частях. Поэтому Фихте и Шеллинг обоснованно писали о эвристичности «интеллектуальной интуиции», «интеллектуального созерцания». Созерцающий разум

---

<sup>1</sup> Гончаров С. З. О синергетике, редукции и эвристике // Образование и наука. Известия УрО РАО. 2005. № 2 (32). С. 114–124.



Гегеля породил изумительную духовную конкретность в постижении различных предметных областей.

**Духовное созерцание, гениальность и талант.** В духовном творчестве есть две функции: способность *творческого созерцания* и способность легкого и быстрого проявления, *выражения*. Ими люди одарены не в равной мере. Нередко предполагают, будто талантливый человек всегда исходит из *творческого созерцания*. На самом деле, подчеркивает И. А. Ильин, правильно называть «талантом» только *вторую* силу. Талант сам по себе есть дар легко и быстро, ярко и метко выражать все, что проносится через внутренний мир человека<sup>1</sup>. Наличие таланта определяет не то, *что* человек творит, а лишь то, *как* он это делает. Талант блестит, сверкает, чарует. Между тем «талант, оторванный от творческого созерцания, *пуст* и беспочвен»<sup>2</sup>. Талант нуждается не только в умении, в технике. Ему необходим еще «*духовный опыт, творческое созерцание, творческое вынашивание*, чтобы не создавать пустую красоту или соблазнительную яркость»<sup>3</sup>. Поэт Бенедиктов, отмечает Ильин, был мастер слова. Но он был лишен творческого созерцания, и сказать ему было почти нечего. Тютчеву присуща сила творческого созерцания. Его поэзия пропета из «таинственной стихии мира и человечества», из ее древнего хаоса. Он не только созерцал, но и умел петь «о муках и восторгах созерцания». Но сила его таланта не всегда поспевала за его безмерным видением. У Лермонтова сила созерцания просыпается задолго до того, как созрел его талант<sup>4</sup>. Так обстоит дело и в живописи, и в научном познании. Есть люди с глубоким духовным созерцанием, которые не могут ни вообразить (облечь увиденное в земные образы), ни изобразить (передать и закрепить эти земные образы для других). Эти подспудные мудрецы уходят обычно или в молитвенное подвижничество, или в философию<sup>5</sup>. Гениальность И. А. Ильин связывает со способностью творческого созерцания,

<sup>1</sup> Ильин И. А. Талант и творческое созерцание, С 341–342.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 342–343.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 345.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 346.

<sup>5</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 348.

которое и есть источник *предметной конкретности*. «Художественное искусство, – делает вывод Ильин, – возникает только из сочетания двух сил: силы духовно-созерцающей и силы верно во-ображающей и из-ображающей увиденное». Творческое созерцание – *«истинный и глубочайший источник художественного искусства»*, ее *«алтарь и гений»*, «здесь таится вдохновение – эта *благодатная сила творческого перворождения*». В созерцании и вдохновении художник прозревает за пеленой явлений некие гармонии и совершенные отношения, и талант художника становится *«лишь живою и верною арфою узренных им содержаний»*<sup>1</sup>.

Сказанное целиком применимо и к философии, и к различным наукам. Живое созерцание дает материал *наличного* бытия в виде многообразия без внутреннего единства. Мышление с помощью воображения ищет единство в многообразии, отделяет внешнее от внутреннего, несущественное от существенного, оно ищет устойчивое, основу и конкретное основание явлениям; оно становится рефлексивным, все сравнивает и устанавливает существенные различия в пределах одного основания, из которого выводит необходимые определения предмета как целого. Но такую рефлексивную, различающую деятельность, мышление может осуществлять успешно, если оно погрузилось в предмет и из него добыло в акте духовного созерцания целого новые и существенные определения. Сам рассудок не эвристичен без духовного созерцания. Он обречен сам по себе на внешнюю рефлексию, при которой субъект придерживается то одного основания, то другого. Так возникают субъективное резонерство и многообразие *«мнений»* о предмете. Созерцающее разумное мышление *рефлектирует так, как само целое через свои процессы рефлектирует о себе через взаимодействие своих частей*. Это стремился выразить Гегель в своем учении о сущности.

***Творческая продуктивность целостного духовного акта.***

Характерным для русской философии XIX – XX веков является учение о целостности души (И. В. Киреевский, А. С.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 351.

Хомяков, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев), о целостном духовном акте (И. А. Ильин, Н. О. Лосский и др.). Целостный духовный акт есть взаимная дополнительность и согласованность главных духовных сил – мышления, понимающего *объективную истину*, нравственной воли, ориентированной на сотворение *добра*, а не зла, эстетического созерцания и продуктивного воображения, воспринимающих *красоту*, одухотворенной веры, устремленной на *предельные и совершенные ценности*, совести, оценивающей помыслы и деяния с позиций *должного совершенства*, любящего сердца, способного воспринять лучшее, избрать его и жить им.

Срастаясь воедино, эти способности образуют *целостный духовный акт*, в котором «соло» каждой из них дополняется «хором» всех остальных; возникает «симфония» духа, дарующая полноту миропереживания и миропонимания, непроизвольное творчество и радостную самореализацию. Как внешние органы чувств, дополняя друг друга, порождают целостный чувственный образ, так и главные духовные силы, взаимообогащая друг друга *разной духовной модальностью*, позволяют обрести *целостное миропонимание*, свободное от односторонних крайностей. Такого мировоззрения одна наука дать в принципе не может. А. Кураев сравнил науку с железнодорожным расписанием, из которого не вычитаешь, куда и к кому следует ехать. Разъединение духовных сил порождает «частичный» духовный акт и одномерное мировоззрение: мышление в отрыве от воображения, совести и любви создает картину механической Вселенной, фабрично-заводской или рыночный взгляд на человека; воля сама по себе утверждает одну дисциплину и организацию, полицейское государство; воображение вне совести эстетизирует пороки, вера вне мышления и любви, впадает в иллюзии, химеры и галлюцинации; инстинкт вне идеала разнуздывает подсознательные «ночные» силы души и т.д. Понимание предметной области зависит не только от ее содержания, но и от той *интеллектуальной оптики* воззрения на предмет. Единство духовных сил – *необходимая предпосылка продуктивного творчества*: за умением специалиста оптимально решать профессиональные задачи скрываются развитое логическое

мышление, продуктивное воображение, эстетический вкус, честность и ответственность, столь важные в профессиональной надежности.

Креативно-антропологический аспект воспитания заключается в развитии у личности умений осуществлять как целостный духовный акт, так и акты теоретического мышления, продуктивного воображения и т.д. Эти акты они затем сами творчески применяют в отношении конкретного предметного содержания.

Сердце и разум, соединенные духовным созерцанием, суть два крыла творческого взлета и парения духа в путешествиях за открытиями. Целостность духовного акта позволяет личности:

- понимать и переживать реальность достаточно полно, без односторонних крайностей, связывать *объективный* научный метод с *ценностным*, быстро усваивать *межпредметные* связи, использовать художественные образы, модельные аналогии из различных областей в процессе творческого усвоения и развития знания; т.е. иметь стартовые преимущества в общем деле, быть творчески продуктивной;
- достаточно адекватно понимать своеобразие людей, исходя из полноты личного субъективного опыта, что составляет важный компонент профессиональной подготовки специалиста, особенно психолога;
- быть субъектом глубинного, а не одномерного общения, обрести *толерантность* в различных видах коммуникации.

*Логической* основой толерантности является *диалектика*, позволяющая верно соединять противоположности в их единой основе – понимать единство в многообразии, тождественное в различном, всеобщее в особенном и т.п. В *межнациональном* общении теоретической основой является понимание *единства* человеческого рода в *многообразии* народов, понимание ценности самобытности народов. В *межкультурном* общении важным является умение видеть за *различными* этнокультурами *единство* человеческого духа, выраженного в разных культурах. В сфере *нравственной* важнейшим является признание *равноценности* достоинства каждого человека независимо от его пола и возраста,

национальной принадлежности и социального положения. В *конфессиональной* сфере необходимой предпосылкой выступает признание за различными религиозными вероучениями права *на особенное постижение Бога согласно духовному акту и опыту различных народов*. В *гражданской* сфере важным является понимание того, что граждане есть члены *одной* самой главной политической организации – государства. Государство есть волевой союз граждан для организации совместной жизни и общих дел. И граждане призваны исходить не только из *личного* интереса, но и из *общего, общенародного*. Государство, согласно его назначению, призвано поддерживать те законные интересы лиц, групп, классов, реализация которых идет на пользу всем. Если интерес класса обоснован, справедлив, то он является и общенародным. *Действия государства по программе всенародной справедливости есть лучшая профилактика экстремизма*.

В *межличностном* общении осуществляется обмен различным содержанием живой человеческой субъективности, происходит взаимное дополнение, обогащение и обновление субъектов общения. Но такой открытый диалогичный стиль общения предполагает *осознание тождества родовой природы человека, развернутой в бесконечном вариативном многообразии*; понимание того, что ни одна личность не может исчерпать *полноты* всей человеческой субъективности. Такое понимание предохраняет личность от абсолютизации своей позиции по тому или иному вопросу и ориентирует на опыт другой личности как на возможность увидеть мир в иной грани, в новом измерении. Способности и опыт других людей превращаются в *дополнительные духовные органы толерантной личности*. В межличностном общении не менее важен *целостный духовный акт*, он предохраняет от частичного общения и позволяет обрести *полноту* в восприятии другого человека, различных событий и мира в целом.

Диалектика состоит во всех случаях в *понимании тождественного в различном, единого в многообразном, всеобщего в особенном*. Если же встать лишь на точку зрения *особенного*, то одному особенному противостоит другое особенное, и сознание

будет видеть *только различия без внутреннего их единства*. Каждый начнет настаивать только на *своем особенном*. В итоге различия заострятся до враждебных противоположностей, до острого противоречия, которое в итоге заставит посмотреть на предмет более глубоко и увидеть за *особенным* всеобщее содержание, существующее через особенное, а не рядом с ним. Точно так же особенное существует не вне всеобщего, а как форма его своеобразного бытия. Именно в рамках *всеобщего (для сторон общения) содержания можно осуществить творческий синтез тех противоположностей, которые ранее представлялись непримиримыми*.

Толерантность – это *категория общения* на уровнях межличностном, межнациональном, межкультурном, межконфессиональном, гражданском. Толерантность предполагает понимание многомерности человека и общества, ограниченность всякой позиции уже потому, что *каждая позиция, будучи определенной, имеет свои пределы*, за которыми она ошибочна и не исчерпывает всей *полноты того целого*, по поводу которого складывается общение. *Толерантность не отрицает ни поиска истины, ни принципиальности, самостоятельности и последовательности*. Она есть разумная позиция, позволяющая избегать узколобой *субъективности и односторонних крайностей* и актуализировать важность того момента общения, который отражен в таких родственных понятиях, как любезность, деликатность, вежливость, тактичность, дополняя эти понятия более широким социокультурным значением на уровнях межнациональном, межкультурном, межконфессиональном и т.д. *Но, чтобы понимать многообразный контекст человеческого бытия, надо обладать духовными органами для такого понимания, которыми и выступают главные продуктивно-творческие силы, взятые в их единении*.

***Своеобразие духовного акта русской культуры.*** Каждый народ имеет доминанту в своем душевно-духовном укладе, что проявляется в выражениях «старая, добрая Англия», «деловая Америка», «великая Германия», «прекрасная Франция или «Святая Русь». Такой уклад («менталитет») составляет *ведущий духовный*

*акт*, каким народ творит свою культуру и жизнь. Такой акт определяется *особым сочетанием доминирующих духовных сил*.

И. А. Ильин гениально выразил духовный акт русской культуры в статье «О русской идее» и конкретно изложил его в ряде иных работ<sup>1</sup>. Эта творческая идея России формулирует то, что русскому народу уже присуще, что составляет его благу силу, что мы должны беречь и растить в себе, воспитывать в наших детях и в грядущих поколениях. «Русская идея, – подчеркивал И. А. Ильин, – есть идея *сердца*. Сердца, созерцающего *свободно и предметно*; и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления. Вот то, что другие народы смутно чувствуют в русском духе, и когда верно узнают это, то преклоняются и начинают любить и чтить Россию»<sup>2</sup>.

В российской ментальности Ильин выделяет силы первичные и вторичные: «первичные силы» (сердце, созерцание, свобода, совесть) «определяют и ведут», а «вторичные силы» (мысль и воля, форма и организация) «вырастают из них и приемлют от них свой закон»<sup>3</sup>. На громадном историческом и художественном материале Ильин убедительно обосновывает такое строение национального духовного акта. «Русская духовная культура исходит из сердца, созерцания, свободы и совести»<sup>4</sup>. Западный менталитет имеет иное строение: в нем рационально-волевое начало доминирует над духовно-ценностным<sup>5</sup>. Первенство сердца в русской ментальности имеет издержки в том смысле, что в реализации поставленных целей эмоции часто уводят мысль и волю в сторону, поэтому задачей воспитания является развитие последовательности в мышлении и твердости воли: «нам предстоит вырастить из свободного сердечного созерцания – свою особую, новую русскую культуру воли, мысли и организации»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 1 – 2.

<sup>2</sup> Ильин И. А. О русской идее, С. 323.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 329.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 329.

<sup>5</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 327.

<sup>6</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 327–328.

В духовном акте русской культуры эмоционально-ценностное начало преобладает над рационально-волевым формализмом. Это И.А.Ильин убедительно раскрывает на материале православия, отечественной науки и искусства. В русской науке сложился метод живого *творческого созерцания предмета как целостности*. Такое созерцание не отменяет логику, а наполняет ее *живой предметностью*, не попирает факты и законы, а схватывает *целое в частях*. А кто понимает целое, тот понимает и назначение частей. Отсюда следует *фундаментальность* русской науки, которая была духовно зрячей, а не слепой: она не застревала на внешней стороне предмета (эмпиризм), не убивала рассудочной формалистикой его живую органику (рационализм), но творческим созерцанием схватывала целое в частях – «организм» природы, «экономический организм» страны, «целостную жизнь» изучаемого языка, дух и судьбу народа за историческими деталями. *Метод русской науки – это духовное созерцание целостности предмета*. Из этого метода следует масштабность русской научной мысли, соединенной с живой конкретностью, будь то историография (С. М. Соловьев, В. О. Ключевский, И. Е. Забелин), педагогика (К. Д. Ушинский), медицина (Н. И. Пирогов), естествознание (Д. И. Менделеев, В. И. Вернадский) или вся русская математическая школа. *Целостность схватывается только созерцанием!* Русская классическая философия была столь же фундаментальной, потому что она исходила из духовного созерцания, творческой свободы, предметной конкретности и ответственности. Ее творческий характер, ее гениальные прозрения, ее глубина в изложении ценностных основ духа, богопознания, нравственности, искусства, правосознания и государства, труда и собственности, семьи и воспитания, национального самосознания и Родины, культуры и хозяйства можно объяснить тем, что творцы этой философии (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, И. А. Ильин, Н. О. Лосский и др.) вобрали своим духовным актом от православия *чувство совершенства, определяли им значение событий и синтезировали именно им конкретный материал жизни и духа в целостную картину богопознания и миропонимания*. К примеру, Н.



О. Лосский исходил из интуиции в познании и обосновал все значение «чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции». Русская философия была и будет постижением совершенства в акте сердечного созерцания, которое наполняет логику живой предметностью и выражается в конкретном понятийном мышлении. Русское искусство, подчеркивал Ильин, призвано развивать «тот дух любовной созерцательности и предметной свободы, которым оно руководствовалось доселе. ... У русского художества *свой национальный творческий акт*: нет русского искусства без горящего сердца, ... без сердечного созерцания, без свободного вдохновения, ... без ответственного, предметного и совестного служения. А если будет это все, то будет и впредь художественное искусство в России, со своим живым и глубоким содержанием, формой и ритмом»<sup>1</sup>. Русская культура цвела тогда, когда она творилась стремлением любящего сердца к совершенству, сердечным созерцанием скрытых гармоний. Значение православия в культуре России мы изложили в отдельной статье<sup>2</sup>.

Великий геополитический континент СССР пал потому, что был могуч снаружи и стал немощен изнутри. Его немощь состояла в том, что земное вытеснило божественное, кумиры внешней жизни – дух совершенства. Русскому человеку (т.е. личности, идентифицирующего себя с отечественной культурой, независимо от этнической принадлежности) *душно* в застенках одного быта и социального бытия. Его душа научилась на протяжении веков в молитвенном полете витать в благодатном эфире совершенства, в божественных измерениях бытия, в «солнечных пространствах» прекрасных значений и *поэтому* стала способной извлекать музыку Глинки, поэзию Пушкина и Тютчева, философию И. А. Ильина и мужество воина, мечом ограждающего веру и родину от сил ада и злодейства.

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 329.

<sup>2</sup> Гончаров С. З. Дары православия в судьбе России // Радуйся, Заступниця Усердная рода христианского: Материалы Всерос. научно-богословской конф. Екатеринбург, 2005. С. 87–119.

Остро актуальны мысли Ильина и о воспитании в «грядущей России». Бессердечная «формальная образованность вне веры, чести и совести создает не национальную культуру, а разврат пошлой цивилизации»<sup>1</sup>; то «шкурничество», то «беспринципную изворотливость, тот «циничный эгоизм», при которых невозможны «культурное творчество», общественное строительство», понимание высшего измерения вещей, дел и людей<sup>2</sup>. Практический эгоцентрист и циник, не ведающий высшего смысла и дела, будет существом «социально опасным». Новые поколения должны воспитываться «к сердечной и предметной свободе». Эта директива – на сегодня, на завтра и на века<sup>3</sup>. Самое важное, что должно дать человеку воспитание – «это предметно открытый взор, предметно живое сердце и предметно готовую волю»<sup>4</sup>. Под «Предметом» Ильин понимал Дело, объективно лучшее по содержанию, достойное духовной сущности человека. Он пишет: «Жить предметно – значит связывать себя (свое сердце, свою волю, свой разум, свое воображение, свое творчество, свою борьбу) с такой ценностью, которая придаст моей жизни *высший, последний смысл*. Мы все призваны к тому, чтобы найти эту ценность, связать себя с нею и верно осмыслить ею наш труд и направление нашей жизни. Мы должны увидеть оком сердца предметное значение и назначение нашей жизни. Ибо в действительности мы все служим некоему высшему Делу на земле» – «прекрасной жизни» по слову Аристотеля, «Царству Божьему» по откровению Евангелия<sup>5</sup>. Понятно, что знания и технологии есть средства предметной любви, предметной воли и предметного дела. Воспитание, таким образом, *тоже творится*, в первую очередь, *силами второго уровня* психики человека.

Россия, прогнозировал Ильин, выйдет из кризиса и возродится к новому творчеству и расцвету через сочетание и примирение трех основ духа: «свободы, любви и предметности». Русская культура

<sup>1</sup> Ильин И. А. О воспитании в грядущей России, С. 179.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С.183.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 179, 181.

<sup>4</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 184.

<sup>5</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 182.

обретет второе дыхание, если она унаследует в XXI веке качественный дух совершенства и свой духовный акт – акт творческого созерцания, который исходит из любящего сердца и поставляет материал мышлению для оформления и воли для осуществления и организации. Учение Ильина о духовном акте, о сердечном, творческом созерцании достойно составить «золотой» фонд акмеологии, эвристики, теории творческого мышления и художественного творчества, теории педагогики и заслуживает обсуждения и развития.

### **§ 3. Культура мировоззрения: рефлексия о возможных предельных основаниях**

Прежняя идеология с мировоззренческими установками уходит в прошлое. Ныне – время мировоззренческого самоопределения, которое является по существу актом свободного выбора и предполагает размышление о самих основаниях мировоззрения. Исходя из изложенного выше, попытаемся выяснить логические, гносеологические, психологические, креативно-антропологические, креативно-социальные, аксиологические и метафизические основания мировоззренческой культуры.

Под *культурой* в узком смысле этого слова мы понимаем *положительную* социальность, ориентированную на объективно лучшие, *совершенные* содержания; мир образцов-эталонов человеческой субъективности, меру развития человека. Мировоззрение есть система рационально-ценностных принципов, которые направляют отношения человека к самому себе, к другим людям (обществу), к природе и к конечным, трансцендентным первоначалам. *Культура мировоззрения* означает такую его обоснованность историческим духовным опытом, вследствие которой мировоззрение обретает полноту и открывает истинную перспективу – ориентацию человека, отечества, человечества на объективно лучшие, совершенные содержания.

В мировоззрении в снятом виде представлены *научно-теоретическое, ценностное и практическое* освоение мира человеком. В нем знание доводится до самосознания, а

самосознание – до системы ценностей, до идеала и смысла жизни, из которого следует практическое целеполагание, как на общественном уровне (идеология), так и личностном. Сердцевину мировоззрения составляет его *аксиологическое* содержание. А это содержание из одной науки не выводимо.

*Логическим основанием* мировоззренческой культуры является, на наш взгляд, *философская диалектика* – умение теоретически и практически соединять противоположности в *гармонию*, исходя из их *единого основания*; понимать в *конечном бесконечное, единство в многообразии, тождественное в различном, необходимое в случайном, всеобщее в единичном, абсолютное в относительном*. Диалектика логически выражает *полноту* исторического опыта людей, их самодеятельность и предохраняет от односторонних крайностей, когда онтология берется без антропологии, гносеология без аксиологии, относительное без абсолютного и т.д. Вне диалектики мировоззрение становится односторонним и жизненно не плодотворным. В таком случае прежнее мировоззрение вытесняется новым, более полным и конкретным. В области мышления диалектика имеет такое же решающее значение, какое присуще религиозному верованию в области ценностного сознания. В социальной жизни диалектика ориентирует на процессуальность, сообщает мужество, наступательный, атакующий стиль в преодолении преград; в области культуры она выводит сознание за рамки достигнутого к новым возможностям и смыслам, содействуя обновлению воззрений, и тем самым всегда остается юной и креативной, столь созвучной юности и дерзновению молодежи. В плане познания диалектика рождает неоконечное свободное мышление, расширяя рамки того Целого, в составе которого мыслится предмет.

*Психологическим основанием* являются *целостность духовного акта, порождающего целостное мировоззрение*. Дело в том, что полнота осознания реальности зависит не только от содержания реальности, но и от *той оптики, через которую человек смотрит на реальность, от разрешительной возможности такой оптики*. Человек, с сердцем, заполненным злобой, не поймет ни благородства, ни романтики, ни высоких помыслов других. Атрофированное воображение не позволит воспринять и красоту «звездного мира». Человек, внутренне расколотый, несчастен, т.е. не причастен великому и прекрасному делу ли, идеалу ли. Ибо нет внутреннего органа для причастия. «Этот внутренний орган называется *гармонией, согласованной тотальностью* (т.е. целокупностью)

влечений и способностей, единением инстинкта и духа, согласием между верой и знанием»<sup>1</sup>. Человек душевного раскола не способен к «целостной очевидности». Он бежит от нее в релятивизм (ни «да», ни «нет») и не имеет убеждений, он – сама неопределенность во всем; он не знает, любит ли он или нет; в вопросах добра и зла, справедливости и патриотизма, правосознания и культуры он балансирует «с одной стороны, так», «с другой стороны, иначе», он «переезжает» с одной точки зрения на другую. Такой тип человека – дитя вырождающейся культуры. Культура духовного акта – предпосылка мировоззренческой культуры.

В индивидуальных беседах от студентов случается слышать главный вопрос – во что верить? С веры начинается цельность и целостность душевно-духовного порядка. Нужна вера созерцательная, разумная и светлая, вера с достаточным основанием. И. А. Ильин советовал: «Человек должен победить в себе ложный стыд и не стыдиться своего сердца. Мысль должна примириться с творческим, предметным воображением и опять стать созерцающей, интуитивной и прозорливой. Аутистическая фантазия должна пройти через школу предметной интенции и духовной ответственности. Формальная и разнузданная воля должна подчинить себя сердцу и совести. ... Тогда рассудок научится взирать и видеть и станет *разумом*; а созерцающий разум станет повиноваться *сердцу*, так что все пути будут вести к сердцу и исходить из сердца. Ибо *сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль* суть три великие силы нашего будущего, которые справятся со всеми проблемами, неразрешимыми как для *бессердечной свободы*, так и для *противосердечного тоталитаризма*»<sup>2</sup>.

*Взаимная дополнительность духовных сил предполагает и взаимное дополнение их специальных объективаций.* Разумность единения науки, философии, искусства, нравственности и религии отстаивали классики культуры, в частности науки. Прочитируем некоторых из них. Коперник пишет: «Созерцая мысленно великолепный порядок мироздания, управляемый с Божественной Премудростью, кто не почувствовал бы, что постоянное созерцание его и, так сказать, интимное общение с ним, возводит человека к Высшему и к восхищению перед всезидущим Строителем вселенной, в Котором пребывает высшее блаженство и Который есть венец всякого добра». Бэкон утверждает: «Только поверхностное знание природы может увести от Бога; напротив, более глубокое и основательное ведет нас назад – к Нему». Галилей отмечал: «И Священное

<sup>1</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности, С. 416.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 423–424.

писание, и природа исходят от Божественного слова; первое – как внушение Святого Духа, вторая – как исполнительница Божиих велений». Кеплер признается: «В творении – я касаюсь Бога, как бы руками». Бойль свидетельствует: «Истинный естествоиспытатель нигде не может проникать в познание тайн творения без того, чтобы не воспринять Перст Божий». Дюбуа Раймон утверждает: «Только божественному всемогуществу можем мы приписать, что оно до всякого представимого времени создало всю материю посредством творческого акта»<sup>1</sup>. Создатель современного естествознания А. Эйнштейн замечает: «Один из наших современников сказал, и не без основания, что в наш материалистический век серьезными учеными могут быть только глубоко религиозные люди». О своем опыте он писал: «Самое прекрасное и глубокое переживание, выпадающее на долю человека – это ощущение таинственности. Оно лежит в основе религии и всех наиболее глубоких тенденций в искусстве и науке. Тот, кто не испытал этого ощущения, кажется мне если не мертвецом, то, во всяком случае, слепым. ... Способность воспринимать то непостижимое для нашего разума, что скрыто под непосредственными переживаниями, чья красота и совершенство доходит до нас лишь в виде косвенного слабого отзвука – это и есть религиозность. В этом смысле я религиозен. Я довольствуюсь тем, что с изумлением строю догадки об этих тайнах и смиренно пытаюсь мысленно создать далеко не полную картину совершенной структуры всего сущего»<sup>2</sup>. Советский физик Д. И. Блохинцев изумлялся тому, что, «руководствуясь принципом красоты, ... человеческий разум оказывается способным предсказывать возможные закономерности внешнего мира во Вселенной». Он, как и Платон, ставил вопрос: «Не значит ли это, что наш разум посвящен в тайны мира, но не помнит, когда и где произошло это посвящение?»<sup>3</sup>. А. С. Арсеньев цитирует фрагмент неопубликованных философских очерков Д. И. Блохинцева, содержащий кредо этого физика-теоретика: «1. Постоянное ощущение себя частью всего мира. Надо помнить, что поверхность нашего тела – кожа – это еще не граница своего «Я». 2. Постоянное ощущение Красоты мира. 3. Благоговейное отношение к его Тайне. Все это, конечно, не ново. Быть может, старомодно... Но ни то, ни другое обстоятельство не делает этот Символ Веры менее значительным в наше время»<sup>4</sup>. В. Д. Блохинцева пленяло соображение

<sup>1</sup> Ильин И. А. Кризис безбожия. Ильин И. А. Собр. соч. Т. 1. С. 350–351.

<sup>2</sup> Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. Т. 4. М., 1967. С. 129, 176.

<sup>3</sup> Теория познания и современная физика. М., 1984. С. 53.

<sup>4</sup> Арсеньев А. С. Философские основания понимания личности. М., 2001. С. 511.

Платона о «воспоминании идей» душою. Полнота духовного опыта рождает мировоззрение, свободное от бескрылого сциентизма и мертвой схоластики, догматического консерватизма и формального модернизма. Для разрешения узла проблем современной России нужен «цельный, целостный, исцеленный человек, заповеданный нам Евангелием»<sup>1</sup>.

**Креативно-социальным (социально-творческим) основанием** является гармония индивидуальной свободы и добровольного единения людей, т.е. направленность мировоззрения на социальную синергию на сотрудничество, кооперацию усилий ради общей цели. Люди, независимо от их мировоззрения, работают друг на друга, связаны *общим делом*, которое практически взвешивает вклад каждого и определяет его *важность*, порождая феномен *уважения или неуважения*. Социальная синергия выражает *родовую, социальную сущность* человека. Социальность есть те надприродные формы человеческой активности, которые возникают в совместной деятельности, общении и мышлении людей, организуют тело и психику человека и превращаются в его способы действия, в *способности*. Вне этих форм человек десоциализируется и гибнет. В одиночку человек не создал бы ни общих значений (сознание), ни организованной общей воли (государство), ни могучих искусственных органов деятельности (техника). Социальная синергия есть устремленность людей на свою *родовую общественную сущность*, на *ее сохранение и развитие*; в ней выражается общий закон: в жизни социального целого оптимальным является *согласованность меры целого с мерами частей*. Такая согласованность обеспечивает *здоровое состояние* общества и человека, государства и гражданина, церкви и прихожанина, армии и воина, экономики и хозяйствующих субъектов. Здоровье, по определению ЮНЕСКО, есть телесное, психическое и социальное благополучие как выражение *гармонии целого и частей*. Регресс, болезнь начинаются тогда, когда часть претендует, как самодовлеющее начало, на роль целого. В итоге гибнет целое, гибнет и часть со своими претензиями. Так раковая клетка убивает организм, эгоизм подтачивает коллектив, а верховенство «прав человека» над правами народа распяляет общество на атомы-персоны, меркнут единые ценности, крошатся нравственность, правосознание и государство, и народ как целое обрекается на погибель. Болезнь, регресс – это *эгоизм части за счет меры целого*. Соотношение целого и части

---

<sup>1</sup> Ильин И. А. Путь к очевидности, С. 424.

Гегель не случайно поместил в своей «Науке логики» в раздел «Учение о сущности».

В России народ выстрадал закон социальной синергии. Народное сознание всегда оценивало как положительные ценности любовь, дружбу, товарищество, сотрудничество и содружество, взаимопомощь, солидарность, патриотизм, соборность, государственный подход к делу и др. И, наоборот, эгоизм, гордыня, тщеславие, индивидуализм, местничество, сепаратизм, раскол всегда осуждались как несчастье, как болезненное состояние человека, церкви, государства и самого народа. Смута в России начала XVII века оценивается до сих пор как великое несчастье и позор.

В православии синергия понимается как слияние энергий Бога и человека, как их сотворчество, как свободное духовное единение людей во Христе на основе любви; как *соборность*, в рамках которой *гармонично соединяются внутренняя индивидуальная свобода и внешнее единение лиц*. Соборность резко расширяет горизонт сознания и ориентирует на то, чтобы избирать ценности не только потому, что они хороши лично для меня, но потому, что они хороши сами по себе, являются *объективно лучшими по своему качеству*, и в силу этого качества они достойны признания не только мною, но и всеми и стать сферой нашего общего согласия и сотрудничества, взаимоусиления и процветания. Соборность духовно крепила *общественную связь*: общинность и артельность в хозяйстве, державность в государстве, патриотизм в истории, а в целом – служение высокой благородной идее, а не только личным и корпоративным, классовым и партийным интересам. Соборность жизнеспособна потому, что в отличие от форм *внешней социальности* (коллективизм) она имеет *абсолютное основание* и единение людей на таком основании, а не на преходящих интересах. Насколько правомерно включать в мировоззрение трансцендентное начало – Бога? Не лучше ли исходить из сугубо посясторонних, например, научных оснований? Возникает проблема гносеологического характера.

**Гносеологическое основание** мировоззренческой культуры заключается в *императивно-проективной сути мировоззрения и в особом духовном акте его приятия личностью – верой*.

Материалистически ориентированное мировоззрение исходит из теоретической предпосылки: мир есть движущаяся материя; материя есть причина своего собственного бытия; поэтому она – самодостаточная вечная и бесконечная субстанция, обладающая самодвижением, самоопределением, свободой,



неисчерпаемостью свойств, бесконечными возможностями, универсальностью и другими атрибутами. В религиозно ориентированном мировоззрении перечисленные выше атрибуты приписываются Богу. Можно ли проверить путем научного наблюдения или эксперимента, насколько верны такие характеристики материи или Бога? Нет, нельзя. Конечные во времени и пространстве существа не могут созерцать вечную субстанцию и экспериментировать с ней как с отдельным предметом. Ибо такая субстанция, как целое, им в опыте не дана; она дана им лишь в мышлении, духовном созерцании. Является ли приведенная выше характеристика материи научным знанием? Нет, не является. Научное знание, как доказал И. Кант, есть продукт синтеза чувственности и рассудка. Посредством чувственности предметы нам даются, посредством рассудка они мыслятся. Чувственность без рассудка *слепая*. Рассудок без чувственности *пуст*. Наука есть *рациональная обработка чувственных данных*, в которых выражается содержание предмета. Но мышление стремится *завершить бесконечный причинно-следственный ряд событий*, понять *первопричину (первоначало)*, из которой вытекает весь ряд явлений и объясняется *вся их совокупность и полнота*. При этом субъект осуществляет высший синтез с помощью «идей разума» (идеи космоса, Бога, души). Идеи исполняют не конститутивную, а лишь «регулятивную» функцию по отношению к применению категорий рассудка и *не являются научным знанием*. Ибо они *не содержат синтеза чувственности и рассудка*, а являются чистыми конструкциями мышления – *гипотезами, предположениями, которые нельзя научно ни доказать, ни опровергнуть*. Кант это демонстрирует, доказывая с равным успехом конечность мира и его бесконечность. Положения Канта о трансцендентном, о пределах компетенции науки никто не опроверг теоретически. Даже Гегелю это оказалось не по зубам.

Кант первым зафиксировал важный факт: в суждениях о первоначале, (о «трансцендентном») мы выходим за рамки опыта, а значит и науки. Поэтому Кант предложил честный и мудрый выход: в таких случаях научное знание должно уступить место *вере*. Кант был защитник, а не фанатик науки и четко зафиксировал границы ее компетентности, за которыми наука вырождается в «околонауку», в мифологему, в созидание химер. Приведенная выше характеристика материи есть акт веры.

Вера есть воля человека к высшим, предельным, абсолютным ценностям-основаниям. Она исходит из должного, которое достойно духовной сути человека и этим достойным (ценностями-основаниями) направляет и организует весь

внутренний опыт, а через него – и внешний опыт. Без веры сознание становится разорванным, мозаичным и несчастным. Главный вопрос состоит в том, *каково качество самого предмета веры и на что вера ориентирует человека, расширяет ли она горизонт сознания или сужает, возвышает духовно или понижает ранг ценностей*. Фалес, Анаксимен и иные досократики за первоначало принимали вещественное, Пифагор – число, Анаксагор – космический разум (Нус), Сократ – мышление человека, Платон – идеальные сущности (эйдосы), Августин Аврелий – Бога, Спиноза – субстанцию, Гегель – абсолютную Идею, Ф.Энгельс – материю и т.д. Возможен ли *научный критерий обоснованности того или иного первоначала?*

Если возможен, то он должен быть доступен *эмпирической проверке*. Какая же вера достойна человека? Вероятно, та, которая лучшим образом *организует внутренний и внешний опыт людей, духовно возвышает личность и является человекотворческой*, открывающей истинные перспективы для Отечества и для рода человеческого, для *человеческой общности*. Другого, более очевидного критерия у нас, людей, вероятно, нет. Даже истолкования текстов Священных книг направляются отношением этих возможных толкований к реальным интересам и перспективам *человеческой общности*. На каком основании строить мировоззрение, этот вопрос каждый, конечно, решает сам. Но и сам платит за свой выбор. Обязанность педагога – знакомить с историческим опытом поиска мировоззренческих начал – материалистическим и идеалистическим, атеистическим и религиозным, а не сужать духовную палитру до личных пристрастий.

***Креативно-антропологическим основанием*** мировоззренческой культуры является, на наш взгляд, *субъектный принцип*, который, начиная с Сократа, поэтапно конкретизировался. В истории философии представлены *объектный и субъектный* принципы философствования. В первом случае философы исходят из внешнего первоначала, с которым они *согласовывают* субъективность человека, его научное, ценностное и практическое освоение реальности. Во втором случае исходным является субъектность как *основание для истолкования внешней реальности*. До Сократа древние греки, образно выражаясь, молились на звезды (космоцентризм «физиков»). Сократ предложил новый принцип – исходить из достоверности человеческого разума, который у каждого под рукой. Начался *классический период античной философии, ее расцвет*. М. Лютер утвердил принцип Сократа в католицизме и породил целое направление в христианстве. От церковного внешнего авторитета он решительно перешел к свободе веры и так

вознес *субъектность* человека, что она стала в центре последующей европейской философии. А. Смит в отличие от физиократов (фетишистов земли) источник стоимости товаров видит уже не в земле, а в *труде*. Начинается период *классической английской политэкономии*. Ф. Энгельс по праву назвал Смита «Лютером» политэкономии<sup>1</sup> И. Кант развивает с присущей ему основательностью субъектный принцип в своих знаменитых «Критиках», сознательно исходя из свободной самостоятельности человека. Метод своей философии он оценивает как «коперниканский переворот». Начинается период *классической немецкой философии*, которая до сих пор остается непревзойденной школой философской подготовки. Идеи Канта героически развивает Фихте. Гегель формулирует вывод: «Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное, не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»<sup>2</sup>. Фейербах этот решающий принцип обосновывает эмпирически, обращаясь к «посюстороннему» человеку, и называет субъектный принцип «антропологическим». Переход Фейербаха к анализу действительности как *человеческой* действительности или как к действительному *человеку* явился необходимым звеном в *развитии субъектной философии*. К. Маркс этот методологический принцип выводит на широкую дорогу исторической практики и проводит по-своему в философии, политэкономии, политологии. «Главный недостаток» предшествующего материализма он видит в том, что «предмет, действительность, чувственность» берутся только в форме *объекта*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъектно и не проектно. В своей докторской диссертации Маркс раскрывает принципиальное различие между *объектной философией* Демокрита и *субъектной философией* Эпикура. В одном из писем он отмечал, что «реконструкцию античного самосознания» он дал тридцать лет назад, т.е. в своей докторской диссертации. Категория «бытие-для-себя» выступает у Маркса *логическим фундаментом* в понимании субъектности, под которой он понимал рефлектированную социальность, устремленную на саму себя, *высший уровень человеческой субъективности*. Показательны такие его выражения, как «самоустремленность», «самоизменение», «самостояновление», «самоосуществление» человека. Неспособность к духовному самоопределению и волевому самоуправлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в самой его «творческой основе». Отсюда проистекала вся сила его гнева

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Наброски к критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т 1. С. 549.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа, С.1.

против «самоутраты» людей в отчужденной от них экономике и политике. Поэтому Маркс настаивал на превращении класса «в себе» в класс «для себя». В философском плане суть отчуждения как раз состоит в том, что люди передают свои субъектные функции какой-либо внешней Инстанции, превращая ее в абсолютного субъекта, а себя – в исполнителей ее воли. Диалектика Маркса, как его социология и политология, *производна от субъектного принципа его философии.*

В трансцендентальном методе Кант выразил первичность свободы воли, деятельную сущность человека; тот основополагающий факт, что люди воспринимают мир в тех формах, в которых они сами преобразуют реальность; абсолютную критериальную функцию опыта («практики», уточнит Маркс). Маркс экстраполирует этот метод на историю людей, деятельно воспроизводящих всю свою социальность, все свои способности и отношения. «Марксова философия, – делает обобщающий вывод К. Н. Любутин, – практически завершила коперниканский кантовский переворот» и предстала «как философия человеческой практики»<sup>1</sup>, но, добавим, практики, взятой на высоте теоретических принципов. Продуктивность субъектной философии была парализована именно *объектным принципом* официальной философии советского периода («безлюдной онтологией»): исчезли интеллектуальная динамика, наступательный стиль диалектического мышления, духовное дерзновение и смелость, столь присущие субъектной философии.

Всякий раз, когда философы исходили из *субъектного принципа, философия расцветала и наполнялась более глубоким содержанием.* В чем заключается продуктивность субъектного принципа в философии вообще, в мировоззрении в частности? Согласно Канту, люди искали вне себя абсолют, объявляя им то одно, то другое (онтология). Но всякий раз оказывалось, что найденный абсолют находится в их собственном мышлении, а то, что находится вне мышления, вовсе не оказывалось чем-то абсолютным. И вот Кант указал на такое реальное (а не воображаемое) обстоятельство, которое абсолютно для людей при всех меняющихся условиях, что бы ни происходило в пространстве и во времени, как бы ни изменилось даже космическое обитание людей. *Абсолютным обстоятельством для людей выступают сами люди, их взаимная связь.* Они всегда будут воспринимать и мыслить события с позиций интересов и целей, более или

---

<sup>1</sup> Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии, С. 7, 9.

менее частных, но именно человеческих. И никогда не выйдут за пределы *человеческого миропонимания*, поскольку остаются людьми. Все мировые религии по-своему утверждают абсолютность для людей отмеченного обстоятельства в своих утверждениях о бессмертии личного духа. Уразумение этого фундаментального обстоятельства сообщает субъектам *трезвость* в притязаниях и в оценках и блокирует *отчужденность* в миропонимании. Человеческое миропонимание заключается в том, что люди истолковывают реальность и свои собственные духовные построения (научные, нравственные, религиозные, эстетические, идеологические и др.), во-первых, *в ценностном отношении* с определенных позиций, – в какой мере реальность и духовные построения содействуют *сохранению и расцвету человеческого рода*. И именно этой мерой последующие поколения *оценивают* положительно или отрицательно вклад тех или иных деятелей в общее дело – в технику, экономику, политику, право, искусство, философию и религию. Даже Священные тексты подчиняются этому критерию. В мировых религиях Бог любит, а не ненавидит человека. Например, Кант идею Бога выводит из *нравственного* требования иметь абсолютного Судью, который устанавливает соответствие между деянием и воздаянием. Трезвление в понимании божественной реальности состоит, в частности, в том, что не следует растворять человека в Боге (как это делал католицизм в Средневековье), а Бога – в человеке на протестантский манер. Разумно сохранять меру в соотношении божественного и человеческого: человеческий дух самоусиливает и самосовершенствует себя, внемля Богу любящим сердцем. Л. Фейербах не понял тайну религии, в частности христианства, его абсолютную природу. Эта природа состоит в том, что христианский дух совершенства и любви является *человекотворческим, духотворческим и культуротворческим*.

Человеческое миропонимание заключается, во-вторых, в том, что люди осознают реальность в тех формах, в каких они ее конструируют и преобразуют. Подводя под такие формы эмпирический материал, люди его понимают потому, что они *владеют* данными формами, а значит овладевают и опытным материалом. Природа, Бог, невидимый мир мистиков и др. – все это мыслится в *антропоморфном* виде. Эту мысль в общем виде достаточно убедительно обосновал Кант, исходя из деятельности «абстрактно-духовной». Маркс обосновал эту мысль, исходя из деятельности и материально-практической. Человек осознает реальность *в формах своей собственной активности, шире, в аналогиях социального опыта*. За изменением научной картины мира и типов мировоззрения

скрываются новые способы освоения реальности, новые типы субъектности. Научное мышление тоже не выходит за рамки аналогий социального опыта. *Предметное содержание становится понятным тогда, когда оно подводится под те формы преобразования реальности, которыми люди уже владеют, а значит и овладевают тем содержанием, которое подводится под такие формы.* Содержательная логика (в отличие от формальной) есть наука о таких формах. *Способ действия превращается во всеобщую схему мироосознания: мы истолковываем реальность в формах нашей активности, «человеческой чувственной деятельности» (Маркс).* Логика выражает в своих категориях всеобщие схемы преобразования и осознания реальности. В еще большей мере это можно утверждать по отношению к мировоззрению.

В мировоззрении человек объективирует те принципы, которые выступают для него как *должные и желаемые* и направляют его поведение как стратегия. Мировоззрение *императивно* (повелительно) *и проективно*. Человек самоопределяется в мировоззрении, а не определяется извне, будь то звездное небо или научная картина мира. Ибо мировоззрение есть принцип жизни, за который человек платит *своей судьбой*. И человеку не все равно, является ли он неудавшимся продуктом эволюции природы или ее венцом, добры ли люди или злы, душа есть функция тела или образ Божий. Кто в личном опыте знает истинную свободу, тот, подобно Шеллингу, и космос воспринимает художественно, как свободное эстетическое развёртывание имманентных космосу потенций и сил. А кто привык жить по правилам, заимствованным извне, для того жесткий детерминизм, определение извне являются самоочевидным принципом миропонимания и организации собственной жизни. *Какова формация души и уровень духовного опыта у человека, таково и его мировоззрение.* Гносеологическое основание обязывает оценивать мировоззрение *креативно-антропологическим критерием*, а не только соответствием выводам науки. Научные знания обновляются каждые 7 - 10 лет. Человек же сразу пишет свою жизнь на чистовик. В жизненных ориентациях ему нужны надежные ценностные основания, проверенные историческим опытом. Выражение «научное мировоззрение» означает в значительной мере научную картину мира, в которой нет ценностной доминанты, а есть одни закономерности, флуктуации и бифуркации. Наука подобна схематической карте реальности, и эта карта не дает ответа на вопрос, по какому маршруту мне лично следует идти, к кому и зачем.

*Аксиологическим основанием* мировоззренческой культуры является, как мы пытались изложить, *совершенное, объективно лучшее содержание*. Совершенное есть объективное *содержание* духа, а дух есть та *форма бытия*, в которой совершенное существует *адекватно*. Упрощенный материализм редуцировал дух лишь до «отражения» объективной реальности. Не понимать самостоятельной креативности духа, будь то музыка Моцарта, поэзия Пушкина, не говоря уже от Откровении Спасителя, значит духовно ослепнуть ради «первичности» материи.

«Любить Совершенство – значит желать его, сосредоточиваться на нем, вживаться в него, созерцать его и вследствие этого узнавать и принимать его как реальный центр личной жизни»<sup>1</sup>. Переживание совершенства и верность ему – это абсолютный иммунитет от всякой деструктивности и всякого ничтожного содержания. «“Любовь к совершенству” – процитируем еще раз И. А. Ильина, – совсем не есть пустое слово, ... но живая реальность и притом величайшая движущая сила человеческого духа и человеческой истории. Поколение людей, которому это чувство чуждо и непонятно – есть поколение мертвое, слепое и обреченное»<sup>2</sup>. Современной аксиологии присущ тот недостаток, что в ней нет *единой основы*, из которой можно было бы развить последующие конкретные определения в систему. В классической философии такой основой выступала совершенная реальность, хотя и под разными названиями, будь то «благо» (Платон), «Единое» (Плотин), «совершенство Божие» (вся христианская философия), «Идея» (Гегель). Под своим собственным названием оно ясно изложено Ильиным, Н. О. Лосским и др. классиками русской философии. «Сердце» и разум, соединенные духовным созерцанием, даруют очевидность в выборе и прозрение в смыслах. Вслед за А. С. Пушкиным и И. А. Ильиным разумно верить в благодатность духа совершенства, чувствовать и понимать его абсолютное *верховенство, не понижать ранг ценностей в мировоззрении и мерить совершенным все содержания - в душе и во внешней жизни, в культуре и образовании, политике и хозяйстве*.

*Метафизическим основанием* мировоззренческой культуры является, на наш взгляд, *единство абсолютного и относительного*. Вне абсолютного мировоззрение становится релятивным – применительным лишь для данного времени, данной общности людей. Изменяются обстоятельства, меняется и

<sup>1</sup> Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта, С. 96.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 97.

мировоззрение; в общественном сознании остаются одни «скачки», одна прерывность и руины. *Теряются преемственность поколений и духовное единение народа.* Релятивное мировоззрение всякий раз спотыкается о новые обстоятельства и терпит поражение при крутых поворотах истории; «научное мировоззрение» ныне лежит в руинах, несмотря на его полную былую поддержку «административным ресурсом». *Релятивизм есть относительное без абсолютного.* Античные софисты и скептики, возведя релятивизм в принцип, обнажили его несостоятельность. Не случайно, Сократ, как достойный гражданин полиса, стал учить афинян мыслить общими понятиями, чтобы их сознание имело в главных вопросах единое основание. Платон же, насмотревшись на «плюрализм» демократических нравов, развил учение об идеальной реальности, об «эйдосах». Людям XXI века можно учиться на историческом опыте.

Без абсолютного сознание теряет единый критерий и не может последовательно ориентироваться в жизни, тем более в теории. Поэтому оно вынуждено возводить *относительные ценности в абсолютные.* Так возникает светская религиозность – творится многоликое неоязыческое и «научное» идолопоклонство, абсолютизируются преходящие явления внешнего опыта, то революция или рыночная экономика. Жизнь быстро развенчивает тщету такой религиозности. Наступают разочарование, «падение кумиров» (С. Л. Франк), нигилизм и цинизм. Ситуативность и релятивизм мышления ныне стали эпидемией не только в философии, но и в литературоведении, не говоря уже о политологии и экономической «теории». *Релятивизм есть вырождение и измельчание теоретической мысли.* Без абсолютного основания многообразные ценности теряют единство и превращаются в *плюрализм мнений* (что мне лично кажется и мнится). Релятивное мировоззрение жизненно не состоятельно.

Достоинством религиозного мировоззрения, это надо честно признать, является его укорененность в *духовный абсолют, совершенный по качеству.*

Выдающиеся представители умного материализма Ф.Энгельс и Э.В.Ильенков с неизбежностью приходили к выводу: мышление – атрибут субстанции, которая мыслит всегда, хотя и не везде<sup>1</sup>. Если дух есть «высший цвет материи» (Ф.Энгельс), то основные ценности мировоззрения надо выводить не из бессознательной материи, а из ее «высшего цвета». *У бессознательной материи не тот ранг качеств, чтобы из нее можно было бы вывести ценности, достойные*

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Космология духа // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991.



*духа и культуры*. Поэтому исторически философы начинали с внешнего, материально – телесного начала, а затем приходили к духовному: вещественные первоначала досократиков вытеснялись эйдосами Платона и Богом Плотина. Но первоначала Платона и Плотина были анонимны и равнодушны к человеку, как и «научная картина мира». В христианской философии Логос предстает уже как *Бог-Личность*, как Богочеловек, а душа человека – как *образ и подобие Божие, несущее в себе отблески Его совершенства*. Произошел синтез абсолютного и относительного, вечного и временного, потустороннего и посюстороннего. *Онтология соединилась с антропологией и аксиологией на основе единства абсолютного и относительного*. И этот синтез был столь креативным, что без радио и телевидения он был добровольно принят миллиардами духовно зрячих людей. С периода Возрождения, по мере усиления богоборчества начинается понижение ранга ценностей, вызревает светская религия человека, лишенная абсолютного основания, – гуманизм, главным положением которой является «человек есть бог». Богочеловек вытесняется человекобогом, европейцы вместе с Вольтером высмеяли все свои святыни; духовно-религиозная слепота стала толковаться как «просвещенность», и во Франции грянула кровавая революция 1789 года; Ф. Ницше, воинствующий антихристианин, провозглашает манифест всего противодуховного, ничтожного; европейцы молчаливо соглашались с ним – Бог умер. Россия отравилась ядом нищезанятия и классовой ненависти в большевистской революции. Ныне «новый мировой порядок» завершает цикл общепланетарной деградации. Человечество зашло в тупик. Это – кризис не экономический и политический только. Это кризис в самой сосредоточии духа – в религиозной его вершине.

И. А. Ильин этот кризис описал и обосновал теоретически. Мирозерцание все более становится без Богосозерцания. Выход из него – в обновленном сердечном понимании христианства, в *«постижении и усвоении утраченного нами религиозного опыта самого Христа»<sup>1</sup>*, в опыте совершенства, постигаемого любящим сердцем. Надо перестроить сам культуру-творящий акт нашей души. Мысль сама по себе все разложит и подкопает. Воля сама по себе то же не принесет обновления, так как она лишена очевидности. Только любящему сердцу доступна глубина постижения и духовная очевидность *преимущества объективно-лучшего, совершенного содержания*.

<sup>1</sup> Ильин И. А. О религиозном кризисе наших дней // Собр. соч.: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней. М., 2005. С. 172.

Современный религиозный кризис, подчеркивал И. А. Ильин, «состоит, по существу, в том, что человеческий дух утратил цельность, а потому и подлинность, и жизненную силу в очевидности»<sup>1</sup>. Есть научная очевидность внешнего опыта, законов природы, внешнего мира вообще, и есть очевидность внутреннего духовного опыта, требующая более сложного духовного акта – единства главных сил души. Религиозное возрождение возможно не в противопоставлении этих очевидностей, а в их преобразении в «единую и цельную очевидность». С позиций цельной очевидности в научном опыте «нет и не может быть данных, свидетельствующих против религиозной очевидности». И точно так же в религиозном опыте нет и не может быть данных, свидетельствующих против научной очевидности»<sup>2</sup>. Дело в том, что *предметы религиозного опыта существуют исключительно только в духовном измерении*, и этих предметов не уловят ни телескоп, ни химические реактивы. Точно так же, как эти научные средства не помогут постигнуть, где располагается добро, а где зло. А находятся они только в душе человеческой и не доступны приборам. Распознать местонахождение добра и зла можно лишь совестью. «Я глубоко уверен, – писал И. А. Ильин, – что религиозное возрождение приблизится только в борьбе за цельность духовного опыта и очевидности. Но открыть человечеству доступ к духовной цельности в *христианском религиозном опыте* – может только сама христианская церковь»<sup>3</sup>.

Совершенство как реальность и категория признается и светским сознанием, и религиозным, оно может стать тем *высшим в культурологическом отношении ценностным уровнем, на котором возможен продуктивный диалог, возвышающий и светское, и религиозное формы сознания.*

Кризис светского гуманизма, как целой духовной формации, достиг в XXI веке своего апогея. Причина его – установки на *постхристианские* ценности, которые, как свидетельствует история, всегда ведут по наклонной плоскости, к понижению ранга ценностей и культурных притязаний. Социокультурная роль религии и нравственности важнее инструментальной функции науки. Функция науки – дать адекватное отображение объекта *мыслью*, функция религии и нравственности – духовно объединить индивидов «со свободной волей» в «братскую общность». «Соборный культовый ритуал, – пишет Ю. М. Бородай, –

<sup>1</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 173.

<sup>2</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 174.

<sup>3</sup> Ильин И. А. Цит. соч. С. 175.

бессмысленный с точки зрения познавательной функции разума, – нормальная и, как оказалось, самая эффективная форма символизации нравственных представлений первородной общины, религиозной конфессии, и даже атеистической общности, основанной на «рациональной» идеологии»<sup>1</sup>. Поэтому «развитие секулярной надконфессиональной, сверхэтнической и трансидеологической цивилизации, – отмечает Бородай, – выявляет такую закономерность: чем больше нравственность порывает с культом и, уподобляясь знанию, стремится к обретению статуса «истинности» своих представлений, по мере того как культовый ритуал вытесняется свойственными познанию процедурами верификации, нравственность умирает, превращается в анахронизм, «предрассудок». Она замещается отчасти правом и все чаще прямым директивным администрированием начальства. Функцию нравственности (организацию человеческой общности) все больше берет на себя полиция»<sup>2</sup>

Современная Россия наощупь выбирает свой самостоятельный исторический путь. Необходимо честно выговорить сами основания мировоззрения, следуя голосу совести и аргументам разума, а не личным и партийным пристрастиям. Обновленное мировоззрение – одна из предпосылок верного исторического выбора России и душевного здоровья новых поколений.

Подведем итог содержания данной главы. Совершенство и любовь – нераздельны, как два магдебургских полушария. Совершенство есть содержания духа, а любовь – исходный верный субъективный акт приятия совершенства. Три проекции совершенства (истину, добро и красоту) вера соединяет в нерасторжимое целое и устремляет душу к высшим и абсолютным ценностям. Аксиологический синтез сердца творится на основе однородного чувства совершенства так же, как апперцепция через категории творит логический синтез мышления. Креативность духовного созерцания выражается с равной степенью продуктивности в научном познании, в искусстве и религии. Целостность духовного акта является предпосылкой целостного мировоззрения.

#### **§ 4. Креативные основы высшего профессионального образования**

России нужен прорыв от унижения к достоинству, от деградации к процветанию. Прорыв возможен на основе культуры, точнее, на основе единства и взаимоусиления такой реальной связи, как «культура – экономика». Образование –

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С.189.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 189–190.

важнейший социальный институт культурного воспроизводства поколений, во многом определяющий духовный, культурный и профессиональный потенциал народа, а значит и ранг страны в международных отношениях. Культурное воспроизводство новых поколений в системе образования становится *антропогенным базисом* общества, первичным по отношению к производству средств жизни. Образование квалифицируется как *высшее* потому, что более высокого образования нет. Статус «высшее» возможен при условии, если образование основывается на *культуре*. Культура есть идеалотворчество, только положительная ценность, это – мир образцов-эталонов человеческой субъективности, духовных сил. Отмеченные нами *тенденции культуры* обязывают к выявлению креативных возможностей гуманитарного образования в системе высшего профессионального образования.

***Духовно-ценностные основы гуманитарного образования.*** Гуманитарное содержание в системе высшего профессионального образования по своей значимости равноценно профессиональному содержанию. Такая равнозначность позволяет преодолеть ту односторонность подготовки специалистов, при которой ставка делается на отношение «человек – профессия – техника». При этом упускается решающая роль отношения «человек – человек» с *нравственной доминантой*.

Термин «гуманитарное образование» означает дословно образование *человеческого* в человеке, его родовых, *всеобщих* по значению общекультурных способностей, которые организуют все *особенные* проявления человека как *личности, специалиста, гражданина*. Всеобщие способности модифицируются в *особенные* – в профессиональные умения компетентно осуществлять те или иные технологии согласно специальности. Развитые всеобщие способности создают «стартовые» преимущества в самостоятельной жизни – в сферах профессиональной и внепрофессиональной.

Человеческое же в человеке представлено *культурой*, миром совершенных образцов человеческой субъективности. Развитие всеобщих способностей студентов осуществляется путем усвоения ими культуры, точнее, *тех продуктивно-творческих сил, которые воплощены и запечатлены в культуре как способности ее творцов, будь то теоретическое мышление, продуктивное воображение, эстетически организованное созерцание, нравственно-чуткая воля, одухотворенная вера, любящее сердце, совесть* и др.

Гуманитарное образование есть, следовательно, передача и развитие от

поколения к поколению *абсолютного* общественного богатства – всеобщих продуктивно-творческих сил человека. Цель гуманитарного образования – *воспитание культурного человека как самоопределяющегося субъекта, который умеет избирать и развивать совершенные, объективно лучшие содержания и на этой основе достойно жить среди людей и творить в культуре.*

При такой цели это образование обретает ясную ценностную направленность, свободную от упрощения; основательность и дух совершенства, столь присущий культуре. Как нет вненациональных народов и культур, так нет и вненациональных систем образования. Национальность – не «кровь», а *самоидентификация человека с той или иной культурой.* Равнодушие к национальному измерению жизни есть безразличие человека к культуре, истории, традициям и святыням возрастившего его народа. Угасание чувства родного, Родины – это сущая беда человека, обрекающая его на творческое бесплодие и скитания по чужим дорогам и под чужими окнами. За каждым человеком, как за волной, плещется океан истории его народа. Российское национальное воспитание зиждется на опыте народа России, на отечественной культуре, на ответственности личности перед Богом, Родиной и народом. Воспитать российский характер, значит развить юную душу до духовности, укоренить душу в абсолютные ценности культуры, возжечь в одухотворенной душе любовь к совершенству, вознести эту любовь до веры и развить веру до системы конкретных ценностей, как путеводителей на жизненном пути.

Цель гуманитарного образования достижима в рамках ее трехуровневой структуры. Это – уровень *духовно-ценностный (аксиологический)*; уровень развития всеобщих по значению общекультурных способностей (*креативно-антропологический*) и уровень социально-технологический (*праксиологический*).

На первом уровне развивается ценностное самосознание личности, на втором – целостный духовный акт в единстве главных духовных сил, на третьем – умения личности осуществлять социокультурные технологии по отношению к себе и к другим людям в системе социальных институтов, отношений и норм.

Эти уровни имеют *антропологическое* обоснование: они выражают устойчивую структуру человеческой субъективности, которая включает сферы *эмоционально-ценностную, рационально-волевою и операциональную.* В рамках этих уровней создается *качествообразующая* основа гуманитарного образования. Трехуровневая структура позволяет обосновать оптимальный набор учебных дисциплин, их объем и целевое назначение (какие ценности, способности и

практические умения они развивают), сообщить образованию человекотворческий, лично развивающий характер, ориентирует образование на классическую основу (культуру), на путь интенсивный, а не экстенсивный (многознание по предметам) и позволяет весьма точно определить показатели эффективности гуманитарного образования.

Цель *духовно-ценностного уровня* гуманитарного образования – возвышение личности от *душевной стадии до духовной*, воспитания любви и воли к *совершенству*, укоренение духа в совершенное содержание культуры и выведение из него системы конкретных ценностей.

Душа преображается в дух тогда, когда личность восходит от ценностей единичных и относительных к ценностям *всеобщим и абсолютным* и различает среди них то, что хорошо относительно нее и то, что объективно *истинно, нравственно и прекрасно, т.е. совершенно*. Стремление к совершенству обретет в жизни конкретные формы: на nive теоретической деятельности оно явит себя как верность истине, как научная совесть; в экономико-политико-правовой сфере приложения усилий – как реализация нравственных императивов добра, справедливости; в эстетическом аспекте жизни – как воплощение развитого чувства красоты, прекрасного, в богопознании – как приобщение к Совершенству как таковому. Все эти благодатные излучения совершенства как реального состояния духа можно представить и в осязаемых эмпирических показателях – служение Идее общего большого дела, профессиональная честь и честность, этика добросовестного труда, проектирование и утверждение параметров справедливости в процессах управления, душевная щедрость и благородство в общении, непромышленный, а человекотворческий дизайн в созидании предметной среды, будь то жилые комплексы, природный ландшафт или техносфера.

Погружая свою душу в совершенное содержание, человек непроизвольно сращивает мышление, волю, созерцание, веру и любовь в цельное интеллектуальное состояние – в дух, когда мышление не отрывается от совести, а красота от добра. Основная задача педагога – возжечь в молодой душе свет совершенства, который обязательно преломится в составе личного опыта и превратится в многоцветье положительных ценностей и личностных качеств – свободы и совести, достоинства и чести, добра и любви, верности и ответственности, солидарности и справедливости; он станет благим синтезирующим началом в творчестве, мастерстве и художестве; от этого луча родится одухотворенная вера, она окрылит и направит, станет иммунной системой души от

деструктивной социальности. Любовь к совершенству – источник всех последующих положительных ценностей и качеств человека, верной иерархии ценностей, чувства качества и верного ранга, за которыми неизбежно следуют и качество во всем – *качество* жизни, образования, продукции, общения и т.д.

Дух совершенства выражается в ценностях. Духовные ценности направляют стратегию жизни; личностное, социальное, профессиональное самоопределение человека, его мотивы, выбор им модели своего «я», образа жизни и жизненного пути. Проектируя в юных душах ценности, педагог тем самым задает социальную направленность поведения молодежи. Аксиологический уровень решающий и определяющий. Он обязывает педагога к наибольшей ответственности.

В воспитании ценностного сознания весьма эффективным может стать спецкурс, включающий в себя описательную часть «Великие люди России» (святые, подвижники, герои, полководцы, политики, ученые, писатели, художники, философы и др.) и часть теоретическую, раскрывающую систему ценностей и опыт их личностного обретения. Отечественная культура, и не только она, содержит в изобилии материал для такой дисциплины из области истории, литературы, поэзии, философии и др. В развитии духовно-ценностной сферы самосознания студентов ведущими являются такие дисциплины, как история России, философия религии, философия, этика, эстетика, цикл культурологических дисциплин, аксиология. История России развивает чувство родного и Родины, возвышает его до исторического и национального самосознания, до понимания исторического ранга России в религии и культуре, политике и хозяйстве. Россия есть великое историческое произведение многих поколений. Каждое из них получает его в дар для творческого наследия и под личную ответственность. Россия не есть достояние отдельного поколения. Но каждое поколение есть одна из живых ветвей на могучем историческом древе России. Россия, наша Родина, выше классов, сословий и партий, выше всякого лица и всякого государя. Она духовно питает каждого, и каждый питает ее и служит ей. Нет таких ценностей, даже «общечеловеческих», ради которых стоило бы пожертвовать Россией. Чувство родного, Родины обязательно придет к новым поколениям путем воспитания у них исторической памяти, национального и гражданского самосознания, достоинства и чести гражданина Государства Российского. Российский паспорт должен стать документом, обязывающим к верности, служению и чести. Вероятно, *следует процедуру вручения паспорта молодому гражданину предварять особым ритуалом – сдачей гражданского экзамена на знание истории и Конституции России.*

Перед педагогами стоит задача – духовно передать Россию новым поколениям. Передать в дар, а не предать. Россия – это великая держава геополитического значения. Россия – это целый культурный континент, духовно питающий иноязычные народы. Россия – это великая семья народов Европы и Азии. Россия – это родное, Родина. И нам, ее сынам и дочерям, нет ни малейшей надобности завышать исторический ранг России. Он и так *велик*. Но нам нет нужды и занижать этот ранг, стыдиться наших достижений в досоветский и советский периоды истории. Великий исторический ранг России должен войти в сознание молодых людей, чтобы они понимали, в какой стране они живут, какие задания перед страной стоят, и что им лично надо делать согласно рангу России.

Религиоведение (философия религии) раскрывает духовный опыт народов в переживании ими предельно-верховных ценностей, святынь; погружает души студентов в этот опыт *очищения души*, духовного делания и горения. Этика обращается к свободной воле человека, проясняет главное нравственное чувство – совесть, понимание равноценности достоинства каждого человека независимо от его социального положения, раскрывает моральные формы переживания социальных отношений, нравственные традиции народа. Эстетика и культурологические дисциплины раскрывают особенности освоения мира человеком с позиций развитого продуктивного воображения и чувственного созерцания, развивают переживание совершенства на основе его образцов в мире культуры, учат пониманию сущности и своеобразия национальных культур. Культура всечеловечна по содержанию и национальна по форме. А всечеловечность связана как раз с единой природой культуры – объективно лучшими совершенными содержаниями и образцами человеческой субъективности, продуктивно-творческих сил человека. Философия знакомит с духовной реальностью, с закономерностями теоретического, ценностного и практического освоения мира человеком как разумным существом, обосновывает иерархию ценностей, которая составляет решающее ядро мировоззрения и направляет целеполагание личности, а значит и ее поведение.

В целом, аксиологический уровень является мировоззренческим. В его рамках знания о мире и человеке доводятся до самосознания, а самосознание личности – до системы ценностных принципов.

На *креативно-антропологическом* уровне ценностное самосознание закрепляется развитием *целостного духовного акта в единстве главных продуктивно-творческих сил*; это – теоретическое (понятийное) мышление –



способность человека строить и самостоятельно перестраивать свои действия согласно объективным закономерностям и духовным смыслам; сознательную волю – способность субъекта определять себя к действию согласно ценностям и знаниям; продуктивное воображение и эстетическое созерцание – способность свободно порождать образы в их смысловой целостности и воспринимать чувственную реальность в культурно развитых эстетических формах; веру – волю человека к высшим, совершенным, абсолютным ценностям, любовь – художественное чувство постижения совершенства, совесть, оценивающую помыслы и деяния с позиций нравственного совершенства (праведности).

Мышление целенаправленно организует все способности человека как социального существа. Оно есть *технологическая* система духа, координирующая все его операции в связной смысловой ансамбль. Воля переводит ценностное самосознание и мышление в поведение, без нее остановится живой «конвейер» человеческой души. Продуктивное воображение и органично связанное с ним эстетическое созерцание есть истинное лоно, где таинственно зарождается творчество. Вера интегрирует смысловой состав самосознания в цельность, в мировоззрение. Без нее сознание становится разорванным, мозаичным и несчастным.

Теоретическое мышление позволяет человеку понимать объективную истину, нравственная воля – творить добро, воображение и созерцание – воспринимать красоту, вера – обретать совершенный идеал и абсолютные ценности, а любовь – художественно переживать идеалы и ценности, видеть лучшее, избирать его и жить им. Схемы развитого воображения мигрируют в подсознание, организуют его «хаос» в душевный «космос» и, работая в автоматическом режиме, становятся *интуицией*. Интуиция рождает произвольную догадку, ситуацию «эврики», прозрения, которые, «как вспышка молнии», озаряют новое видение реальности. Срастаясь воедино, все эти силы образуют целостный духовный акт. В нем «соло» каждой способности дополняется «хором» всех остальных. Возникает «симфония» духа, дарующая человеку богатство миропонимания и миропереживания. Целостный дух рождает и целостный образ реальности. Неверный же духовный акт состоит в отъединении душевных сил друг от друга – внешней чувственности от мышления, мышления от внутренних духовных чувств (нравственных, религиозных, художественных), инстинкта от идеала, подсознания от сознания.

Эти всеобщие способности в их целостности есть самая надежная основа

формирования особенных социальных и профессиональных умений. Целостность общекультурных способностей позволяет личности понимать и переживать культуру, успешно ориентироваться в междисциплинарных связях, самообучаться, быть самоопределяемой и самодеятельной, социально мобильной, способствует творческой продуктивности, профессиональному и духовному росту и полному претворению личности в многообразных видах деятельности, общения и мышления. Разъединять общекультурные способности и профессиональные, значит делать первые пустыми, а вторые – ценностно и безвоздухновенными, слепыми. В итоге воспитание отъединяется от обучения и возникает педагогический брак – безответственный специалист и гражданин, несущий горе себе, семье и окружающим.

*Антропологический уровень есть базис гуманитарного образования.* Он сообщает целевую антропологическую направленность – какие способности и как развивать, определяет дидактику и педагогические технологии. Педагог призван через знания развивать способности и умения осуществлять духовные акты. Сами же знания уму (т.е. умению) не научают. Без обоснованной антропологической целевой направленности педагогические технологии, «инновации» вырождаются, как правило, в формалистику.

Содержанием *праксиологического* уровня является развитие у студентов умений осуществлять гуманитарно-социальные технологии – логические, психологические, оздоровительные, духовного делания, правовые, коммуникативные, экономические и др. Этот технологический уровень операционально-практической направленности непосредственно *соединяет гуманитарное образование с практической жизнью.* В его рамках эффективны спецкурсы объемом 8-16 часов по таким вопросам – как управлять собою, оздоровить себя, защитить свои права, вести деловое общение и т.д. Такие спецкурсы формируют конкретные умения, необходимые для самостоятельной жизни и во внепрофессиональной сфере. Известный изъян в преподавании гуманитарных дисциплин состоит в отрыве двух крайних полюсов друг от друга – *ценностей и технологий*; при этом основательные теоретические знания не доводятся до конкретной операциональной формы, до ответа на вопрос студента: «что я лично могу делать согласно ценностям и знаниям»? Каждая гуманитарная дисциплина имеет этот операционально-практический аспект, обращенный к деятельности студентов.

Три уровня гуманитарного образования являются предпосылкой для

воспитания социальной компетентности личности как итогового результата.

Понятие социальной компетентности было нами предложено в разработанном виде в 1998 году в одной из публикаций. Латинский термин «*competere*» означает «знать», «уметь», «добиваться», «соответствовать»<sup>1</sup>. Термины «компетенция» и «компетентность» обычно связывали с правом. Под компетенцией понимают полномочия, обязанности и права, предоставляемые законом, иным нормативным актом государственному органу или должностному лицу, а под компетентностью – соответствие способностей и умений субъекта осуществлять компетенцию. Компетенция есть разрешенная законом форма властвования. Компетентность же есть действительное *качество субъекта*, которым он может обладать и без компетенции. Усложнение и специализация социальных институтов и отношений потребовали расширения понятия компетентности применительно к иным профессиям. Оказалось, что компетентность имеет важное значение в профессиональной деятельности педагога, врача, руководителя и т.д. Профессиональная компетентность означает соответствие знаний, способностей и умений работника его профессиональным и должностным обязанностям и правам. Но работник за пределами своей профессии имеет и иные социальные статусы, в зависимости от принадлежности к той или иной общности, будь то семья, круг родственников и друзей, общественные организации, гражданство, нация и др. Такие статусы *важны для личности не менее профессии*. Возникает необходимость в понятии, которое фиксировало бы *соответствие ценностей и знаний, способностей и умений субъекта его реальным социальным статусам, согласно должному уровню культуры, нравственности и права*. Таким понятием и является социальная компетентность. В роли искомого понятия раньше выступала метафора «социальная зрелость».

Социальная компетентность есть интегративное социальное качество личности, включающее в свой состав *ясное ценностное понимание социальной действительности, конкретное социальное знание как руководство к действию, субъектную способность к самоопределению, самоуправлению и нормотворчеству; умение осуществлять социальные технологии в главных сферах жизнедеятельности (в системе социальных институтов, норм и отношений) согласно должному уровню культуры, нравственности и права*.

---

<sup>1</sup> Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1981. Юридический энциклопедический словарь. М., 1984.

Под структурой социальной компетентности понимаются ее основные компоненты и различные содержательные уровни. Социальная компетентность содержит такие *структурные компоненты*: *аксиологический* – в виде иерархии главных жизненных ценностей; *гносеологический* – верные социальные знания, необходимые для взаимодействия человека с самим собой (самовоспитание, саморазвитие), с другими людьми, для оптимального решения социально значимых задач; такие знания предполагают методологическое, категориальное, рефлексивное, футурологическое и проективное мышление; такое мышление оперирует системными связями целого, что позволяет субъекту решать социальные задачи принципиально, *в общем виде и многообразно варьировать общее решение применительно к меняющимся частным ситуациям*; *субъектный* – готовность к самоопределению и самоуправлению, самодеятельности и нормотворчеству, умение порождать самостоятельно новые причинные ряды в социальной реальности и нести ответственность за принятое и сделанное; *праксиологический (технологический)*, означающий умения осуществлять гуманитарно-социальные технологии и коммуникации в системе социальных норм, институтов и отношений.

Эти компоненты соотносятся следующим образом: ценности и знания выступают в роли *направляющей, регулятивной и управляющей* функции и непосредственно ориентируют на определенные действия (субъект знает, что делать согласно ценностям и знаниям); субъектные качества составляют *личностную основу* социальной компетентности; праксиологический компонент является *результатирующим* – от него зависит эффективность операционально-практического включения субъекта в социальную действительность.

Социальная компетентность есть *операционально оформленная социальная (жизненная, экзистенциальная) методология личности*. В ней решающим является не информация, а методология в сфере ценностей и знаний, антропологии и социологии. Ее отличительная особенность – *синтез ценностей и технологий*. В структуре личности эта компетентность занимает средний уровень, связывая верхний, духовно-теоретический с нижним, практико-функциональным, непосредственно обслуживающим повседневную жизнь. Без среднего уровня верхний станет абстрактным, оторванным от социальной действительности, а нижний уровень – ценностно и методологически слепым. Социальная компетентность присуща субъекту, который являет собой «для-себя-бытие» социальности, т. е. социальность, направленную на саму себя, самоустраемленную, самопроектируемую.

В социальной компетентности можно выделить различные содержания, связанные с тремя ее уровнями: *индивидуально-личностным, социальным и жизненно-футурологическим.*

Индивидуально-личностный уровень – это содержание, связанное с *телесной, душевной и духовной жизнью человека.* Оно включает умения самостоятельно строить иерархию ценностей, мыслить доказательно, последовательно и систематически, владеть техникой выражения мысли, психическое самоуправление, владение оздоровительными технологиями, психосексуальную грамотность. Это содержание включает в целом *лично развивающие технологии, которые поддерживают и развивают телесные, душевные и духовные силы человека.*

Социальный уровень – это содержание, связанное с бытием человека в общественном жизненном процессе, в системе социальных институтов, норм и отношений. Такое содержание транссубъективно, надиндивидуально, оно предполагает понимание своеобразия социальной реальности, целевое назначение социальных институтов, главных сфер общества, ценностных основ бытия человека, семьи, коллектива, Родины, права и государства, политики и хозяйства, труда и собственности, профессии и специальности; умение осуществлять коммуникативные, экономические, правовые и др. технологии в гражданской жизни. Если содержание первого уровня связано с *внутренним опытом,* то содержание второго уровня – с *опытом внешним.*

Жизненно-футурологический уровень – это содержание, обусловленное с разворачиванием жизни человека во *времени:* умение субъекта проектировать сценарий собственной жизни и планировать свой жизненный путь. Человек «пишет» свою жизнь сразу на «чистовик». Необратимость жизненного процесса драматична. Содержание жизненно-футурологического уровня включает знания об особенностях, достоинствах и недостатках основных периодах жизни человека. Оно позволяет понять молодому человеку свои социально-антропологические «координаты» во времени и свои возможности, объединить ценности и знания в проект своей жизни, сообщить им смысловую жизненную направленность и осознать себя ответственным творцом своей судьбы, понять свою жизнь в динамике, а не как статичное пребывание в беззаботности на попечении у старших. В стратегическом жизненном смысле, футурологический уровень является самым важным: он ориентирует на перспективу, выводит сознание из погруженности в повседневность и ориентирует на эталоны-образцы, на *должную*

*идентификацию*, на выход за рамки достигнутого к новым возможностям и смыслам, на обновление деятельности, общения, мышления; в целом, этот уровень *проективно-креативный*. Во второй главе нашей работы было отмечено значение *будущего в детерминации настоящего*.

Критерии и эмпирические показатели социальной компетентности можно представить, согласно ее четырем структурным компонентам, следующим образом.

1. *Ценностное самосознание личности*. Оно обнаруживается в ее умении выражать в понятиях избранные ценности, обосновывать их, оценивать события с позиций таких ценностей, определять в понятиях ценностные основы бытия человека, коллектива, Родины, государства, труда, собственности и др., своего социального статуса; выражать в понятиях свою культурную и иную самоидентификацию; в оформленном целеполагании, в социальной направленности поведения, в доминирующих элементах образа жизни.

2. *Конкретные социальные знания* проявляются в методологичности, категориальности, рефлексивности, проективности и конструктивности (операциональной исполнимости) мышления, в умении понимать единое в многообразном, всеобщее в особенном, решать социальные задачи в общем виде и варьировать решения применительно к конкретным обстоятельствам.

3. *Субъектные качества* проявляются в умении личности самоопределяться в актах мышления, воли, веры и чувств; в нравственных, политических, профессиональных и др. отношениях; самостоятельно делать выбор, принимать решения, нести личную ответственность за принятое и сделанное, творчески моделировать новые социально значимые варианты действия и общения; в самоуправлении, самодеятельности, самовоспитании; итоговый показатель субъектности – самостоятельность личности.

4. *Праксиологический компонент* социальной компетентности выражается во владении техникой жизни в сферах личной, гражданской и профессиональной жизнедеятельности, в организованности и технологической конструктивности, в эффективной продуктивности в единицу времени.

Итоговым показателем социальной компетентности является *социальная синергия* – умение человека согласовывать интересы личные и общие, корпоративно-профессиональные и государственные, кооперировать личные усилия с усилиями других, сотрудничать, работать в коллективе.

*Социальная некомпетентность* есть несоответствие ценностей и знаний, способностей и умений человека его реальным социальным статусам, уровню

культуры, нравственности и права; она проявляется как ценностная неразборчивость и всеядность, равнодушие к жизни коллектива, государства, страны; неумение созидать общее дело, важное для народа, несамостоятельность, бездумное исполнительство из-за угасания способности к самоопределению, существование по преимуществу в качестве объекта социальных процессов; в целом, как неумение использовать те *социальные возможности, которые имеются объективно. Человек при этом оказывается субъективно не на высоте их реализации.* В таком человеке не разбужена его *социальная* природа потому, что у такой персоны желание потреблять намного сильнее способности производить, потребности заглушают способности и через потребительские установки ведут в асоциальную гедонистику. Таких индивидов изо дня в день воспитывают СМИ России, готовя нужный электорат для соответствующих политических партий.

На завершающем курсе обучения целесообразно ввести дисциплину «Социальная компетентность: ценности, знания, умения». Согласно структурным компонентам социальной компетентности данная дисциплина могла бы включать разделы «Аксиология», «Социальная гносеология», «Человек как субъект творчества» и «Социальные технологии». Эта дисциплина будет, несомненно, иметь положительный эффект, если она будет содержать не созерцательное описание социальной действительности и человека, а ясное, сжатое, последовательное раскрытие активного отношения субъектов к социальной действительности, доведенное до социально-технологического уровня.

Такая дисциплина могла бы представлять собой обобщающий вывод из цикла всех ранее усвоенных социально – гуманитарных дисциплин. Государственный экзамен по данной дисциплине явился бы своего рода тестом качества гуманитарного образования студентов. О целесообразности данной дисциплины свидетельствует тот факт, что в Российском государственном профессионально-педагогическом университете на протяжении свыше пяти лет успешно проводился государственный экзамен для выпускников по гуманитарному образованию. Содержание экзамена включало главные аспекты ранее усвоенных гуманитарных дисциплин и студентам предоставлялась возможность избрать по личному выбору форму своего самовыражения в области социально-гуманитарных дисциплин, включая и эстетические формы. Экзамен доказал свою положительную эффективность в вузе как критерий качества гуманитарной подготовки студентов и как один из показателей самостоятельности личности в процессе ее социально-профессиональной ориентации. К сожалению, резкое уменьшение учебных часов

со стороны Министерства образования России не позволило продолжить проведение такого экзамена.

Долговременной перспективой профессиональной подготовки является, на наш, взгляд, специалист, обладающий *социальной и профессиональной формами компетентностью*. Необходимо преодолеть фабрично-заводской стереотип сужения личности работника до «рабочей силы» и дать две «профессии» – быть культурным человеком и компетентным специалистом. За такой синтез выскажется и современный работодатель.

Вопрос о социальной компетентности выпускников – это вопрос об их социальной защите и самозащите, об их умении владеть техникой социальной и духовной безопасности в сфере соблазнов антикультуры, нелегальных социальных групп, тайных мистических герметически замкнутых объединений и тоталитарных сект. Социальная компетентность – необходимая часть эффективной профессиональной подготовки кадров, продуктом которой является *культурный человек, нравственная личность, творческая индивидуальность, социально компетентный гражданин, профессионально компетентный специалист и патриот России*, открытый к созидательному диалогу с иными этнокультурами. Обоснование ценностного содержания и основных направлений воспитания нами дано в отдельной публикации<sup>1</sup>.

***Экономические и социокультурные основы перспективных аспектов государственной политики в области образования.*** «Экономика знаний» предполагает и «человека знаний». Иначе обострится противоречие между интеллектуально емкими технологиями и «интеллектуально» стареющими работниками, возникнут «тромбы» в реализации инноваций. Изложим в порядке дискуссии те реальные предпосылки, которые в их совокупности обосновывают необходимость поэтапного перехода ко всеобщему высшему образованию, а также поэтапного перевода начального профессионального образования (НПО) в систему среднего профессионального образования (СПО) в качестве его подразделения. В современных условиях НПО как самостоятельная форма ведет к стагнации уровня профессиональной подготовки рабочего, понижает его творческий потенциал, затрудняет трудоустройство потому, что работодатель предпочитает иметь дело с выпускниками учреждений СПО. Современному работодателю, отмечает Е. В. Ткаченко, анализируя результаты масштабных социологических

---

<sup>1</sup> Гончаров С. З. Концепция воспитания студентов вуза // Образование и наука. Известия УрО РАО. 2002, № 5 (17). С. 14–32.



исследований, «на 95 % надо 4-6 разряд, а УНПО России на 70 % “штампует” 3 разряд, т.е. низкое качество подготовки». Результат: «новый работодатель в 75 % случаев уже в 2003-2004 гг. на рабочие места берет выпускников техникумов и колледжей»<sup>1</sup>.

В свое время НПО было необходимо, оно спасало значительную часть молодежи от жизненных невзгод. В современных условиях инновационных технологий эта система создает установку на *заниженные культурные и профессиональные притязания*; проектирует в реальной жизни «начального» человека. Исходя из опыта колледжей Москвы, Нижнего Тагила, Якутска, Кемерово и др. регионов страны, Е. В. Ткаченко, академик Российской академии образования, перспективу видит в учреждениях нового типа: в них «на базе сопряженных учебных планов и программ в рамках однопрофильной подготовки должна быть обеспечена разноуровневая подготовка кадров: рабочих, техников и – при необходимости – специалистов с высшим образованием в рамках бакалавриата»<sup>2</sup>. Молодежь России заслуживает в качестве «стартового» уровня СПО.

Особенности высшего образования: во-первых, оно позволяет личности понимать *объективные закономерности* природной, социальной и духовной реальности и изменять реальность на основе закономерностей, используя интеллектуально емкие технологии.

Во-вторых, высшее образование включает в свой состав содержание *всеобщее* (креативно-антропологическое) и *особенное* (профессиональное). Всеобщее содержание состоит в развитии субъективности человека в ее целостности и полноте – тех всеобщих по значению общекультурных, продуктивно-творческих духовных сил, которые пронизывают все особенные проявления человека как *личности, гражданина и специалиста*. Единство этих сил составляет *всеобщий креативно-антропологический базис* для дальнейшего развития личности.

В-третьих, высшее образование позволяет личности быть не только профессионально компетентной, но и *социально компетентной* – понимать целевое назначение социальных институтов, норм и отношений, верно ориентироваться в социальной системе организации и управления, овладеть

<sup>1</sup> Образование и наука. Будущее в ретроспективе: Научно-методический сборник. Екатеринбург, 2005. С. 372, 382.

<sup>2</sup> Цит. соч. С. 379.

лично развивающими технологиями, быть сознательным субъектом социальных процессов. Выпускник профессионального учебного учреждения за пределами своей профессии имеет социальные статусы в зависимости от принадлежности к той или иной общности (семья, государство, партия, конфессия, нация и др.). *Такие статусы для личности важны не менее профессии.* Социальная компетентность означает соответствие ценностей и знаний, способностей и умений субъекта его реальным социальным статусам согласно должному уровню культуры, нравственности и права.

Первым на важность проблемы обратил внимание Г. М. Романцев<sup>1</sup>. В подготовке рабочих кадров сложилась жесткая связка *«профессия – уровень образования»*. Начальный уровень профессиональной подготовки распространился и на уровень образования. Такая связка есть завуалированная дискриминация личности по профессиональному признаку. Рабочих готовили как рабочую силу, а как им жить за пределами производственной сферы, это никого особенно не интересовало. В их подготовке доминировало отношение *«работник – техника»* ценой умаления отношения *«человек – человек»*. Разве рабочий из-за своей профессии менее достоин быть культурным человеком и обладать целостной субъективностью, научным пониманием законов и социальной компетентностью? Распространять уровень начальной профессиональной подготовки на образование, значит проектировать для рабочих и «начальное» гуманитарное образование и тем самым проектировать для них пожизненно «начального» человека с «начальным» нравственным, правовым, эстетическим и иным сознанием.

Проблема больше проясняется на фоне стремительных изменений в экономике. С середины XX века индустриальные технологии вытесняются производством информационной, наукоемкой продукции, эмпирическая подготовка работников – подготовкой *научно-теоретической*, главным становятся не мускульные усилия работников, а скорость реализации знаний, самым ценным товаром – «ноу-хау», а ведущей отраслью – «банки данных». «Индустриальная система техноцентрична, постиндустриальная – культуроцентрична»<sup>2</sup>. Культуроцентричность заключается в ставке на общественный интеллект, на регулятивы национальных культурных традиций и на духовную солидарность.

---

<sup>1</sup> Романцев Г. М. Проблемы и перспективы развития высшего рабочего образования // Профессионально-педагогическое образование: Сб. науч. тр.: В 2 ч. Екатеринбург, 1994. Ч. 1. С. 83 – 89.

<sup>2</sup> Бородай Ю. М. В поисках выхода // Наш современник. 1995. № 10. С. 163.

Включение в экономику этих параметров дает неизмеримо больший эффект, чем жесткая регламентация работников со стороны технократов по системе Тейлора. Кустарям из Японии, Южной Кореи и Таиланда, которые сохранили традиционные национальные ценности и мало были затронуты технической цивилизацией Запада, «легче вписаться в постиндустриальные технологии, чем западному рабочему, прошедшему трехвековую школу отупляющей фабрично-казарменной дисциплины»<sup>1</sup>. Япония обгоняет США на беговой дорожке постиндустриальных технологий, в частности, потому, что в Японии государство взяло курс: каждому японцу – высшее образование. В настоящее время в развитых странах «человеческий капитал» составляет «70 – 80 процентов национального богатства, что, в свою очередь, обуславливает интенсивное, опережающее развитие образования, как молодежи, так и взрослого населения»<sup>2</sup>. В США «уже 53 % молодежи получают высшее образование. Япония к 2000 году собирается дать его всей молодежи»<sup>3</sup>. В марте 2004 г. в Ноябрьске на конференции по социальному партнерству выступал генеральный директор ОАО «СибнефтьНоябрьнефтегаз» М. Е. Ставский. Е. В. Ткаченко пишет: «Я впервые услышал от работодателя такие слова: “Научитесь готовить рабочих скрупулезно, с привлечением психологов и социологов. Научитесь давать рабочим и высшее образование, чтобы они ради него не меняли работу”. Я впервые услышал от заказчика, что готовить рабочих необходимо с учетом их будущих жизненных интересов. Хотелось бы видеть в этом зародыш новых моделей социального партнерства»<sup>4</sup>.

Сущность проблемы заключается в противоречиях между:

- индустриальной, техноцентристкой формой подготовки рабочих и наукоемким производством, делающим все больший запрос на скрытые резервы культуры и антропологии;
- трудом живым и опредмеченным;
- трудом совокупного работника и трудом рабочего;
- трудом духовным и материальным;
- растущим удельным весом «всеобщего труда» (К. Маркс) и ориентацией государственной политики на труд совместный, непосредственный.

<sup>1</sup> Бородай Ю. М. Цит. соч. С. 163.

<sup>2</sup> Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года // Приказ Минобразования РФ от 11 февраля 2002 г. № 393.11. С. 3.

<sup>3</sup> Образование и наука. Будущее в ретроспективе, С. 332.

<sup>4</sup> Цит. соч. С.192.

Для решения проблемы нужна философия *субъектная*, а не объектная, *антропогенная*, а не техногенная. Следует осознать необходимость рывка для России в области обновления всей техносферы и технологий. Чинить рельсы, станки и т.п. индустриального периода страны, значит собственными усилиями отсылать Россию на последние места в рейтинге стран и ковать собственное поражение в современном мире. Рывок вполне возможен в форме революций в энергетике, биотехнологий, нанотехнологий, информационно-коммуникативной, научно-образовательной, креативно-антропологический, антропного нейромиира с *опережением* технической цивилизацией англоязычного Запада, зашедшей в тупик и увлекающей иные страны на стадию деиндустриализации. Такой рывок осуществим уже потому, что есть опыт «взлетного поколения» 30-х – 50-х годов XX века, создавших индустрию; опыт победителей 1945 года, «звездный» опыт Юрия Гагарина, опыт творцов фундаментальной отечественной науки. Россия – это очарованная Богом страна, это певучий, мечтающий, поэтический, духовно дерзкий и совестливый вольный народ. Ему стандарты техногенной цивилизации тесны и скучны. Он достигает многого, когда любит, верит и стремится восходить в Высшему, предпочитая руководствоваться высшими смыслами. Один ширпотреб для него – только забава и не более. Крах СССР – это начало краха всей техногенной цивилизации на планете, на очереди – англоязычный Запад. Вместе с индустриальной «рухлядью» следует сдать в утиль и ее философско-догматическое сопровождение. Если кадры решают все, а кадры готовит система высшего образования, то с образования и следует начинать революции обновления России.

***Труд живой и опредмеченный.*** Связка «профессия – уровень образования» построена на неверной предпосылке: опредмеченный в пространстве труд предписывает функции живому труду, протекающему во времени; прошлые операции, застывшие в технике, служат мерилем интеллектуального развития рабочего. Такая предпосылка кажется очевидной с позиций отдельного рабочего. С позиций совокупного работника соотношение двух видов труда является прямо противоположным. Прошлый труд произведен от живого труда. Техника проектируется научным интеллектом и создается рабочими; технические системы есть «органы человеческого мозга» (К. Маркс), предметно воплотившаяся наука, проводник сознательной общественной воли, властвующей над реальностью. Уровень общественного интеллекта определяет и уровень техники. Опережающее развитие живого интеллекта совокупного работника по сравнению с опредмеченным в технике интеллектом есть закон в нормальном

функционировании производительных сил. Только при таком опережении совокупный работник может успешно управлять технологической сферой общества. Иначе возникает функциональное несоответствие (не в пользу работника) между интеллектом опредмеченным и живым, между импортной «умной» машиной и работником с «начальным» профессиональным и иным образованием. О таком несоответствии свидетельствуют многочисленные случаи деструктивного использования импортной техники в России. Обобщая подобные факты, авторы основательной научной работы уже в середине 80 - х годов XX века сделали вывод: «Уже сейчас нередко складывается такая ситуация, что внедрение гибких производственных систем, робототехнических комплексов и систем автоматизации проектирования не обеспечено квалифицированными кадрами. Темпы научно – технического прогресса опережают скорость обновления образовательного потенциала. Отсюда особая актуальность проблемы целенаправленного управления образовательной деятельностью, отвечающей потребности опережающего развития образовательного потенциала по сравнению с темпами научно – технического прогресса»<sup>1</sup>. Но противоречие между «умной» техникой и интеллектуально стареющим работником сводится в итоге к противоречию между интеллектуальными потенциалами разных групп в структуре совокупного работника.

***Труд рабочего как момент совокупного труда.*** Для понимания совокупного труда следует проделать ряд абстракций. Отвлечемся от внешней стороны работников (рабочих, инженеров, конструкторов и т.д.) и рассмотрим только их трудовые функции. В воображении останется лишь единый координированный и субординированный *целенаправленный процесс труда*. Состав этого процесса не однороден в пространстве по характеру функций. Включим в рассмотрение вектор времени. Великий ансамбль трудовых функций предстанет развивающимся: объем одних функций остается неизменным, другие функции уменьшаются по объему, третьи, словно эпидемия, стремительно распространяются на поле труда. Это поле неоднородно по «плотности» функций интеллектуального и материального труда. Мобильность новых трудовых функций внешне выражается в изменениях профессиональной и социально-классовой структуре общества.

---

<sup>1</sup> Личностный потенциал работника: проблемы формирования и развития. М., 1987. С. 141.

Субъектом совокупного труда является совокупный работник. Он – носитель единой общественно комбинированной трудовой силы, соединяющей в себе интеллектуальные и материальные моменты, и порождающий совокупный продукт<sup>1</sup>. Совокупный работник, образно выражаясь, обладает миллионами мыслящих голов и мастеровых рук. Он одновременно в разных частях пространства выполняет разные функции: проектирует, планирует, конструирует, руководит, организует, воплощает знание в природный материал и т.п. Все, что сознанию отдельного работника представлялось прочным и отъединенным, то предстает с позиций совокупного работника *мимолетным моментом единого текучего процесса взаимного полагания, опосредствования и взаимной обусловленности* (как в живом организме). Но *это уже понимание с позиций сущности, а не внешней видимости; целого, а не обособленной части, динамики, а не статики.*

Со стороны представителей той или иной профессиональной группы труд воспринимается в аспекте его *разделения*, а не единства. Такая видимость выдвигает и в науке на первый план *разделение* труда. Заострение различий при отвлечении от единства труда приводит к разрыву единого функционального поля труда, что и произошло в практике классовой борьбы и революционных потрясений. *Проблема межклассовых различий не решается с позиций разделения труда потому, что сами эти различия есть следствие разделения труда!* Более того, разделение труда выражается и в разных формах собственности.

Понятие совокупного работника и совокупного труда акцентируют как раз *единство, целостность* внешне обособленных, но внутренне связанных родов, видов и подвидов труда в аспекте интеграции трудовых функций – интеллектуальных и материальных, управленческих и исполнительских, продуктивных и репродуктивных. Эти понятия ориентируют на методологию *целого*, с позиций которого можно верно понять и логику частей в составе целого.

В рамках совокупного работника разные виды труда имеют различную *степень сложности*. *Высший уровень сложности* присущ духовному высокоспециализированному труду. *Такой труд распредмечивает всеобщие закономерные связи объективной реальности и развивает всеобщие по значимости силы человеческой головы* (теоретическое мышление, художественное воображение и др.). Поэтому такой труд Маркс назвал *всеобщим*. *Средний*

---

<sup>1</sup> Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства, С. 95.

*уровень сложности* свойствен труду, в котором соединяются научное мышление и умелые руки. Такой труд преобразует предмет на основе сознательного использования объективных законов, а субъект этого труда имеет *теоретическую* подготовку (врач, летчик и т.п.). *Труд простого уровня сложности* присущ работнику с *эмпирической* подготовкой, который изменяет внешнюю оболочку предмета, а не его закономерные связи. В таком труде главным являются *эмпирические навыки* и умения, привязанные к телесно-психическим и др. особенностям конкретного работника.

Существенные различия между видами высшего и простого уровней сложности порождают *рассогласование в структуре совокупного труда* – создают «тромбы» на пути реализации новейших научно-технических и экономических, управленческих и организационных разработок. Рабочие же составляют большую профессиональную группу в структуре совокупного работника. Ограничивать их ум и профессиональную подготовку – значит закладывать «мины» разбалансировки в структуре совокупного труда. «Ограниченные» таким образом рабочие не смогут воплотить научные разработки. Последние останутся на бумаге или уйдут за рубеж, что было типичным явлением в 70 – 80-х годах прошлого века. Омертвление таких разработок ведет к интеллектуальному («моральному») старению как технико-технологической основы производства, так и экономико-организационно-управленческих технологий.

Установление для рабочих эмпирического уровня подготовки и ограничение их образования означает *резкое увеличение доли простого по уровню сложности труда*. Следствием этого являются *усиление интеллектуальной неоднородности в структуре совокупного труда и функциональной рассогласованности между простым и высшим уровнями труда, блокирование оперативного внедрения инновационных технологий, усиление социально-классовых различий до степени враждебного противостояния, резкое ослабление конкурентной способности России на мировом рынке*. Более того, работники производят не только вещественный продукт, но и *социальные отношения*. Рабочие с начальным профессиональным образованием способны производить общественное богатство и социальные связи лишь на «начальном» уровне. Классовые же противоречия деструктивны для совокупного работника и могут парализовать единство совокупного труда.

Труд средней сложности опосредствует собой противоречие между простым и высшим видами труда; *увеличение его доли в структуре совокупного труда*

*способствует функциональной гибкости совокупного труда, быстрому переключению на инновационные технологии, согласованности всех звеньев совокупного труда, интеллектуальному обновлению производства и самих работников, убыстрению социальной мобильности и интеграции рабочих и инженерно-технических работников.* Доминирование труда *средней сложности* в структуре совокупного труда есть основа доминирования *среднего класса* в структуре совокупного работника и в *социально-политической* системе общества. Под *средним классом* здесь понимается не класс лавочников со средними доходами, а большая группа специалистов из всех отраслей народного хозяйства, имеющих научную профессиональную подготовку. Например, в системе ВПК, где автору диссертации довелось работать, доминирует труд *среднего уровня сложности*. Ибо в этой системе соединялись высокий научный потенциал администрации и ИТР, высококвалифицированные рабочие, как правило, со *средним профессиональным образованием*, наукоемкие технологии.

Доминирование в совокупном труде *среднего уровня сложности* означает для России *качественный скачок во всех сферах общества – производственной и экономической, социальной и политической*. В частности, это позволило бы похоронить идею *классовой вражды* и утвердить мир и согласие в народе. Но совокупный труд *среднего уровня сложности* предполагает адекватный себе интеллектуальный уровень совокупного работника на основе высшего образования.

Политические выводы из понятия совокупного работника очевидны. Это понятие ориентирует на *единение народа, на государственное управление, исходящее из логики целого, а не частей, из интересов всего народа, а не классового эгоизма (буржуазного или пролетарского)*. Истинная политика, отмечал И. А. Ильин, считается с интересами лиц, групп, классов, но с точки зрения целого. Если интерес класса обоснован, справедлив, то это есть интерес и всего народа. Государство призвано защищать те интересы лиц и классов, реализация которых идет на пользу всем.

***Труд духовный и материальный.*** В работах классиков марксизма содержится загадочная недосказанность об этих видах труда. Суждение В. И. Ленина: «чтобы уничтожить классы, надо уничтожить разницу между рабочим и



крестьянином, сделать *всех – работниками*<sup>1</sup>. является весьма упрощенным. Характерно умолчание Ленина о работниках специализированного умственного труда.

Классы утверждаются с отделением *духовного* (умственного) труда от *материального* (физического), а *функций управления людьми – от функций управления вещами*. Образуется класс, ведающий такими делами общества, «как управление трудом, государственные дела, правосудие, наука, искусство и т. д.»<sup>2</sup>. Различие между трудом духовным и трудом материальным Ленин считал основным в своем знаменитом определении классов и выводил из этого родового различия все иные классовобразующие признаки – отношение к средствам производства, роль в общественной организации труда, способ получения и размеры богатства, возможность присваивать чужой труд благодаря различию места класса в укладе общественного хозяйства<sup>3</sup>. Однако Ленин не поясняет, почему *место в общественном производстве является базисным*. Сознательно он замалчивал этот вопрос или нет, трудно решить. Дело в том, что *место в системе общественного производства определяется той общественной функцией, которую исполняет тот или иной класс*. А такая функция прямо зависит от того, является ли она принадлежностью *труда духовного или материального*.

Духовный труд обладает важнейшими особенностями.

Во – первых, он *развивает всеобщие по значению продуктивно-творческие силы* человеческой головы, в частности мышление. Мышление же есть основа всех иных специфически человеческих способностей. Ослабление рассудка делает человека социально недееспособным вообще.

Во – вторых, работники этого труда аккумулируют в себе исторически развитые продуктивно-творческие *духовные силы, потенции культуры, духовные технологии*, что позволяет им развивать идеи, влиять на сознание иных социальных групп, подчинять эти группы собственной воле; т.е. *духовный труд развивает профессиональную способность управлять людьми*. А кто управляет людьми, тот управляет и отношениями между ними, включая отношения по поводу присвоения – отношения собственности.

<sup>1</sup> Ленин В. И. Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата // Полн. собр. соч. Т. 39. С. 276.

<sup>2</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 225 – 226.

<sup>3</sup> Ленин В. И. Великий почин. // Полн. соб. соч. Т. 39. С. 15.

В – третьих, этот труд позволяет его субъектам видеть *в целом* общественный процесс и его историю, обладать *исторической памятью*. А кто понимает логику целого, тот может подчинить своей воле и его части.

В – четвертых, а это самое важное, представители этого труда развивают *технику материальную, социальную и интеллектуальную*. Техника есть искусственный орган разума и воли человека. В отличие от материальной техники, предназначенной для обработки природы, социальная техника (все социальные организации) есть способ обработки людей людьми. Она создана не из вещества природы, а из *отношений* между людьми. Она – «чувственно-сверхчувственная». Ее невозможно воспринимать ни внешними органами чувств, ни приборами, ни химическими реактивами. Здесь необходима должная сила абстракции, которая культивируется годами. Интеллектуальная техника (все методы и технологии духовного труда) направлена на обработку значений, которые функционируют лишь в головах людей. Это – высший уровень техники. Поскольку *лишь представители духовного труда разрабатывают социальную и интеллектуальную технику, то только они способны ее присваивать и устанавливать свою монополию на нее – на управление всем общественным жизненным процессом, на образование, науку, искусство, правосудие* и др.

В – пятых, из самой природы духовного труда следует привилегия его представителей на *опережающее личностное развитие, на присвоение науки, искусства, всей культуры в целом*. Работники этого труда имеют возможность присваивать себе чужой труд благодаря их функции управления людьми, производством и делами всего общества. Плоды прогресса, отмечал Ф. Энгельс, в общем и целом были предоставлены «деятельности незначительного привилегированного меньшинства»<sup>1</sup>. Работники этого труда, как бы они ни различались по видам и подвидам, по профессиям и специальностям, по уровню доходов и условиям жизни, консолидируются в *общественный класс* в отличие от класса непосредственных производителей, занятых материальным трудом.

Энгельс в отличие от Маркса и Ленина был не только теоретиком, но и успешным практиком в системе производства и в игре на бирже. Он содержал в финансовом отношении значительную часть социал-демократов Европы. Он отлично понимал *суть культурных и экономических различий* этих двух *основных классов*. Вот то единственное его суждение, в котором он на миг приоткрывает

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке, С. 113.

тайну этой сути: «Следовательно, упразднение классов предполагает высокую степень развития производства, на которой присвоение особым общественным классом средств производства и продуктов – а с ними *и политического господства, монополии образования и духовного руководства*, - не только становится излишней, но и является препятствием для экономического, политического и интеллектуального развития»<sup>1</sup> (курсив наш – С. Г.).

Энгельс отмечает три формы присвоения – *средств производства и продуктов* (экономическая сфера), *политического господства, государства* (политическая сфера), *образования, духовного руководства* (духовная сфера).

Исходной и основной он считал собственность на средства производства и продукты. Но она носит *локальный* характер. Ее субъекты могут определять волю людей на том или ином предприятии. Собственность на государство позволяет ее субъектам определять волю *всех* граждан, в том числе и собственников средств производства (через налоги, инвестиции, протекционизм и др.). Эти два вида собственности связаны с *внешними* атрибутами социального достоинства (средства производства, должность), которых субъект может лишиться из-за внешних обстоятельств – разориться, потерять должность. Собственность же на общественный интеллект и культуру, образование и интеллектуальную технику – самая утонченная и скрытная. *Предмет этой собственности есть внутреннее достояние субъекта, которое не поддается отчуждению и порче; оно абсолютно и независимо от внешних отношений. Его нельзя присвоить силой.*

Первые два вида собственности позволяют осуществлять экономическую и политическую власть, т.е. определять волю людей извне, через товарно-денежную связь и право. При этом граждане могут подчиняться такой власти при внутреннем несогласии. Собственность же на знание и общественный интеллект, на культуру и интеллектуальные технологии позволяет ее субъектам осуществлять *духовную* власть («духовное руководство», по Энгельсу), направлять сознание и волю лиц (включая и высшее руководство) так, что *ведомые такой властью могут не подозревать того, что они – ведомые*. Духовная власть осуществляется при добровольной лояльности граждан на основе *авторитета самих идей*. А власть идей можно одолеть только путем развития новых идей. Для такого самоосвобождения нужна должная культурная подготовка. Духовная власть незрима и поэтому действует наверняка. Современная государственная власть

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Общественные классы – необходимые и излишние // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 225 – 226.

окружена шлейфом интеллектуалов – разного рода советников, экспертов, информационно-аналитических центров, СМИ. Этот разветвленный аппарат концептуальной власти так же направляет политических деятелей сегодня, как тайное жречество в Древнем Египте направляло мышление и волю фараонов.

Реформы в России за последние пятнадцать лет обнаружили скрытую иерархию собственности и власти: собственность на культуру и образование (духовная власть); собственность на государство (политическая власть); собственность на средства производства и продукты (экономическая власть). *Эта иерархия есть вертикальная уровневая система консолидации работников духовного труда в общественный класс.* Именно она составляет «тайну», лежащую в основе недомолвок и умолчаний. Различие между работниками духовного и материального труда является *родовым и основным* по сравнению с профессионально-социальными различиями *внутри* каждого из этих классов. Рабочие могут силой захватить предприятия и государственные учреждения, которые завтра окажутся в руках интеллектуалов. Ибо присвоить власть еще не означает ее усвоить. Интеллектуальную власть нельзя осуществлять с помощью ружья *Ставка на присвоение средств производства как на самый эффективный способ улучшить положение рабочих во многом лишена оснований.* От того, что рабочие и крестьяне будут относиться к средствам производства так же, как и работники духовного труда, содержание и характер материального труда принципиально *не изменятся.* Для такого изменения необходимы теоретическая подготовка, интеллектуальное обновление техники и технологий, предоставление работникам материального труда организационно-управленческих функций не для показухи, а по существу. А все это осуществимо как на государственном, так и на частном предприятии.

Когда у работников духовного труда соображения личной выгоды берут верх над общественной пользой, тогда представители материального труда используют свою монополию на свой труд и демонстрируют ее в формах протеста, забастовок и др. В итоге целостность совокупного труда восстанавливается, но в стихийной форме. Возможно ли в принципе разрешения противоречия между трудом духовным и материальным?

***Перспективные моменты материального труда.*** Фигура непосредственного производителя общественного богатства проходит сквозь тысячелетия, и никакая революция не в состоянии отменить потребность в производстве этого богатства со стороны его *материальной* оболочки. С тех пор,

как возникли классы, писал Ф. Энгельс, не было времени, «когда общество могло бы обходиться без рабочего класса. Название, социальное положение этого класса изменялись: место раба занял крепостной, которого в свою очередь сменил свободный рабочий». Но всякому ясно: «какие бы изменения ни происходили в высших, непродуцирующих слоях общества, общество не может существовать без класса производителей. Следовательно, этот класс необходим при всяких условиях, хотя должно прийти время, когда не будет уже классов»<sup>1</sup>. Последнее суждение Энгельса содержит, кажется, противоречие: «класс производителей необходим при всяких условиях», но настанет время, когда «не будет уже классов». Куда же денется «класс производителей»? Ведь он необходим «при всяких условиях»? Возможно, материальный труд содержит такие аспекты, развитие которых качественно изменяет этот труд. Что это за аспекты?

Рабочие исполняют необходимую функцию – производить общественное богатство на стадии *его материального оформления*, облекать идеальный образ (научные, инженерно-конструкторские разработки и иные проекты) в природный материал. При этом продукт этого труда потребляется, в общем и целом, именно с *материальной* стороны. Скульптор тоже затрачивает массу телесных усилий, но продукт его труда потребляется *духовно*, как и продукты деятельности балерины или пианиста. *Функция непосредственного материального преобразования предмета является для рабочих родовой и основной. Она абсолютна до тех пор, пока существует материальный обмен между обществом и природой.*

Но из того, что функция материально-вещественного преобразования предмета труда будет сохраняться всегда, еще не следует, что данная функция будет всегда осуществляться в *рутинных формах*, на уровне *простого* труда. Современный рабочий соединяет в своем труде два родовых начала – *идеальное и материальное*, научные разработки и природный материал. Если в труде рабочего видеть только второе начало ценой умаления первого, то и понимание этого труда будет как «физического», с позиций ограничения рабочего эмпирической подготовкой и начальным профессиональным образованием. Такой тип рабочего и воспевался в идеологизированном искусстве советского периода. Если же удерживать в воображении тот факт, что рабочий воплощает в природном материале *образы-схемы специализированного общественного интеллекта*, то становится очевидным то, что подготовка рабочего должна соответствовать тому

---

<sup>1</sup> Энгельс Ф. Цит. соч. С. 296.

содержанию, которое он *переводит из сферы идеальной в материальную*. Здесь мы подошли к главному пункту.

Суть дела заключается в том, что материальный труд может выступать в двух формах – быть *преимущественно физическим или преимущественно интеллектуальным*. В первом случае работник непосредственно изменяет материальную оболочку предмета без понимания закономерных связей. Такое изменение осуществляется в виде внешних манипуляций орудиями. Главным при этом являются опытные навыки, сноровка и умения, привязанные к телесно-психическим особенностям работника. Предмет и субъект труда выступают по отношению друг к другу с внешней стороны, а не сущности (закономерностей на стороне объекта и теоретического мышления на стороне субъекта). Это – простой по сложности труд работника с эмпирической подготовкой. Такой тип рабочего служил для социологов, писателей, партийных работников советского периода каноническим образцом.

Во втором случае *труд работника выступает материальным по форме и интеллектуальным по содержанию: работник изменяет материальную оболочку предмета для перестройки внутренних закономерных связей или управляет предметом на основе закономерностей (например, пилот самолета, космонавт, врач и др.)*. При этом предмет и субъект труда выступают не только со стороны явления, но и сущности: предмет – в аспекте закономерных связей, субъект – в аспекте теоретического мышления. Это – труд средней сложности; субъект такого труда имеет теоретическую подготовку. Идеальные модели будущего продукта на основе научного знания направляют ум и руки такого работника, и он выступает в процессе труда как воплощение всеобщего общественного интеллекта. Научное мышление и мастерство его рук соединяют воедино идеальное и материальное, духовное и природное. Доминирование такого труда ликвидирует саму основу, на которой возникают односторонние крайности материализма и идеализма.

Перспективным является вторая форма материального труда, наполненная по преимуществу интеллектуальным содержанием и предполагающая теоретическую подготовку части рабочих на основе высшего профессионального образования. Современная наука все больше становится непосредственной производительной силой; она вовлекает в производство закономерности природной и социальной реальности и на их основе воплощает интеллектуально емкие технологии, компьютерные системы регионального, национального и планетарного уровней. Рабочий воплощает такие технологии. Он – центральная фигура на

стадии перевода научного знания в действительность. Чтобы адекватно воплощать это знание, он должен его понимать. Это – технологическая необходимость. Не может слепой вести зрячего. Для понимания научно организованных технологий и заключенных в них объективных закономерностей ему необходимо высшее образование и теоретическая профессиональная подготовка. В монографии Г. М. Романцева дано реалистическое обоснование высшего рабочего образования<sup>1</sup>. Эта монография является своего рода прорывом в концептуальном и практическом отношениях, ориентирующим на долгосрочную стратегию поэтапного перевода профессионального образования работников материального труда на уровень, соответствующий «экономике знаний». Г. М. Романцев, ныне академик РАО, упорно развивал эту идею уже в 80-е годы прошлого века, не обращая внимания на ухмылки скептиков. Спустя 20 лет генеральный директор ОАО «СибнефтьНоябрьскнефтегаз» М. Е. Ставский наставляет работников вузов: «Научитесь готовить рабочих скрупулезно, с привлечением психологов и социологов. Научитесь давать рабочим и высшее образование». Россия готова к таким прорывам и в иных областях. Надо в это верить и дерзко осуществлять.

***Труд всеобщий и совместный (непосредственный).*** Понятие всеобщего труда ввел Маркс. Этот труд является высшим по степени сложности. Существуют различные толкования этого понятия. Одни авторы связывают всеобщий труд с трудом общественным и конкретным в отличие от труда частного и абстрактного (В. М. Межуев), другие – с самодеятельностью (Е. Я. Шенкман), с диалогичностью (В. С. Библер), с продуцированием способностей (Е. Я. Режабек), с опосредованной кооперацией (Н. Н. Семенов) или с опосредованным трудом (А. Агг)<sup>2</sup>. Все эти особенности присущи всеобщему труду, но сами по себе они не составляют его родовой отличительной особенности. Надо выявить то исходное основание, из которого эти особенности следуют и благодаря которому Маркс назвал труд именно всеобщим, а не самодеятельным, общественным, опосредствованным и т.д. Всеобщему труду авторы, вслед за К. Марксом, противопоставляют труд совместный, допускающий пространственную кооперацию. Хотя верней было бы противопоставить ему труд непосредственный, из которого следует совместность в труде.

<sup>1</sup> Романцев Г. М. Теоретические основы высшего рабочего образования. Екатеринбург, 1997.

<sup>2</sup> Семенов Е. В. Кооперация деятельности как проблема исторического материализма. Новосибирск, 1983. С. 119 – 145

Труд называется непосредственным (совместным) потому, что его работник непосредственно изменяет предмет и является технологическим агентом производства. Такой труд допускает *пространственную* кооперацию и *разделение* деятельности на отдельные операции. Главным в нем является изменение *предмета*, а не «самоизменение» субъекта, деятельность по заранее установленному масштабу, а не самодеятельность.

Маркс назвал определенный вид труда всеобщим из-за его *всеобщего* содержания как по отношению к объекту, так и по отношению к субъекту. Этот труд распредмечивает *всеобщие закономерные* связи в объекте и опредмечивает «всеобщие силы человеческой головы»<sup>1</sup>, которые объективируются в науке и философии, в искусстве и образовании новых поколений. Продукты этого труда имеют *всеобщую* значимость – они развивают всеобщие силы человеческой головы (теоретическое мышление, продуктивное воображение, эстетическое созерцание и др.) и оказывают всеохватный эффект и качественный сдвиг в культуре. *Всеобщее содержание и значение данного труда составляет основание для иных моментов всеобщего труда*, на которые справедливо указывают авторы.

Всеобщий труд изменяет сам тип, «эйдос» предмета и комбинацию закономерных связей. Так, изобретение двигателя внутреннего сгорания есть труд всеобщий. Изготовление же этого двигателя есть труд непосредственный. В первом случае возникает всеобщая идея вещи, во втором – отдельная конкретная вещь («эта»). В первом случае в отличие от второго доминирует продуктивное, а не репродуктивное; самодеятельность и творчество субъекта, а не деятельность по заранее установленным схемам; диалогичность во времени с предшественниками, опосредованная кооперация во времени, а не *пространственная* кооперация трудовых усилий в пространстве. Следует различать, замечает К. Маркс, – «всеобщий труд и совместный труд. Тот и другой играют в процессе производства свою роль, каждый из них переходит в другой, но между ними существует также различие. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидуумов»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 110.

<sup>2</sup> Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25. Ч. 1. М., 1961. С. 116.



В производстве вещей всеобщим является научный труд, создающий модели будущих вещей. В культурном воспроизводстве людей таким трудом является научная, философская, художественная, богословская, воспитательно-образовательная деятельность, порождающая не частные и единичные утилитарно-прикладные схемы и правила, а всеобщие схемы работы теоретического мышления, продуктивного воображения, эстетического созерцания, одухотворенной веры, нравственной воли. Всеобщий труд обновляет саму *живую субстанцию культуры – продуктивно-творческие силы человека* и создает *всеобщее духовное содержание*, которое направляет отношение человека к самому себе и к другим людям, к природе и к трансцендентному началу. В этом труде реальность предстает в аспекте своих всеобщих закономерностей, а субъект как представитель духовных способностей человеческого рода, как наследник и продолжатель культуры. Всеобщий труд является «напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства ... в виде деятельности, управляющей всеми силами природы»<sup>1</sup>.

Всеобщий труд *не допускает* дробления деятельности на частичные функции. Изготовление же автомобиля можно разбить на отдельные операции и закрепить их за разными работниками. Такое дробление возможно потому, что *целое* (идеальная модель автомобиля) уже существует. Но такое дробление невозможно по отношению к процессу порождения научной идеи, стиха или музыкального произведения. *Здесь рождается само целое, продуцировать которое может только целостная личность в единстве духовных сил.* Дальнейшие отличия труда всеобщего от непосредственного заключаются в следующих моментах.

Продукты всеобщего труда существуют как таковые только в сфере мысли, воображения, духовных чувств. Потребление этих продуктов не уничтожает их, а *воспроизводит вновь* в сознании новых поколений, они проходят через толщу тысячелетий, как, например, идеи Платона или логика Аристотеля или творения Шекспира, музыка С. Рахманинова и т.п.

Всеобщий труд создает продукт *идеальный*, а не материальный, *всеобщий*, а не единичный.

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 110.

Всеобщий труд протекает как деятельность, направленная на изменение не внешнего предмета, а схем самой деятельности. Он есть деятельность, рефлексированная, самонаправленная, т. е. *самодеятельность*. Самодеятельность так относится к внешней деятельности, как продуктивное воображение – к внешнему восприятию. Всеобщий труд создает новые схемы, способы деятельности. Способы деятельности усваиваются, фиксируются нейрофизиологически и превращаются в *способности*. Продуцируя способности, всеобщий труд является *креативно-антропологическим*. Он созидает тем самым общественное богатство в его субъективной всеобщей форме, т.е. «развитие всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»<sup>1</sup>. Степень и пределы развития производства определяются «отношением к целостному развитию индивидов»<sup>2</sup>.

Всеобщий труд является культуротворческим, так как он развивает «всеобщие силы человеческой головы», которые объективируются в науке и философии (теоретическое мышление), в искусстве (продуктивное воображение и эстетическое созерцание), в нравственности, праве и политике (воля), в религии (вера).

Субъект всеобщего труда не может творить свой специфический духовный продукт, не усвоив *наследия* предшественников. Он вступает с ними в *опосредованную кооперацию во времени*. В этом труде прошлая культура постоянно актуализируется и вплетается в контекст современной культуры. Сохраняется *преемственность и диалог* культур.

Субъекты всеобщего труда вступают между собой в отношения *непосредственно человеческие* – по поводу *взаимного обмена, дополнения и дополнения способностями*. Такие отношения обладают *человекотворческим содержанием*. Отношения же в сфере непосредственного труда направляются, как правило, мотивами *внешнего* порядка – полезности, заработка и др.

Наконец, всеобщий труд становится достоянием все большего круга субъектов при определенных социальных и технологических условиях:

- когда труд в процессах производства теряет подневольный, «антагонистический характер» (рабство, крепостничество, наемный труд) как нечто отгалкивающее, исполняемое «*по внешнему принуждению*», а потому «не-труд» работнику представляется как «свобода и счастье»;

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 476.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 123.

▪ когда созданы «субъективные и объективные условия, необходимые для того, чтобы труд был привлекательным, чтобы он был самоосуществлением индивида», «осуществлением свободы»; т. е. свободным выражением полноты жизненных сил человека, таких целей, «которые ставит перед собой сам индивид» и которые, следовательно, «полагаются как самоосуществление, предметное воплощение субъекта, стало быть, как действительная свобода, деятельным проявлением которой как раз и является труд»; такой «человекоемкий» характер труда не означает его превращения в «развлечение», «забаву»; действительно свободный труд, отмечает Маркс, например труд композитора, «представляет ... интенсивнейшее напряжение»;

▪ когда труд стал непосредственно общественным трудом, мотивированным не прибылью, а отношением к общественным потребностям и к культурному развитию самих индивидов; т. е. его положительному эффекту в системе «человек – человек».

Что касается производства самих средств жизни, то «в материальном производстве труд может приобрести подобный характер лишь тем путем, что 1) дан его общественный характер и 2) что этот труд имеет научный характер, что он вместе с тем представляет собой всеобщий труд, является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы»<sup>1</sup>.

Само по себе обобществление труда не сообщает ему статуса всеобщего труда; от того, что мотыги и лопаты будут общими, ручной и простой по степени сложности труд никак не превратится во всеобщий труд. Для такого превращения необходимо изменить содержание труда по отношению и к объекту, и к субъекту. Маркс относил науку к «продукту всеобщего исторического развития, абстрактно выражающим его квинтэссенцию»<sup>2</sup>, потому, что наука распремечивает всеобщие связи в объекте и развивает всеобщие силы головы субъекта, не в силу ее только общественного характера. Отождествлять всеобщий труд с общественным трудом на основе общей собственности, значит подменять *экономическим* аспектом *аспект философский, креативно-антропологический*. Разумеется, всеобщему труду адекватна в большей мере реальная (не формальная) общественная собственность. Частная собственность на такой труд противоречит его универсальной природе.

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 109–110.

<sup>2</sup> Маркс К. Результаты непосредственного процесса производства, С.110.

На фоне всеобщего труда яснее проступает последствия большого удельного веса *простого труда* в структуре совокупного работника. Такие последствия подобны тяжелой гире на ногах бегуна.

**Маркс о перспективах совокупного труда.** Предвидение Маркса о перспективе совокупного труда, в общем и целом, подтверждаются современной действительностью. Маркс предвидел следующие тенденции в развитии совокупного труда.

1. Наука, будучи высокоспециализированным теоретическим мышлением, превратится в непосредственную производительную силу общественного труда, а труд, тем самым станет *прикладной наукой*. Науки же обладают равной степенью сложности. Труд, будучи прикладной наукой, превратится в *однородный по степени сложности труд*. *Одинаковая сложность труда означает и равную экономическую оценку*. Тем самым, *различия в специальностях не повлекут за собой различия в социальных привилегиях и различия в «желудке»*. В социологическом плане это означает *социальную* однородность, социально равные возможности развития людей.

2. Эффективность труда будет зависеть не от величины мускульных усилий работников, а от мощи тех искусственных органов общественной практики (техники), которые созданы при помощи науки. Тем самым, непосредственное рабочее время перестает быть мерой богатства и производству, основанному на меновой стоимости, приходит конец<sup>1</sup>. Маркс так конкретизирует данный технологический аспект: «Теперь рабочий уже не помещает между собой и объектом модифицированный предмет природы; теперь в качестве промежуточного звена между собой и неорганической природой, которой рабочий овладевает, он помещает природный процесс, преобразуемый им в промышленный процесс. Вместо того чтобы быть главным агентом процесса производства, рабочий становится рядом с ним». В качестве главной «основы производства и богатства выступает не непосредственный труд, выполняемый самим человеком, и не время, в течение которого он работает, а присвоение его собственной всеобщей производительной силы, его понимание природы и господства над ней в результате его бытия в качестве общественного организма. ... Происходит свободное развитие индивидуальностей, и поэтому имеет место ... сведение необходимого труда общества к минимуму, чему в этих условиях соответствует художественное,

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 2. С. 214.

научное и т.п. развитие индивидов благодаря высвободившемуся для всех времени и созданным для этого средствам»<sup>1</sup>. Как тут не вспомнить идеи Канта о времени!

К такому финишу капиталистическое производство подталкивают кроме *техничко-технологического фактора* (автоматизация, информационное производство) еще два других могучих фактора: *общественный характер* труда в форме *кооперации* и *экономический* – обобществление частных капиталов акционеров и вкладчиков в рамках национальных корпораций и национальных банков. Банковский капитал есть обобществление капитала в капиталистической еще форме. Настанет время, когда возникнет острая общественная необходимость взять под контроль само государство и направить его деятельность на реализацию программ всенародной справедливости. Не прибыль, а степень *общественной полезности и отношение к целостному развитию индивидов*, станут определяющим мотивом воспроизводства людьми собственной жизни.

3. Автоматизация общественного производства выключит работников из сферы производства *как непосредственных его технологических агентов*. Работник встанет над технологическим процессом, «как его контролер и регулировщик». Функция производства общественного богатства на стадии его *материального оформления будет передана технике* и новым технологиям. За работниками она сохранится в редуцированном виде. *Функция класса непосредственных производителей будет возложена на «плечи» автоматизированных систем* и управляемых самодвижных природных структур.

4. Эффективность общественного труда благодаря его научному характеру сократит рабочее время и увеличит свободное время. Свободное время станет «пространством» целостного развития людей – их всеобщих по культурному значению продуктивно-творческих сил в сферах науки, искусства, образования, общения и др. От прежнего развития средств производства люди перейдут к саморазвитию своих собственных продуктивно-творческих сил. Техническая цивилизация, которая двигалась в антагонистических классовых формах, сменится новой исторической ступенью – культурой. Начнется собственная история людей, Техногенное общество сменится антропогенным, в рамках которого человек уже не воспроизводит себя в какой-либо только одной определенности, а производит себя «во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно

<sup>1</sup> Маркс К. Цит. соч. С. 213–214.

установившимся, а находится в абсолютном движении становления»<sup>1</sup>. Такое движение осуществляется как беспрестанное выхождение за временные границы собственного развития, которые и осознаются как границы, подлежащие преодолению, а не как абсолютная грань. Прежняя установка жизненного процесса на прибыль (Д – Т – Д') сменяется новой установкой: *продуктивно-творческие силы человека – их воплощения в культуре – прирост и обновление этих сил.*

5. Функция производства общественного богатства на стадии его материального оформления уже не будет закрепляться за *особым общественным классом*. Соответственно, функция управления людьми потеряет свой политической характер и станет функцией «технической» (Ф. Энгельс). Монополия на управление людьми исчезнет вместе со всеми другими, вытекающими отсюда монополиями (на образование, духовное развитие и др.).

В экономических воззрениях К. Маркса время является таким же определяющим фактором, как у И. Канта в его «Критике чистого разума». У Канта временные схемы производны от последовательности действий, которые порождает индивид. У Маркса принцип экономии рабочего времени для увеличения свободного времени является не только экономическим, но и *креативно-антропологическим*. Присвоение прибавочного продукта есть присвоение прибавочного рабочего времени, а значит присвоение самой жизни рабочего, ибо «*время фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно – пространство его развития. И вместе с вторжением сюда капитала прибавочное рабочее время есть присвоение духовной и физической жизни рабочего*»<sup>2</sup>. Поэтому рабочее время – «решающий вопрос»! Остается отметить, что в советском марксоложении не заметили «слона» – *креативную культурную антропологию* Маркса, из которой он исходил не только в области экономики, политики, философии, но и в общении с рабочими, одному из которых он посвятил первый том своего «Капитала». Предвидение Маркса – это предвосхищение новой исторической ступени, культуры.

Сделаем выводы. Курс государственной политики на поэтапное всеобщее высшее образование обусловлен следующими факторами.

Подобно тому как передача машине функций движения и управления инструментов революционизировала технологический базис, экономическое основание и всю надстройку, так и передача технике интеллектуальных функций и

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. Ч. 1. С. 476.

<sup>2</sup> Маркс К. Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. С. 517.

ее дальнейшая антропность потребуют качественных изменений в экономике и политике, образовании, освобождая персонал от функций технологического агента и делая запрос на субъектов с целостной субъективностью, изменяющих уже не внешнюю материальную оболочку предмета, а сами закономерности в предмете и управляющих ими. Производство средств жизни и культурное воспроизводство поколений (социальное производство) отделятся друг от друга. Главным станет второй вид производства, в котором образование станет перманентным, изменится ранг ценностей. Такая доминанта есть тенденция культуры.

Закон опережающего развития профессионального мышления и живого труда по отношению к мышлению и труду опредмеченному обязывает к интеллектуальному опережению образования по отношению к общественному производству. Новое поколение работников должно не адаптироваться к технике, а адаптировать ее к себе в направлении реализации *более эффективных возможностей ее использования в отношениях «человек – человек»*.

Повышение интеллектуального уровня совокупного труда до средней степени сложности на основе всеобщего высшего образования качественно усиливает его эффективность. Не производство средств производства, а *культурное воспроизводство новых поколений в системе образования становится антропогенным базисом общества*. Культурное воспроизводство людей первично, а производство вещей (средств жизни) вторично.

Социальная реальность в отличие от природной «чувственно-сверхчувственная». Высшее образование позволяет понять *своеобразную объективность* социальной реальности и верно ориентироваться молодым поколениям в системе социальных отношений, институтов и норм.

Работники с профессиональной теоретической подготовкой есть социальная основа проведения государственной политики по программе всенародной справедливости и опора государства. Рост удельного веса таких специалистов означает усиление социальной однородности и является профессиональной основой для динамичного развития и культурного обновления всех сфер общества.

### Заключение

1. Кризис уклада технической цивилизации указывает на перспективный путь – на поэтапное превращение овещеннной буржуазной социальности в человеческую общность с нравственными императивами и показателями культуры в процессе воспроизводства людьми собственной жизни.

2. Философским сопровождением грядущей исторической ступени может быть креативная культурная антропология как более адекватная духовная оптика в восприятии и понимании, в деятельности и общении. Такая антропология исходит из *универсальных* возможностей человеческого рода, проистекающих из *нравственных* основ совместной жизни, из *продуктивно-творческих* сил целостной субъективности человека и из *технологической* мощи, в которой соединяются разумные цели, искусственные органы общественной практики и созидательные силы самой природы, ее самодвижные структуры. Срастание разумной технологической мощи с созидательными природными силами, актуализирует величественное чувство космизма.

Акцент на *антропологию* означает соответствие производимых технологических и социальных структур с *телесными, душевными и духовными* измерениями бытия человека, через которые каждый индивидуум преломляет действительность, живет и потребляет богатство собственной субъективности. Внешняя действительность всегда тем или иным своим фрагментом замыкается на субъективность человека и предстает не только как нечто *внешнее*, но как действительность самого человека, как *человеческая действительность*.

Акцент на *культурную* антропологию означает наполнение субъективности человека образцами, эталонами, творимыми в культуре.

*Креативная* культурная антропология акцентирует, с одной стороны, формы общения и общественных отношений, которые просторны для самодеятельности и для полноты проявления жизненных сил индивидуальности, с другой стороны,



такое эстетическое оформление предметной среды жизнедеятельности, которое раскрывает творческие потенции человеческой чувственности, воображения, социальных эмоций.

3. Субъективное, объективное и универсальное (субъектное) строение социальности дает основание для предвидения тенденций развития мышления. Субъектное строение социальности ориентирует на воспитание целостного мышления в системе образования и подготовки научных кадров, на развитие их субъектности, как личностной основы социокультурного обновления и развития общества.

4. Социокультурным основанием диалектического мышления являются процессы реальной самодеятельности людей в культурном воспроизводстве собственной жизни. Через процессы самодеятельности реализуется общесоциологическая закономерность самообновления людей путем обновления предметного мира богатства, форм деятельности, общения и мышления.

5. Поэтапное преобразование социальной связи из ее вещной формы в человеческую, субъектную форму составляет глубинное содержание и смысл преобразования техногенной цивилизации в новую историческую ступень – культуру. Прорыв России к новым благодатным историческим перспективам заключается в неуклонной перестройке критериев и эмпирических показателей в основных областях реальной жизни согласно тенденциям грядущей ступени истории. В этом состоит долгосрочная стратегия России как внутри страны, так и в области геополитики. Человечество есть многие народы-отечества, взятые в их взаимных отношениях. Сущность каждого народа представлена в культуре, Культура есть развернутое выражение национального духа. Дух есть устремленность к совершенству и творение объективно лучших, совершенных содержаний. Успешная гармонизация отношений между народами-отечествами осуществима в большей мере «сверху» – на основе культуры, через культурные взаимные обмены и дары. Культура всечеловечна по содержанию, национально самобытна по форме. Человеческая общность являлась на протяжении всей писаной истории и будет являться источником мечтаний и проектов о «светлом будущем». Задача философии, гуманитарных и социальных наук заключается, в частности, в разработке концепций поэтапной реализации социальной связи в человеческую общность. По мере такой реализации в общественном сознании будет усиливаться ценностный компонент в освоении реальности, а в разработке стратегии развития общества духовно-ценностные, креативно-антропологические,

субъектные измерения выйдут на первый план общественного внимания и престижа.

6. Совершенство как реальность и категория есть предельная основа ценностного самосознания. Эта основа представлена в мировых религиях и в содержании классической мировой культуры. Дух есть рефлексированное, осознающее себя совершенство. Совершенная реальность креативно антропологична. Вдохновение движет творчеством. Но вдохновение есть благоговение и восторг от совершенства. Совершенное содержание есть основа духа и религии, культуры и воспитания; источник всех положительных качеств и ценностей человека; оно сообщает единство ценностному сознанию, является основой аксиологического синтеза (наряду с логическим синтезом), предохраняет личность от отрицательной социальности (антикультуры), служит иммунитетом души, основой душевного здоровья и духовной безопасности. Совершенство приемлемо как для образованного светского сознания, так и для сознания, религиозно ориентированного; оно достаточно определено, чтобы сообщить сознанию положительный ценностный вектор, и достаточно неопределенно, чтобы предохранить сознание от догматизма и формализма и дать личности простор для свободного творческого поиска в мире ценностей. Созидание человеческой общности нуждается в адекватном ценностном ориентире, которым и является совершенство – как реальность и категория. Восстановление в философии и в теоретической педагогике методологической роли категории совершенства и проектирование на основе этой категории ценностного содержания образования, включая воспитание, является, на наш взгляд, перспективной стратегией.

Совершенство и любовь – нераздельны, как два магдебургских полушария. Совершенство есть содержания духа, а любовь – исходный верный субъективный акт приятия совершенства. Три проекции совершенства (истину, добро и красоту) вера соединяет в нерасторжимое целое и устремляет душу к высшим ценностям. Аксиологический синтез сердца творится на основе однородного чувства совершенства так же, как апперцепция через категории творит логический синтез мышления. Креативность духовного созерцания выражается с равной степенью продуктивности в научном познании и в искусстве, в реальной жизни и в религии. Целостность духовного акта является предпосылкой целостного мировоззрения.

7. По мере передачи технике все новых интеллектуальных функций современное общество вступает в период технологических революций, обновляющих с необходимостью сферы общества. Закон опережающего развития

живого интеллекта и труда по отношению к интеллекту и труду опредмеченному обязывает к интеллектуальному опережению образования по отношению к общественному производству. Новое поколение работников призвано адаптировать технику к себе в направлении реализации более эффективных возможностей ее использования в системе «человек – человек»

Повышение интеллектуального уровня совокупного труда до средней степени сложности качественно усиливает его эффективность. Такое повышение возможно при условии всеобщего высшего образования, которое определяет собой интеллектуальный и профессиональный, духовный и культурный потенциалы общества. Не производство средств производства, а *культурное воспроизводство новых поколений в системе образования становится антропогенным базисом общества*. Культурное воспроизводство людей первично, а производство вещей (средств жизни) вторично.

Работники с теоретической профессиональной подготовкой есть социальная основа проведения государственной политики по программе всенародной справедливости и опора государства. Рост удельного веса таких специалистов означает усиление социальной однородности общества и является профессиональной основой для динамичного развития и культурного обновления всех сфер общества.

8. Перспективным направлением дальнейшего исследования темы нашей работы являются разработка философской диалектики как теории разумного мышления, ценностного отношения и практического действия; конкретизация аксиологического синтеза сердца; разработка философии совершенства как обоснования духовной солидарности, столь необходимой для прорыва России к культурному расцвету, достоинству и благополучию.

### Библиографический список

1. Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1967. 366 С.
2. Абдильдин Ж. М. К вопросу о систематическом построении диалектической логики // Материалистическая диалектика как логика и методология современного научного познания (Доклады на пленарном заседании Всесоюзного симпозиума. Алма-Ата, 7 – 9 сентября 1977 г.) Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1977. С. 121 – 157.
3. Абдильдин Ж. М., Абишев К. А. Формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности. Алма – Ата: Наука Каз. ССР. 1981. 212 С.
4. Абдильдин Ж. М., Науменко Л., Баканидзе М. Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата: АН Каз. ССР, 1963. 388 С.
5. Абишев К. А. Общественные отношения и категории мышления // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1979. С. 190 – 198.
6. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. 287 С.
7. Агг А. Мир человека как субъекта производства. М.: Прогресс, 1984. 199 С.
8. Аквинский Фома. Учение о душе / Пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде. СПб.: Азбука-классика, 2004. 480 С.
9. Акмеология: Учебник / Под ред. А. А. Деркача. М.: Изд – во РАГС, 2002. 650 С.
10. Актуальные проблемы диалектической логики (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1971. 671 С.

11. Александров А. Математика // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 329 –335.
12. Амелина А. М. Гуманизм и проблема общественного идеала в русской философии XX века // Общественные науки и современность. 1997. № 3. С. 65 – 74.
13. Амелина А. Понятие «цивилизация» вчера и сегодня // Общественные науки и современность. 1992. № 2. С. 94 – 102.
14. Андреев Ю. П. Содержание и структура общественных отношений. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1985. 171 С.
15. Анисимов О. С. Гегель: Мышление и развитие (путь к культуре мышления). М., 2000. 800 С.
16. Антология мировой философии: Античность. Мн.: Харвест, М.: Изд – во АСТ, 2001. 960 С.
17. Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 67 – 367.
18. Аристотель. Трактат о душе // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С.369 – 448.
19. Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. 687 С.
20. Арсеньев А. С. Философские основания понимания личности: Цикл популярных лекций-очерков с приложениями: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Издательский центр «Академия», 2001. 592 С.
21. Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М.: Наука, 1967. 439 С.
22. Асмус В. Ф. Метафизика и категории. – В кн.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 5 – 50.
23. Асмус В. Ф. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике. – В кн.: Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. II. С. 5 – 63.
24. Асмус В. Ф. Этика Канта. – В кн.: Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 4. Ч. I. С.5 – 65.
25. Баградзе К. С. Система и метод Гегеля. Тбилиси: Гос. ун – т, 1958. 463 С.
26. Бакшуттов В. К. Философия чувств: Информационная концепция. Екатеринбург: УрО РАН, 1996. 492 С.
27. Батищев Г. С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд – во РХГИ, 1997. 464 С.

28. Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М.: Наука, 1969. 431 С.
29. Батищев Г. С. Определенность и распределенность // Филос. энциклопедия: В 4 т. М.: Советская энциклопедия, 1967. Т. 4. С. 154 – 155.
30. Батищев Г. С. Проблема диалектического противоречия // История марксистской диалектики. М.: Мысль, 1971. С. 186 – 216.
31. Батищев Г. С. Проблема овещнения и ее гносеологическое значение: в свете Марксовой концепции овещнения // Гносеология в системе философского мировоззрения. М.: Наука, 1983. 383.
32. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.: Academic. 1999. 956 С.
33. Беляева Л. А. Философия воспитания как основа педагогической деятельности. Екатеринбург: Урал. гос. пед. ун-т, 1993. 125 С.
34. Библер В. С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. М., Политиздат, 1975. 399 С.
35. Библер В. С. О культуре мышления теоретика Нового времени (XVII – начала XX в.) // Науковедение и история культуры. Изд-во Ростов. ун-та, 1973. С. 134 – 170.
36. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Политиздат, 1991. 412 С.
37. Богданов А. А. Познание с исторической точки зрения. М.: Московский психолого-социальный институт, Воронеж: НПО МОДЭК, 1999. 480 С.
38. Богданов А. А. Философия живого опыта. Популярные очерки М.: Госиздат, 1920. 256 С.
39. Бодрийяр Жан. Пароли. От фрагмента к фрагменту / Пер. с франц. Н. Сулова. Екатеринбург: У – Фактория, 2006. 200 С.
40. Борисов В. Н. Проблема гносеологического и методологического анализа логических форм мышления // Методологические проблемы развития науки и культуры. Куйбышев: Изд – во Куйбышев. ун-та, 1976. С. 57 – 67.
41. Борисов В. Н. Уровни логического процесса и основные направления их исследования. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1967. 211 С.
42. Бородай Ю. М. Воображение и теория познания: Критический очерк кантовского учения о продуктивном воображении. М.: Высш. шк., 1976. 150 С.

43. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности). М.: ИФРАН, 1994. 297 С.
44. Бородай Ю. М. Эротика – Смерть – Табу: Трагедия человеческого сознания. М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. 416 С.
45. Брунер Дж. Психология познания. М.: Прогресс, 1977. 412 С.
46. Брушлинский А. В. Мышление и прогнозирование: Логико-психологический анализ. М.: Мысль, 1979. 230 С.
47. Булгаков С. Христианский социализм. Новосибирск: Наука Сиб. отд – ние, 1991. 347 С.
48. Бур М., Иррлиц Г. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы. М.: Прогресс, 1978. 327 С.
49. Бурдые П. Практический смысл / Пер. с франц. А. Т. Бикбова, К. Д. Вознесенской, С. Н. Зенкина, Н. А. Шматко. СПб: Алетейя, 2001. 562 С.
50. Быкова М. Ф. Гегелевское понимание мышления. М.: Наука, 1990, 126 С.
51. Бычков В. В. Эстетика. Краткий курс. М.: Проект, 2003. 384 С.
52. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада: Пер. с англ. А. Башкировой. М.: ООО Изд – во АСТ, 2003. 444 С.
53. Вазюлин В. А. Логика «Капитала» К. Маркса. М.: Изд – во Моск. ун – та, 1968. 295 С.
54. Вазюлин В. А. Становление метода научного исследования К. Маркса (Логический аспект). М.: Изд – во Моск. ун – та, 1975. 222 С.
55. Валлон Анри. От действия к мысли. Очерк сравнительной психологии / Пер. с франц. Б. К. Андреевой и Ю. В. Жуковой. Общ. ред. и вступ. статья проф. А. Н. Леонтьева. М.: Иностран. лит., 1956. 238 С.
56. Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание. М.: Прогресс, 1988. 507 С.
57. Ватин И. В. Человеческая субъективность. Изд – во Ростов. ун -та, 1984. 200 С.
58. Вебер М. Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 С.
59. Ведин Ю. П. О предмете диалектической логики // Философские науки, 1977. №3. С. 137 – 140.
60. Ведин Ю. П. Структура, истинность и правильность мышления. Рига: Лиесма. 1979. 194 С.

61. Виденеев Н. В. Материальные формы мышления и общения. Изд – во Ростов. ун - та, 1978. 176 С.
62. Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. Под ред. А. И. Введенского. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. 496 С.
63. Водолазов Г. Г. Идеалы и идолы. Мораль и политика: история, теория, личные судьбы. М.: Культурная революция, 2006. 864 С.
64. Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. М.: Политиздат, 1976. 335 С.
65. Волков Г. Н. Сова Минервы. М.: Мол. Гвардия, 1985. 255 С.
66. Восприятие и деятельность / Ред. А. Н. Леонтьев. М.: Изд–во МГУ, 1976. 319 С.
67. Вторые Лойфмановские чтения: Универсалии культуры: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 19 – 20 декабря 2006 г.). Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2006. 366 С.
68. Выгодский Л.С. Орудие и знак в развитии ребенка. Учение об эмоциях // Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1984. Т. 6. 400 С.
69. Выгодский Л.С. Проблемы развития психики // Собр. соч.: В 6 т. М.: Педагогика, 1983. Т. 3. 368 С.
70. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 368 С.
71. Гальперин П. Я. Психология как объективная наука. Избранные психологические труды. М.: Институт практической психологии, Воронеж: МОДЭК, 1998. 480 С.
72. Гальперин П. Я. Психология мышления и учение о поэтапном формировании умственных действий // Исследование мышления в советской психологии. М.: Наука, 1966. С. 236 – 277.
73. Гальперин П. Я., Эльконин, Д. Б. К анализу теории Ж. Пиаже о развитии детского мышления // Послесловие к кн.: Флейвелл Д. Х. Генетическая психология Жана Пиаже. М.: Иностран. лит., 1967. С. 596 – 621.
74. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 288 С.
75. Гайм Р. Гегель и его время: лекции о первоначальном возникновении, сущности и достоинстве гегелевской философии. СПб.: Тип. И. Огрызко, 1861. 388 С.



76. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2 // Соч.: В 14 т. М.: Партиздат, 454 С.
77. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994. 582 С.
78. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 С.
79. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1971, Т. 2. 248 С.
80. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1972. Т. 3. 374 С.
81. Гегель. Политические произведения. М.: Наука, 1978. 438 С.
82. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 668 С.
83. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. 630 С.
84. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. В 14 т. М.: Соцэкгиз, 1959. Т. 4. 440 С.
85. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Соч.: В 14 т. – М.: Соцэкгиз, 1956. Т. 3. 371 С.
86. Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Соч.: В 14 т. – М.- Л.: Соцэкгиз, 1935. Т. 8. 470 С.
87. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 С.
88. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Соч.: В 14 т. – М.- Л.: Соцэкгиз, 1935. Т. 2. 683 С.
89. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 С.
90. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 573 С.
91. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 452 С.
92. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: «Мысль», 1975. Т. 2. 695 С.
93. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: «Мысль», 1977. Т. 3. 471 С.
94. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М.: Искусство, 1971. Т. 3. 621 С.
95. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М.: Искусство, 1973. Т. 4. 676 С.
96. Гегель Г. В. Ф. Эстетика // Соч. : В 14 т. М.: Партиздат, 1938, Т. 12. 471 С.

97. Глядко В. А. Закон отрицания отрицания и его методологическое значение. М.: 1982.
98. Гобозов И. А. Введение в философию истории. М.: ТЕИС, 1999. 363 С.
99. Гобозов И. А. Куда катится философия. От поиска истины к постмодернистскому трепу (Философский очерк). М.: Издатель Савин С. А., 2005. 200 С.
100. Гончаров С. З. Логика мышления и аксиология сердца. Екатеринбург: Изд – во Банк культурной информации, 2006. 512 С.
101. Гончаров С. З. О духовной основе национальной идеи России и этике воинского служения // Русский экономический вестник: Научно-публицистический журнал. Специальный выпуск. Материалы Всерос. научно-богословских чтений. Екатеринбург, 27-28 июня 2003 г. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С.
102. Гончаров С. З. О синергетике, редукции и эвристике // Образование и наука. Известия УрО РАО. 2005. № 2 (32). С. 114 – 125.
103. Гончаров С. З. Сущность и значение православной антропологии // Современные проблемы теологического образования (культурологический, богословский, педагогический и лингвистический аспекты) Материалы международной первой богословской науч.- практ. конф. 9-10 декабря 2003 г.: Вып. 1. Рос. гос. проф.- пед. ун-т. Екатеринбург, 2003.
104. Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина. Екатеринбург: Уральский институт бизнеса. 2007. 551 С.
105. Гончаров С. З., Степанов А. В., Степанова Т. М. Философия рисунка // Образование и наука. Известия УрО РАО. 2004. № 6 (30). С. 36 – 45.
106. Гринин Л. Е. Производительные силы и исторический процесс. М.: ТЕИС, 2000. 267 С.
107. Гулыга А. В. Гегель. М.: Мол. гвардия, 1970. 272 С.
108. Гулыга А. В. Кант. М.: Мол. гвардия, 1981, 303 С.
109. Гуманизация образования // Общественные науки и современность. 1992. № 2. С. 74 – 80.
110. Гургенидзе Г. С., Ильенков Э. В. Выдающееся достижение советской науки // Вопр. философии, 1975. №6. С. 63 – 72.
111. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1973. 318 С.

112. Гуревич А. Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11. С. 31 – 43.
113. Гусев С. С. Наука и метафора. Л.: Изд – во Ленинградского ун – та, 1984. 152 С.
114. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении. М.: Просвещение, 1972. 423 С.
115. Давыдов В. В., Андронов В. П. Психологические условия происхождения идеальных действий // Вопр. психологии, 1979. №5. С. 40 – 54.
116. Давыдова Г. А. Творчество и диалектика. М.: Наука, 1976. 175 С.
117. Деятельность: теория, методология, проблемы. Сборник (Сост. И. Т. Касавин). М.: Политиздат, 1990. 365 С.
118. Диалектика и этика / Под ред. Ж. М. Абдильдина и Л. М. Архангельского. Алма – Ата: Изд – во Наука Казах. ССР, 1983. 304 С.
119. Диалектика научного познания. Очерк диалектической логики. М.: Наука, 1978. 479 С.
120. Диалектика отрицания отрицания: Над чем работают, о чем спорят философы. М.: Политиздат, 1983. 342 С.
121. Диалектическая логика: Общие проблемы. Категории сферы непосредственного. Алма – Ата, Изд – во Наука Казах ССР, 1986. 400 С.
122. Диалектическое противоречие: Над чем работают, о чем спорят философы. М.: Политиздат, 1979. 343 С.
123. Дицген И. Сущность головной работы человека // Избр. филос. соч. М.: Госполитиздат, 1941. 354 С.
124. Додонов Б. И. Эмоция как ценность. М.: Политиздат, 1978. 272 С.
125. Досократики. Мн.: Харвест, 1999. 784 С.
126. Дрюк М. А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопр. Философии. 2004. № 10.
127. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности / Отв. ред. В. И. Толстых. М.: Наука, 1981. 352 С.
128. Евлампиев И. И. Божественное и человеческое в философии Ивана Ильина. СПб.: Наука, 1998. 511 С.
129. Ершов Ю. Г. Человек. Социум. История: социально-философские проблемы теории исторического процесса. Свердловск: Изд – во Урал. ун – та, 1990. 151 С.

130. Жданов Д. А. Проблема становления мысли // *Философские науки*, 1973. №3. С. 34 – 40.
131. Жданов Д. А. Возникновение абстрактного мышления. Харьков: Изд – во Харьков. ун – та, 1969. 175 С.
132. Железов Е. А. Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. Казань: Изд – во Казан. ун – та, 1989. 164 С.
133. Загадки человеческого понимания / Под общ. ред. А. А. Яковлева; Сост. В. П. Филатов. М.: Политиздат, 1991. 352 С.
134. Закс Л. А. Любовь – театр – культура. Рубеж веков // *Петербургский театральный журнал*. 2001. № 24. 164 С.
135. Запись беседы Карла Маркса с корреспондентом газеты «Sun» Джоном Суинтоном // *Маркс К., Энгельс Ф. Соч.*, 2-е изд., т. 45. – М., 1975. С. 478 – 480.
136. Затворник Феофан, святитель. *Православие и наука*. М.: Даниловский благовестник, 2005. 680 С.
137. Зелены И. Об историческом характере логических форм // *Социальная природа познания*. М.: Наука, 1979. С. 131 – 137.
138. Зеньковский В. В. *История русской философии*: В 2 т. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч.2. 280 С.
139. Зеньковский В. В. *Основы христианской философии*. М.: Какон +, 1997. 590 С.
140. Зиммель Г. *Избранное*: В 2 т. Т. 1. *Философия культуры*. М.: Юрист, 1996. 671 С.
141. Зиммель Г. *Избранное*: В 2 т. Т. 2. *Созерцание жизни*. М.: Юрист, 1996. 607 С.
142. Зувев А., Мясникова Л. *Глобализация: аспекты, о которых мало говорят* // *Мировая экономика и международные отношения*. 2004. № 8. С. 54 – 60.
143. Иван Ильин и Россия: Неопубликованные фотографии и архивные материалы / Автор-составитель Ю. Т. Лисица. М.: Русская книга, 1999. 191 С.
144. Ильенков Э. В. *Гуманизм и наука* // *Наука и нравственность*. М.: Политиздат, 1971. С. 405 – 439.
145. Ильенков Э. В. *Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса*. М.: Изд – во АН СССР, 1960. 285 С.

146. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении / Сост., предисл., библиогр. А. Г. Новохатько. М.: РОССПЭН, 1997. 464 С.
147. Ильенков Э. В. Диалектика и мировоззрение // Материалистическая диалектика как логика и методология современного научного познания (Доклады на пленарном заседании Всесоюзного симпозиума, Алма – Ата, 7 – 9 сентября 1977 г.). Алма – Ата.: Изд – во Наука Казах. ССР, 1977. С. 158 – 181.
148. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. 284 С.
149. Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1962. Т. 2.
150. Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал: Избранные статьи по философии и эстетике. М.: Искусство, 1984. 349 С.
151. Ильенков Э. В. Количество // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1962, Т. 2. С. 552 – 560.
152. Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М.: Политиздат, 1968. 319 С.
153. Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. Вып. 6. М.: Искусство, 1964. С. 46 – 92.
154. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопр. философии, 1979. №6. С. 128 – 140.
155. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопр. философии, 1979. №7. С. 145 – 158.
156. Ильенков Э. В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 С.
157. Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М.: Политиздат, 1979. С. 183 – 237.
158. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. М.: ТОО РАРОГЪ, 1993. 448 С.
159. Ильин И. А. Борьба за художественность // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 2. С. 358 – 370.
160. Ильин И. А. Взгляд в даль. Книга размышлений и упований // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1998. Т. 8. С. 343 – 572.
161. Ильин И. А. Искусство и вкус толпы. Ивану Сергеевичу Шмелеву // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 2. С. 334 – 339.
162. Ильин И. А. Кризис безбожия // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 333 – 358.

163. Ильин И. А. Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего // Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. II. Учение о человеке / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2002. С. 373 – 459.
164. Ильин И. А. О воспитании в грядущей России // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 2, кн. 2. С. 178 – 192.
165. Ильин И.А. Одинокий художник. М.: Искусство, 1993. 348 С.
166. Ильин, И. А. О религиозном кризисе наших дней // Собр. соч.: Кто мы? О революции. О религиозном кризисе наших дней / сост. и коммент. Ю. Т. Лисица. М.: Русская книга, 2005. 576 С.
167. Ильин И. А. О русской идее // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1993. Т. 2, кн. 1. С. 419 – 431.
168. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1995, т. 5. С. 31 – 220.
169. Ильин И. А. О сопротивлении злу // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1995, т. 5. С. 243 – 261.
170. Ильин И. А. Философия права. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М.: Медиум, 1993. Т. 1. 510 С.
171. Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 45 – 147.
172. Ильин И. А. Основы христианской культуры // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 285 – 330.
173. Ильин И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 1. С. 51 – 182.
174. Ильин И. А. О сущности правосознания // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 4. С. 149 – 414.
175. Ильин И. А. О чтении и критике // Ильин И. А. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. С. 18 – 38.
176. Ильин И. А. Наши задачи: В 2 т. М.: МП Рарог, 1992. 272 С.
177. Ильин И. А. Путь духовного обновления. М.: Изд – во АСТ, 2003. 365 С.
178. Ильин И. А. Путь к очевидности // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С.383 – 560.
179. Ильин И. А. Талант и творческое созерцание. // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 2. С. 340 – 351.

180. Ильин И. А. Что такое искусство. // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 2. 317 – 326.
181. Ильин И. А. Что такое художественность // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Русская книга, 1996. Т. 6, кн. 2. С.327 – 333.
182. Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1996-1997. Т. 6. Кн. 1. 560 С.; Кн. 2. 672 С.; Кн. 3. 560 С.
183. Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. I. Учение о Боге / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2002. 448 С.
184. Ильин И. А. Собр. соч.: Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. Т. II. Учение о человеке / Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2002. 600 С.
185. Ильин И. А. Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий // Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. С. 89 – 226.
186. Иноземцев В. Л. Постиндустриальное хозяйство и постиндустриальное общество // Общественные науки и современность. 2001. № 3. С. 140 – 152.
187. История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа / Отв. ред. М. М. Розенталь. М.: Мысль, 1971. 536 С.
188. История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 С.
189. Кайдалов В. А. Диалектико-материалистическая концепция самодвижения и ее современные проблемы. Томск: Изд – во Томск. ун – та, 1982. 203 С.
190. Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 291 – 360.
191. Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumus*). М.: Прогресс – Традиция, 2000. 752 С.
192. Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1964, М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. I. С. 311 – 501.
193. Кант И. Критика способности суждения // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 4. Ч. II. С.161 – 527.
194. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. 799 С.

195. Кант И. О применении телеологических принципов в философии // Соч.: В 6 т. – М., 1964, т. 4. Ч. II. М.: Мысль, 1966. С. 65 – 98.
196. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира// Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 381 – 425.
197. Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. М., 1964, т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 219 – 310.
198. Кант И. Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 185 – 222.
199. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М., 1964, т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 67 – 218.
200. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 С.
201. Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1972. 332 С.
202. Категории диалектики, их развитие и функции / Отв. ред. В. П. Иванов. Киев: Наукова Думка, 1980. 363 С.
203. Категории диалектики (теоретико – методологические проблемы): Цикл лекций / Под общ. ред. И. Я. Лойфмана. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та. 2003. 255 С.
204. Кедров Б. М. О методе изложения диалектики. Три великих замысла. М.: Наука, 1983. 478 С.
205. Кемеров В. Е. Проблема личности: Методология исследования и жизненный смысл. М.: Политиздат, 1977. 256 С.
206. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию: Учебник для вузов. Изд. 3-е, испр. и доп. М.: Академический Проект, 2000. 314 С.
207. Ким В. В. Тожество и различие как категории материалистической диалектики. Свердловск: Изд–во Уральский рабочий, 1969. 43 С.
208. Ким В. В. Социокультурная обусловленность языка науки // Новые идеи в социокультурной динамике науки: Коллективная монография. Вып. 3. Екатеринбург: УрО РАН, 2005. С. 253 – 289.
209. Кириевский И. В. Разум на пути к истине. М.: Изд – во Правило веры, 2002. 662 С.
210. Классен Э. Г. Идеальное. Концепция Карла Маркса. Красноярск: Изд – во Краснояр. ун – та. 148 С.



211. Князев В. М. Метафизика духа в русской религиозной философии конца XIX – начала XX века. Екатеринбург: Изд – во Урал. гос. проф. – пед. ун – та, 1998. 162 С.
212. Концепция модернизации российского образования на период до 2010 года // Приказ Минобразования РФ от 11 февраля 2002 г. № 393.
213. Копалов В. И. Курс лекций по русской философии истории: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. 266 С.
214. Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания: Опыт логико-гносеологического исследования. М.: Наука, 1973. 324 С.
215. Копнин В. П. Диалектика. Логика. Наука. М.: Наука, 1973. 464 С.
216. Корнеева Г. А. Роль умственных действий в формировании понятия числа у ребенка // Вопросы психологии. 1978. №3. С. 91 – 100.
217. Коршунов Л. С. Воображение и его роль в познании. М.: Изд-во МГУ, 1979. 145 С.
218. Косарева, Л. М. Предмет науки: Социально-философский аспект проблемы. М.: Наука, 1977. 157 С.
219. Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени: Философский аспект проблемы. М.: Наука, 1989. 160 С.
220. Кохановский В. П. Историзм как принцип диалектической логики. Изд – во Ростов. ун – та, 1978. 169 С.
221. «Критика чистого разума» Канта и современность / Отв. ред. В. А. Штейнберг. Рига: Зинатие, 1984. 286 С.
222. Крутова О. Н. Проблема человека в социальной философии марксизма. М.: Наука, 1990. 136 С.
223. Крымский С. Б. Природа универсальных категорий // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1979. –С. 179 – 185.
224. Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М.: Политиздат, 1976. 247 С.
225. Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19-20 мая 2005 г. СПб.: Изд – во СПбГУП, 2005. 248 С.
226. Кумпф Ф., Оруджев З. Диалектическая логика. Основные принципы и проблемы. М.: Наука, 1979. 286 С.

227. Кузанский Н. Простец об уме // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 385 – 444.
228. Кураев В. И. Диалектика содержательного и формального в научном познании. М.: Наука, 1977. 160 С.
229. Ленин В. И. Великий почин // Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1981. Т. 39. С. 1 – 29.
230. Ленин В. И. Десять вопросов к референту // Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1973. Т. 18. С. 1 – 6.
231. Ленин В. И. Философские тетради. М.: Политиздат, 1965. 752 С.
232. Ленин В. И. Экономика и политика в эпоху диктатуры пролетариата // Полн. собр. соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, Т. 39. С. 271 – 282.
233. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 357 С.
234. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М.: Политиздат, 1975. 304 С.
235. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. М.: Изд-во МГУ, 1972. 575 С.
236. Леонтьев А. Н. Философия психологии: Из научного наследия / Под ред. А. А. Леонтьева, Д. А. Леонтьева. М.: Изд – во Моск. ун – та. 228 С.
237. Леонтьев А. Н. Эволюция психики. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: МОДЭК, 1999. 416 С.
238. Леонтьев А. М. Эмоции // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т. 5. С. 553 – 555.
239. Лингвистика и поэтика. Сб. ст.: АН СССР. Ин-т рус. яз. / Отв. ред. В. П. Григорьев. М.: Наука, 1979. 309 С.
240. Личностный потенциал работника: проблемы формирования и развития. М.: Наука. Сибир. отд – ление, 1987. 225 С.
241. Лойфман И. Я. Дух диалектики (теоретико – методологические проблемы). Екатеринбург. УрГУ, 2000. 104 С.
242. Лойфман И. Я. Мироззренческие штудии: Избранные работы. Екатеринбург: Изд-во Банк культурной информации, 2002.
243. Лойфман, М. Н. Руткевич. Основы гносеологии. 2-е изд. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2003. 152 С.
244. Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. 560 С.

245. Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М.: ИЦ Academia, 1995. 328 С.
246. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М.: Политиздат, 1988. 366 С.
247. Лосев А. Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Изд – во Алетейя, 1997. 616 С.
248. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. М.: Искусство, 1969. 715 С.
249. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. 776 С.
250. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. М.: Изд – во Моск. ун – та, 1982. 480 С.
251. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 С.
252. Лосев А. Ф. Платоновский идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М.: 1979. С.3 – 57.
253. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 С.
254. Лосев А. Ф. Страсть к диалектике: Литературные размышления философа. М.: Советский писатель, 1990. 320 С.
255. Лосев А. Ф. Самое само. М.: Изд – во ЭКСМО–ПРЕСС, 1999. 1024 С.
256. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. 623 С.
257. Лука, святитель (Войно-Ясенецкий) Наука и религия: Дух, душа и тело. Ростов-на-Дону: Троицкое слово, 2001. 317 С.
258. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 С.
259. Лукач Д. Своеобразие эстетического. М.: Прогресс, 1986. Т. 3. 303 С.
260. Лурия А. Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М.: Наука, 1974. 172 С.
261. Лурия А. Р. Язык и сознание. М.: Изд – во МГУ, 1979. 319 С.
262. Любутин К. Н. Диалектика субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. М.: Высш. шк., 1981. 204 С.
263. Любутин К. Н. Кантовское учение о трансцендентальном субъекте и объекте // Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания:

Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10 – 11 марта 2005 г.). Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2006. С. 33 – 60.

264. Любутин К. Н. Фейербах: философская антропология. Свердловск: Изд – во Урал. ун – та, 1988. 126 С.

265. Любутин К. Н. Философия в современном мире // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. – 2 изд. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2002. С. 3 – 13.

266. Любутин К. Н. Человек в философском измерении. Свердловск: Изд – во Урал. ун – та, 1991. 131 С.

267. Любутин К. Н., Пивоваров Д. В. Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 1993. 416 С.

268. Любутин К., Пивоваров, Д. Синтетическая теория идеального. Екатеринбург – Псков: ПОИПКРО, 2000. 207 С.

269. Любутин К. Н., Саранчин Ю. К. История западноевропейской философии. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2005. 800 С.

270. Любутин К. Н., Чупров А. С. Истоки философской антропологии. Кант. Шопенгауэр. Фейербах. Челябинск, 2005. 298 С.

271. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах К. Маркса // Вопр. философии. 1968. № 6. С. 14 – 26.

272. Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002. 320 С.

273. Мамардашвили М. К. Формы и содержание мышления: к критике гегелевского учения о формах познания. М.: Высш. шк., 1968. 191 С.

274. Мамардашвили М. К. Эстетика мысли. М.: Московская школа политических исследований, 2000. 416 С.

275. Мареев С. Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. Изд-е 2 доп. М.: Изд – во Эребус, 1997. 193 С.

276. Мареев С. Н. Диалектика логического и исторического и конкретный историзм К. Маркса. М.: Наука. 1984. 158 С.

277. Мареев С. Н. О деятельностной природе воображения в немецкой классической философии // Вопр. философии. 2005. № 7. С. 146 – 158.

278. Мареев С. Н., Мареева Е. В., Арсланов В. Г. Философия XX века: истоки и итоги. Учебное пособие. М.: Академический проект, 2001. 464 С.

279. Марков Б. В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб.: Интерпракс, 1993. 202 С.

280. Маркс К. Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. Процесс обращения капитала // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1974. Т. 49. 555 С.
281. Маркс К. Дебаты шестого Рейнского ландтага // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 1. 695 С.
282. Маркс – Иосифу Дицгену. 9 мая 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1964. Т. 32. 804 С.
283. Маркс К. Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 1. 695 С.
284. Маркс К. Замечания на книгу А. Вагнера «Учебник политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 19. 664 С.
285. Маркс – Людвигу Кугельману. 6 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1964. Т. 32. 804 С.
286. Маркс К. Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 4. 609 С.
287. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, Т. 13. 167 С.
288. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. СПб.: Издание Н. П. Полякова, 1872. Т. 1. 678 С.
289. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 23. 900 С.
290. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 24. 643 С.
291. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Ч.2 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 25. Ч. II. 548 С.
292. Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 1. 695 С.
293. Маркс К. Конспект книги Г. Моргана «Древнее общество» // Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Л.: Политиздат, 1941. Т. IX. 216 С.
294. Маркс К. Математические рукописи. М.: Наука, 1968. 639 С.
295. Маркс К. Павлу Васильевичу Анненкову. 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 27. 684 С.

296. Маркс К. Прибавочная стоимость и прибыль // Коммунист. 1978. № 7. С. 3 – 9.
297. Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1975. Т. 40. 728 С.
298. Маркс К. Размышления // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1977. Т. 44. 749 С.
299. Маркс К. Процесс капиталистического производства, взятый в целом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 25. ч. I. 545 С.
300. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 3. 625 С.
301. Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 26, Ч. I. С. 469 С.
302. Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1963. Т. 26. Ч. II. 693 С.
303. Маркс К. Теории прибавочной стоимости // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1964. Т. 26, Ч. III. 666 С.
304. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1974. Т. 42. 530 С.
305. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1968. Т. 46. Ч. I. 553 С.
306. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1974. Т. 46, ч. II. 612 С.
307. Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1973. Т. 47. 657 С.
308. Маркс – Энгельсу. 14 января 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 29. 729 С.
309. Маркс – Энгельсу. 2 апреля 1858 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1962. Т. 29. 729 С.
310. Маркс – Энгельсу. 18 июня 1862 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1963. Т. 30. 756 С.
311. Маркс – Энгельсу. 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1964. Т. 32. 804 С.
312. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 2. 645 С.

313. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 3. 625 С.
314. Материалистическая диалектика: в 5 т. / Под общ. ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова; отв. ред. Ф. Ф. Вяккерев. М.: Мысль, 1981. Т. 1. 374 С.
315. Материалистическая диалектика: в 5 т. / Под общ. ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова; отв. ред. В. Г. Иванов. М.: Мысль, 1982. Т. 2. 285 С.
316. Материалистическая диалектика: в 5 т. / Под общ. ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова; отв. ред. В. П. Петленко. М.: Мысль, 1983. Т. 3. 343 С.
317. Материалистическая диалектика: в 5 т. / Под общ. ред. Ф. В. Константинова и В. Г. Марахова; отв. ред. В. Г. Марахов. М.: Мысль, 1984. Т. 4. 320 С.
318. Материалистическая диалектика: в 5 т. / Отв. ред. М. Я. Корнеев. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 330 С.
319. Машины. Люди. Ценности: Материалы Международной междисциплинарной научной конференции (г. Курган, 20–21 апреля 2006 г.). Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2006. 248 С.
320. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси: Мецниереба, 1973. 438 С.
321. Мельникова А. В. Проблема принципа в гносеологии Канта. Иркутск: Изд – во Иркут. ун – та, 1990. 216 С.
322. Меринг Ф. Литературно-критические статьи. М. – Л.: Худож. лит., 1964. 535 С.
323. Методологические проблемы математики: Сб. ст. / Сост. А. Т. Москаленко // Новосибирск: Изд – во Наука, Сибир. отд., 1979. 302 С.
324. Мирозрение и культура: Сб. ст. / Под общ. ред проф. В. В. Кима. Екатеринбург: Изд – во Банк культурной информации, 2002. 384 С.
325. Мирошников Ю. И. Аксиология как часть философского знания // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 9. Межвузовский сборник научных трудов. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2004. 230 С.
326. Мирошников Ю. И. Аксиологическая концепция социокультурной коммуникации: автореф. дисс. на соис. учен. степ. докт. филос. наук: (09.00.13). Екатеринбург: Изд – во Банк культурной информации, 2000. 34 С.

327. Мирошников Ю. И. Аксиологическая структура социокультурной коммуникации. Екатеринбург: Изд – во Банк культурной информации, 1998. 160 С.  
Мирошников Ю. И. История аксиологии: от Платона до Канта // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 10 / Под ред. С. И. Орехова. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2005. 196 С.
328. Мирошников Ю. И. Коммуникация, понимание и их роль в развитии науки // Новые идеи в социокультурной динамике науки: Коллективная монография / Отв. ред. Ю. М. Мирошников. Вып. 3. Екатеринбург: УрО РАН, 2005. 402 С.
329. Мирошников Ю. И. Ценностное сознание: принципы исследования // Гуманитарные исследования: Ежегодник. Вып. 8. Межвузовский сборник научных трудов. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2003. 248 С.
330. Мирошников Ю. И. Эмотивизм как философский принцип // Мировоззрение и культура: Сб. ст. / Под общ. ред. проф. В. В. Кима; Рос. филос. о-во и др. Екатеринбург: Изд-во Банк культурной информации, 2002. С. 61 – 70.
331. Мосоров А. М. Общественные отношения и человек. Красноярск: Изд – во Краснояр. ун – та, 1987. 240 С.
332. Мосоров А. М., Мокроносов Г. В. Общественные отношения и личность. Свердловск: Изд – во УПИ, 1969. 145 С.
333. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев. Н. Бердяев. С. Франк. Л. Шестов). М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 С.
334. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука. 1984. 351 С.
335. Нагевичене В. Я., Пивоваров Д. В. Целостный человек (христианская традиция): Монография. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2005. 158 С.
336. Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2004. 536 С.
337. Наука и нравственность. М.: Политиздат, 1971. 440 С.
338. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма – Ата: Наука, 1968. 327 С.
339. Науменко Л. К. Эвальд Ильенков и мировая философия // Вопросы философии. 2005. № 5. С. 132 – 144.
340. Никандров Н. Д. Россия: социализация и воспитание на рубеже тысячелетий. Екатеринбург, 2000. 255 С.



341. Нуаре Л. Орудие труда и его значение в истории развития человечества. Киев: Укргосиздат, 1925. 390 С.
342. Образование и наука. Будущее в ретроспективе: Научно-методический сборник / Авт. – сост. Е. В. Ткаченко. Екатеринбург: Изд-во УрО РАО, 2005.
343. Орлова Т. С. Креативность экономического сознания. Монография.. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2004. 366 С.
344. Освобождение духа / Под ред. А. А. Гусейнова, В. И. Толстых. М.: Политиздат, 1991. 352 С.
345. Осипов Н. Е. Формационный и цивилизационный аспекты анализа категории «производительные силы» общества // Философия и общество. 2004. №2. С.80 – 98.
346. Осичнюк Е. В. Идеал и деятельность. Киев: Вища школа. Изд – во при Киев. ун – те, 1981. 184 С.
347. Оруджев З. М. Диалектика как система. М.: Политиздат, 1973. 352 С.
348. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование //Знание. Понимание. Умение. 2004. № 3. С. 171 – 174.
349. Панарин А. С. Искушение глобализмом. М.: Изд – во Эксмо, 2003. 416 С.
350. Панарин А. С. Народ без элиты. М.: Изд – во Алгоритм, Изд – во Эксмо, 2006. 352 С.
351. Панарин А. С. Постмодернизм и глобализация // Исторические судьбы социализма. М.: ИФРАН, 2004. С. 302 – 323.
352. Панарин А. С. Постмодернизм и глобализм: проект освобождения собственников от социальных и национальных обязательств // Вопросы философии. 2003. №6. С. 16 – 37.
353. Панарин А. С. Правда железного занавеса. М.: Алгоритм, 2006. 336 С.
354. Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Изд – во Алгоритм, 2002. 496 С.
355. Панарин А. С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., Русский мир: Моск. учеб. 2005. 432 С.
356. Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. М.: Изд – во МГУ, 1999. 288 С.

357. Панарин А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм, 2003. 560 С.
358. Панарин А. С. Философия политики. Учебное пособие для политологических факультетов и гуманитарных вузов. М.: Новая школа, 1996. 424 С.
359. Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10 – 11 марта 2005 г.). Вып. 1. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2006. 158 С.
360. Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10 – 11 марта 2005 г.). Вып. 2. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2006. 434 С.
361. Первые Лойфмановские чтения: Аксиология научного познания: Материалы Всерос. науч. конф. (Екатеринбург, 10 – 11 марта 2005 г.). Вып. 3. Екатеринбург: Изд – во Урал. ун – та, 2006. 230 С.
362. Переосмысливая будущее. Крупнейшие американские экономисты и социологи о перспективах и противоречиях современного развития // Мировая экономика и международные отношения. 1998. № 11. С. 5 – 26.
363. Перцев А. В. Душа в дебрях технологий. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. 224 С.
364. Петров В. М. Власть духа. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун – та, 1993. 188 С.
365. Пиаже Жан. Избранные психологические труды. М.: Международная педагогическая академия, 1994. 680 С.
366. Пиаже Жан. Роль умственных действий в формировании мышления // Вопросы философии, 1965. № 6. С.33 – 51.
367. Пиаже Ж., Инельдер Б. Генезис элементарных логических структур. М.: Иностран. лит., 1968. 448 С.
368. Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии: Учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та. 2003. 268 С.
369. Пивоваров Д. В. О соотношении предметного и операционального компонентов научного знания // Вопросы философии. 1977. № 5. С. 89 – 99.
370. Пивоваров Д. В. Проблема носителя идеального образа: Операциональный аспект. Свердловск: Изд – во Урал. ун – та, 1986. 130 С.

371. Пивоваров Д. В. Условно-графические схемы в преподавании философии // Использование наглядных пособий и ТСО в преподавании философии. Свердловск: УрГУ, 1979. С. 36 – 41.
372. Пивоваров Д. В. Философия религии: Учеб. пособие. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. 640 С.
373. Планк Макс. Единство физической картины мира. М., 1966.
374. Платон. Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т. 2. 611 С.
375. Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 656 С.
376. Плетников Ю. К. Социализм как посткапиталистическое общество // Исторические судьбы социализма. М.: ИФРАН, 2004, С. 63–94.
377. Плотников В. И. Социально-биологическая проблема. Свердловск: Уральский рабочий, 1975. 191 С.
378. Плотников В. И. Ценностный мир человека и его судьба // Двадцать лекций по философии: Учеб. пособие. – 2 изд. Екатеринбург: Изд – во Банк культурной информации, 2002. С. 367 – 403.
379. Плотников М. А. Генезис основных логических форм. Л.: Наука, 1967. 97 С.
380. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: Прогресс, 1985. 344 С.
381. Поляков А. И. К проблеме общественных формаций // Вопросы философии. 2003. № 6. С. 3 – 15. Православное учение о человеке: Избранные статьи. М. – Клин, Изд – во «Христианская жизнь», 2004. 430 С.
382. Православное учение о человеке: Избранные статьи. М. – Клин, Изд – во «Христианская жизнь», 2004. 430 С.
383. Принципы материалистической диалектики как теории познания / Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: Наука, 1984. 304 С.
384. Пуанкаре А. О науке.: Пер. с фр. / Под ред. Л. С. Понтрягина. М.: Наука. 1990. 736 С.
385. Пушкин, А.С. О народном воспитании // Опыты православной педагогики. М.: Литературная учеба, 1993. 239 С.
386. Пушкин В. Г. Сущность метафизики: От Фомы Аквинского через Гегеля и Ницше к Мартину Хайдеггеру. СПб.: Изд – во Лань, 2003. 480 С.
387. Пушкин В. Г. Философия Гегеля: абсолютное в человеке. СПб.: Изд – во Лань, 2000. 448 С.

388. Розенберг Д. И. Комментарии к «Капиталу» К. Маркса. М.: Экономика, 1983. 720 С.
389. Розенталь М. М. Диалектика «Капитала» К. Маркса Изд. 2-е доп. и пер.М.: Мысль, 1967. 592 С.
390. Романцев Г. М. Проблемы и перспективы развития высшего рабочего образования // Профессионально-педагогическое образование:Сб. науч. тр.: В 2 ч. Екатеринбург: Изд – во Урал. гос. проф.-пед. ун-та, 1994. Ч. 1. 191 С.
391. Романцев Г. М. Теоретические основы высшего рабочего образования. Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. проф.- пед. ун-та, 1997. 333 С.
392. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М.: Изд – во АН СССР, 1957. 328 С.
393. Сагатовский В. Н. Основы систематизации всеобщих категорий. Томск: Изд – во Томск. ун – та, 1973. 431 С.
394. Салин В. А. Проблема генезиса логических форм // Общественное сознание: Некоторые теоретические проблемы. Барнаул, 1975. С. 86 – 95.
395. Семенов Е. В. Кооперация деятельности как проблема исторического материализма. Новосибирск: Наука. Сибир. отд – ние, 1983. 176.
396. Семенов Ю. И. Марксова теория общественно-экономических формаций и современность // Философия и общество. 1998. № 3. С. 190 – 233.
397. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. М.: Прогресс – Традиция. 2002. 496 С.
398. Синергия: Проблемы аскетики и мистики Православия. Науч. сб. / Отв. ред. С. С. Хоружий. М.: Изд – во Ди – Дик, 1995. 368 С.
399. Ситковский Е. Философская энциклопедия Гегеля // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Наука логики. М.: Мысль, Т. 1. 1974. С. 5 – 49.
400. Скворцов Л. В. Субъект истории и социальное самосознание. М.: Политиздат, 1983. 264 С.
401. Сковорода Г. С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1973. Т. 1. 242.
402. Смысл жизни: Антология. / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М.: Прогресс – Культура, 1994. 592 С.
403. Солоневич И. Народная монархия. М.: Изд – во Феникс, 1991. 512 С.
404. Сорокин А. А. К вопросу о природе логических форм мышления и предмете диалектической логики // Проблемы материалистической диалектики как теории познания: Очерки теории и истории. М.: Наука, 1979. С. 112 – 133.

405. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. М.: ИНФРА-М, 1999. 262 С.
406. Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1979. 280 С.
407. Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий: Монография / Под общ. ред. В. И. Шинкарука. Киев: Изд – во «Наукова Думка», 1978. 339 С.
408. Старк Г. В. Социологический анализ познавательного процесса в «Теориях прибавочной стоимости» Карла Маркса. Ростов, Изд – во Ростов. ун – та, 1976. 148 С.
409. Степанова И. Н., Шалютин С.М. Духовность как качество личности и проблема ее воспитания. Учебное пособие. Курган: Изд – во Курганского гос. ун – та, 2004. 155 С.
410. Степин В. С. Саморазвивающиеся системы: новые стратегии деятельности // Вестник Российского философского общества. 2003. № 2. С. 14 – 29.
411. Степин В. С. Становление научной теории: Содержательные аспекты строения и генезиса теоретических знаний физики. Минск: Изд – во БГУ, 1976. 319 С.
412. Степин В. С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания. Логико-методологический аспект. Минск: Изд – во БГУ, 1979. С.173 – 258.
413. Степин В. С., Томильчик, Л. М. Практическая природа познания и методологические проблемы современной физики. Минск, Наука и техника, 1970. 95 С.
414. Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. 631 С.
415. Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 2. 727 С.
416. Столович Л. Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. 464 С.
417. Субъект действия, взаимодействия, познания: Психологические, философские, социокультурные аспекты М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Изд – во НПО Модэк, 2001. 288 С.

418. Сэв Л. Основные понятия. Акты, способности. Проблемы потребностей // Психология личности. Тексты / Под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузыря. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982.
419. Тарнас Р. История западного мышления / Пер. с англ. Т. А. Азаркович. М.: Крон – Пресс, 1995. 448 С.
420. Теория познания и современная физика / Отв. ред. Ю. В. Сачков. М.: Наука, 1984. 336 С.
421. Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1991. 736 С.
422. Туровский М. Б. Труд и мышление. М.: Высш. шк., 1963. 216 С.
423. Ушинский К. Д. Избр. соч.: В 10 т. М.– Л.: АПН РСФСР, 1950. Т. 10. 668 С.
424. Философия Гегеля и современность / Отв. ред. Л. Н. Суворов. М.: Мысль, 1973. 431 С.
425. Философия Гегеля: Проблемы диалектики / Отв. ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1987. 304 С.
426. Философия Канта и современность / Под общ. ред. Т. И. Ойзермана. М.: Мысль, 1974. 469 С.
427. Философско–психологические проблемы развития образования / Под ред. В. В. Давыдова. М.: Педагогика, 1981. 176 С.
428. Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 С.
429. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 655 С.
430. Франк С. Л. Сочинения. М.: Изд – во Правда, 1990. 607 С.
431. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 1. 676 С.
432. Фейербах Л. Сущность христианства. М.: Мысль, 1965. 414 С.
433. Фихте И. Г. О назначении ученого. М.: Соцэкгиз, 1935. 140 С.
434. Фихте И. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение / Пер. с нем. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. 784 С.
435. Философия истории / Под ред. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 С.
436. Философия Канта и современный идеализм. М.: Наука, 1987. 271 С.

437. Флоровский Г. В. Вера и культура / Сост., вступит. ст. И. И. Евлампиева, примеч. И. И. Евлампиева и В. Л. Селиверстова. СПб.: РХГИ, 2002. 862 С.
438. Хамидов А. А. Культурно-исторический смысл категориальных определений // Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата: Наука Каз. ССР, 1979. С. 198 – 208.
439. Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 637 С.
440. Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. 636 С.
441. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. СПб.: Изд – во Алетейя, 1996. 496 С.
442. Шептулин А. П. Категории диалектики. М.: Высш. шк., 1971. 279 С.
443. Шиллер Ф. Статьи по эстетике // Собр. соч.: В 7 т. М.: Госиздат худож. лит., 1957. Т. 6. 791 С.
444. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., Изд – во Киев. ун – та, 1964. 295 С.
445. Шубарт Вальтер. Европа и душа Востока. Пер. с нем. З. Г. Антипенко и М. В. Назарова. М.: Альманах «Русская идея» (Вып.3). 2000. 414 С.
446. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия. Мн.: Экономпресс, 2002. 416 С.
447. Шумихина Л. А. Генезис русской духовности. Екатеринбург: УрО РАН, 1998. 399 С.
448. Эйнштейн А. Собрание научных трудов: В 4 т. М.: Наука, 1967. Т. 4. 599 С.
449. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 20. 824 С.
450. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 21. 727 С.
451. Энгельс Ф. Наброски к критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1955. Т. 1. 695 С.
452. Энгельс Ф. Общественные классы – необходимые и излишние // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, Т. 19. 1961. 664 С.
453. Энгельс Ф. Предисловие к первому немецкому изданию «Развития социализма от утопии к науке» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 19. 664 С.

454. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 19. 664 С.

455. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1961. Т. 19. 664 С.

456. Энгельс – Джорджу Уильяму Ламплу. 11 апреля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1966. Т. 39. 713 С.

457. Энгельс – Эдуарду Бернштейну. 25, 31 января 1882 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, М., 1964. Т. 35. 525 С.

458. Юлов В. Ф. Мышление в контексте сознания. М.: Академический проект. 2005. 596 С.

459. Юркевич П. Д. Философские произведения. М.: Изд – во Правда. Вопросы философии. 1990. 670 С.

460. Husserl E. The Crisis of Europeans Scienciec and the Transendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 1970. XLII, 405 p.