

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИМЕНИ ПАТРИСА ЛУМУМБЫ»

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА

В трех томах

Том 1

С.Л. Рубинштейн

ЧЕЛОВЕК И МИР

Москва

Российский университет дружбы народов
им. Патриса Лумумбы
2024

УДК 1(47)Рубинштейн(08)
ББК 87.3д+88(2)6Рубинштейн С.Л.
Ф56

У т в е р ж д е н о
РИС Ученого совета
Российского университета
дружбы народов

*Рекомендовано к печати
Ученым советом Института философии РАН 16.03.2023 г.*

*Рекомендовано к печати
редакционно-издательским советом РАО 14.07.2023 г.*

Редакционная коллегия:
О.Ю. Васильева, А.А. Гусейнов, О.А. Ястrebов

Авторы-составители:
**К.А. Абульханова-Славская, В.Н. Белов,
Ю.В. Колесниченко, В.А. Лекторский**

Ф56 **Философское наследие С. Л. Рубинштейна** : в 3 томах /
авт.-сост. К. А. Абульханова-Славская, В. Н. Белов, Ю. В. Ко-
лесниченко, В. А. Лекторский ; под ред. К. А. Абульхановой-
Славской. – Москва : РУДН, 2024 – .

ISBN 978-5-209-12018-6

Том 1 : С. Л. Рубинштейн. Человек и мир. – 2024. – 423 с. : ил.

ISBN 978-5-209-12020-9

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Институт философии РАН и Российская академия образования впервые публикуют трехтомное собрание сочинений выдающегося отечественного мыслителя XX столетия С.Л. Рубинштейна. В первом томе представлен труд «Человек и мир», который впервые издается в полном соответствии его авторскому оригиналу. Он расширен и дополнен относительно более ранних его изданий текстами С.Л. Рубинштейна к первой и второй частям работы. С.Л. Рубинштейн определяет гуманистическую цель своего труда следующим образом – восстановить права человека в обществе и преодолеть все то, что ведет к отчуждению от человека его человеческой сущности.

В аналитическом исследовании К.А. Абульхановой-Славской, представленном в данном издании, выявляется многомерность философского мышления С.Л. Рубинштейна, которая позволяет ученому реализовать общий принцип единства в многообразии, многокачественности бытия. В томе также представлены фото и другие личные документы, приоткрывающие последнюю страницу жизни С.Л. Рубинштейна.

ISBN 978-5-209-12020-9 (т. 1)
ISBN 978-5-209-12018-6

УДК 1(47)Рубинштейн(08)
ББК 87.3д+88(2)6Рубинштейн С.Л.

© К.А. Абульханова-Славская, В.Н. Белов, Ю.В. Колесниченко,
В.А. Лекторский, авт.-сост., 2024
© Оформление. Российский университет дружбы народов, 2024

ПРЕДИСЛОВИЕ

Идея создания проекта по публикации философского наследия выдающегося российского мыслителя Сергея Леонидовича Рубинштейна (1889–1960) созрела давно, но реализуется только сейчас. Проект предполагает издание наиболее полного наследия С.Л. Рубинштейна, в котором он проявляет себя в качестве оригинального и глубокого философа, методолога науки, в том числе и методолога психологии. Стало распространенным мнение о маргинальности философского творчества ученого: философия привлекает внимание Рубинштейна лишь в начале творческого пути и в его завершении, а зрелый период полностью посвящен исследованию проблем психологии. Целью проекта является преодоление этого предубеждения и обоснование идеи о единстве пути Сергея Леонидовича как продуктивного взаимодействия философии и психологии в разработке основных проблем, связанных с пониманием человека, личности, творца.

С.Л. Рубинштейн принадлежал к поколению начала прошлого века. Он шел своим путем, который был связан с осмыслением проблем всей мировой философской мысли, преодолением деградации философского мышления в эпоху революции и советского марксизма-ленинизма. Начав свое философское образование в Марбурге, он уже в 1920-х гг. определил способ построения своего будущего самостоятельного оригинального философского конструкта, который затем апробировал и реализовал сначала в пространстве методологии психологии в 30-40-е гг., а затем и пространстве философии в 1950-е гг.

С.Л. Рубинштейн – революционер духа. Он видит выход из тех тупиков, в которые попадает развитие науки, не в каких-

то частичных исправлениях. По его мнению, нужно радикальное изменение в самом подходе к фундаментальным основам философии и психологии. Философия не может подойти к своему главному предмету, а именно человеку, потому, что нередко делает акцент на частях и, уже исходя из них, стремится получить что-то единое синтетическое. Но, по сути, аналитический уровень не преодолевается, поскольку в частях обнаруживаются еще меньшие части, без согласования которых невозможно достигнуть единства и этих частей. И тогда, чтобы не впасть в дурную бесконечность, вся логика исследования переводит акцент не на искомый синтез и единство, а на отсечение тех частей, которые с определенной позиции объявляются ошибочными, иллюзорными, несамостоятельными и т.п. Если теперь данные рассуждения облечь в философскую конкретику, то в теории познания или в теоретической части философии речь обычно идет о необходимости преодоления дихотомийности объекта и субъекта, онтологии и гносеологии, а в практической части философии – о необходимости преодоления разрыва между теорией и практикой, жизненным и этическим, разумом и волей и т.д.

Именно поэтому С.Л. Рубинштейн не видит перспектив в углублении идеализма или исправлении материализма. Он уже в своих ранних произведениях избирает, а в последней – посмертно изданной работе – подтверждает правильность первоначального выбора главного предмета своего творчества, а именно – деятельного субъекта, а еще проще и справедливее – Человека. И что самое интересное, в своем представлении человека ему удается избежать как Сциллы идеалистического его понимания, так и Харибды его материалистического редуктирования. Можно ответственно заявить, что С.Л. Рубинштейн смог ответить на знаменитый вызов Канта, заключившийся в тройственной задаче ответа на вопрос, что такое человек. Рубинштейн обосновывает идею о единстве личности: «хочу-могу-я сам», которое опирается на развиваемый им принцип творческой самодеятельности. Девизом жизни

нашего мыслителя могли бы стать его слова, содержащиеся в самом раннем его произведении «Принцип творческой самодеятельности» (1922 г.): «Есть только один путь – если есть путь – для созидания большой личности: большая работа над большим творением. Личность тем значительнее, чем больше ее сфера действия, тот мир, в котором она живет, и чем завершеннее этот последний, тем более завершенной является она сама. Одним и тем же актом творческой самодеятельности создавая и его, и себя, личность создается и определяется, лишь включаясь в ее объемлющее целое».

Надеемся, что настоящий проект сможет продемонстрировать путь С.Л. Рубинштейна как путь становления философски уникального российского мыслителя.

Судьба С.Л. Рубинштейна в его жизни, которую он *выбрал* изначально как жизнь в *этом* обществе, и судьба его трудов – собственно философско-психологических, складывалась в логике бытия как *социального*. Однако С.Л. Рубинштейн именно в жизни своего общества становится личностью, которая может быть не только самостоительно и независимо от него идущей, но и ему противостоящей, идущей *вопреки*. Он противопоставил этому социуму свою философскую альтернативу, посвятив ее разработке всю свою творческую жизнь.

Имя С.Л. Рубинштейна, жизнь и творчество которого пришлись и на расцвет смены веков, на излом начавшегося века, и на противоречия его середины, *может быть* отнесено к числу духовных пасторов России – Н. Бердяева, Л. Шестова, А. Лосева, Вл. Соловьева, Н. Данилевского и др.

Коллектив проекта вдохновляет тот факт, что многие философско-психологические идеи С.Л. Рубинштейна не только не потеряли актуальности, а, напротив, стали со временем еще более востребованными и злободневными.

Предполагается издание трех томов:

1-й том включает дополненное и комментированное переиздание работы «Человек и мир» (1-е издание 1973 г.). В том также вошли аналитическое исследование творчества

С.Л. Рубинштейна его ближайшей ученицы и последователя, хранительницы его архива К.А. Абульхановой-Славской, фотографии из личного архива философа и его дневниковые записи и рукописи.

2-й том будет состоять из дополненного и комментированного переиздания работы «Бытие и сознание» (1-е издание 1957 г.), статей, материалов из рукописного наследия и фотографий.

3-й том будет посвящен впервые переведенной на русский язык докторской диссертации С.Л. Рубинштейна, состоящей из двух частей (первая – текста официально защищенной в 1914 г. в Марбурге докторской диссертации, вторая – из частного архива К.А. Абульхановой-Славской), которые в 1914 г. планировались к публикации Германом Когеном и Паулем Наторпом в редактируемой ими серии монографий под общим заглавием «Philosophische Arbeiten». В него войдут также Послесловие, посвященное анализу взглядов на психологию учителей Рубинштейна в Марбурге Когена и Наторпа, философские работы С.Л. Рубинштейна разных лет, такие как «Принцип творческой самодеятельности» (1-е издание 1922 г.), «О философской системе Германа Когена» (1-е издание 1994 г.) и др., а также материалов из рукописного наследия и фотографий.

*Академик РАН, проф. В.А. Лекторский
Академик РАО, проф. К.А. Абульханова-Славская
Проф. В.Н. Белов*

ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ О ТРУДЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА «ЧЕЛОВЕК И МИР»

Труд «Человек и Мир» в новом тысячелетии открывает кардинальный поворот философской мысли, который был осуществлен в прошлом веке на пике противоречий самой судьбы отечественной философии, но отвечает проблемам как прошлого, так и современности. В силу того, что впервые труд «Человек и мир» был издан в 1973 г., в момент, с одной стороны, этих противоречивых изменений, с другой – социально-политической и идеологической стабильности при государственной неустойчивости общества в целом – усилия учеников имели одну цель – во что бы это ни стало опубликовать труд.

Условиями того времени был определен и сам компромиссный способ публикации труда С.Л. Рубинштейна «Человек и мир». Достигнутая за десятилетия расшифровки рукописи степень аутентичности авторскому тексту была перекрыта его конъюнктурными комментариями, публикацией в далеком от философии издательстве «Педагогика» и сопровождалась целым набором опубликованных ранее статей. Также не была включена глава, содержащая три критические позиции: относительно Маркса, относительно советского исторического материализма и относительно Сталина.

Ученики С.Л. Рубинштейна (А.В. Брушлинский и К.А. Абульханова-Славская как сотрудники Института Психологии РАН), ставшие в этот период лидерами его школы, предпринимали усилия, чтобы аутентично раскрыть философское содержание труда, но тогда они *сами еще стояли* на позициях утверждения методологической и исторической значимости его наследия только *для психологии*. Именно поэтому

так существенно прочтение и осмысление содержания этого труда именно философским сообществом.

А для этого необходим возврат к самому первому этапу творчества С.Л. Рубинштейна – его марбургскому периоду – именно как философскому, следя мнению самого С.Л. Рубинштейна о преимуществе прочтения ранних трудов с позиции поздних. Необходимо осуществить *новое прочтение и осмысление труда* «Человек и мир» уже в новом тысячелетии. И наконец, необходимо раскрыть и показать непрерывность философской биографии С.Л. Рубинштейна, приведшей его к созданию труда такого уровня, масштаба и степени *фундаментальности*.

Поэтому поистине бесценны те немногие отклики и оценки последнего труда жизни С.Л. Рубинштейна и всего его философского творчества, которые осуществлены философами, методологами и исследователями творческого мышления. Можно выделить несколько смысловых узлов, которые обсуждались в *своего рода виртуальном диалоге*, поскольку каждый из философов высказывал свое мнение о труде «Человек и мир» и его философском концепте *независимо* друг от друга.

Первый узел представлял собой диалоги и дискуссии, имевшие место еще при жизни С.Л. Рубинштейна. Интересными были его диалоги с Э.В. Ильенковым и В.В. Давыдовым еще на философском факультете МГУ, а затем – в институте философии АН СССР, куда перешли молодые философы.

С Э.В. Ильенковым С.Л. Рубинштейн вел беседы, в которых он стремился донести до него сущность своего онтологического подхода как снимающего ту проблему, которую не мог решить Э.В. Ильенков. Последний не мог связать диалектику идеального (и его диалектическую логику) с диалектикой *реальной жизни*, в которой молодой философ видел всю глубину противоречий¹.

¹ Наиболее точно эту позицию Э.В. Ильенкова представил В.А. Лекторский. См.: О прошлом и настоящем. Беседа Л.Н. Митрохина с В.А. Лектор-

Однако Э.В. Ильенков после этих дискуссий говорил, что он не понимает позиции Сергея Леонидовича. Это в значительной степени определилось тем, что в своих поисках Э.В. Ильенков отталкивался в основном от «Капитала» К. Маркса, С.Л. Рубинштейн же *видел проблемы*, позволяющие выстроить единую логику творчества К. Маркса, которую искал Э.В. Ильенков, *ограничиваясь в своих поисках только «Капиталом»*. В итоге Э.В. Ильенков разработал свой концепт идеального, который В.А. Лекторский позднее оценил как *значительный вклад* в проблематику логики и методологии науки. Однако он отметил, что «Ильенков не признавал философскую антропологию в качестве самой отдельной дисциплины»¹. С.Л. Рубинштейн же – по его словам – в труде «Человек и мир», «целиком посвященном онтологии и философской антропологии»², вобрал последнюю, наряду с гносеологией, этикой и философией жизни, в свой онтологический конструкт.

С В.В. Давыдовым, который был в свое время единственным из студентов / аспирантов философского факультета МГУ, который срывал транспаранты декана «Долой космополита Рубинштейна», он вел длительные беседы о диалектической интерпретации *принципа развития*. Он противопоставлял Линнеевскому и множеству других (Вундта, Спенсера и др.) подходов (которые строились на описании *статических* этапов развития вне раскрытия внутренних – противоречивых – причин его *движения*) *принцип самодвижения и становления* в нем *новообразований* в диалектике его *восходящего* направления.

В.В. Давыдов впоследствии реализовал философско-психологическую интерпретацию принципа развития С.Л. Ру-

ским // Как это было. Воспоминания и размышления. Философия России второй половины XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 207–264, см. особенно с. 217; 221.

¹ Там же. С. 252.

² Там же. С. 251.

бинштейна в психолого-педагогической области – ее теории и практике. Дискуссии на эту тему, однако, продолжались и после кончины С.Л. Рубинштейна между В.В. Давыдовым и А.В. Брушлинским – одним из последних учеников С.Л. Рубинштейна, ставшим впоследствии первым лицом его школы. Они касались прерывности / непрерывности (континуальности – по выражению А.В. Брушлинского) в развитии.

Итак, смысловой узел представляли проблемы диалектической логики. Реальные и заочные собеседники С.Л. Рубинштейна (Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев и др.) исходили из ее интерпретации в «Капитале» К. Маркса, но пытались применить ее к разрешению противоречий *своего* времени. Однако каждый из них по-своему оставался в гносеологическом контексте идеального. Э.В. Ильенков, А.А. Зиновьев, операционализируя диалектику познания для объяснения диалектики жизни, при оригинальности и новизне концепта каждого, не подошли к контексту онтологическому, что и пытался прямо или косвенно доказать им С.Л. Рубинштейн. Эти диалоги не превратились в обсуждение его собственной концепции. Но они были крайне важны Сергею Леонидовичу как подтверждение своей правоты.

Второй смысловой узел составляют отклики на труд «Человек и мир», принадлежавшие – в основном – тому же молодому философскому поколению, которое, достигнув уровня мышления нового тысячелетия, уже было открыто для восприятия и собственной оценки всей сложности и оригинальности его философского концепта.

Есть своеобразная диалектика жизни в том, что труд С.Л. Рубинштейна не был прочитан философским сообществом в XX в. Следуя ей, это необъяснимо только обстоятельствами его «подпольной» или поздней публикации. Он был прочитан тогда, когда в философском мышлении возникла потребность в труде такого масштаба, желание и способность его оценить, что в целом свидетельствует о неизменной поступательности развития отечественного философского мыш-

ления (даже при отсутствии в нем такой степени консолидации, которая была достигнута в философской революции поколения шестидесятых).

Третий смысловой узел данного обзора составляют дискуссионные проблемы – прерывности / непрерывности философского творчества С.Л. Рубинштейна и презентация его личности, охватившей своим творчеством сферы теоретические и жизненные.

В.А. Лекторский по крайней мере дважды обращается к философским позициям С.Л. Рубинштейна – первый раз¹ в контексте *становления* отечественной философской мысли, решения ею новых задач в радикально новых условиях развития общества, второй² – уже в контексте *достижений* философского мышления второй половины двадцатого века, основанных на философской революции 1960–1970-х гг.

В двух статьях 2001 и 2010 гг. В.А. Лекторский выявляет логику становления отечественной философской мысли, которая оказалась оторванной от дореволюционной отечественной философской традиции в первой половине XX в., и логику ее восходящего развития во второй его половине.

Соответственно, контекст первой статьи охватывает творческие, философские и культурологические позиции Лосева, Шпета, Бахтина и Выготского. Среди них В.А. Лекторский, сравнивая, выявляет единство и различие концептов Г.Г. Шпета и С.Л. Рубинштейна в их независимости друг от друга.

В.А. Лекторский сравнивает философские позиции Г.Г. Шпета и С.Л. Рубинштейна сразу в *нескольких* отноше-

¹ Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 129–139.

² См.: Лекторский В.А. О прошлом и настоящем. Беседа Л.Н. Митрохина с В.А. Лекторским // Как это было. Воспоминания и размышления. Философия России второй половины XX века; гл. ред. В.А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 207–264.

ниях, аспектах. Первый – это круг современных – и особо близких ему самому – идей субъекта в их *различном* понимании Г.Г. Шпетом и С.Л. Рубинштейном. Второй – это их *общие* корни в марбургской школе неокантианства. Третий – их *единство не как* непосредственных продолжателей «основной линии развития предреволюционной русской философии»¹, а как ключевых фигур в *самоопределении* последней на новом социальном этапе. И – четвертый – их *различие* и *самоопределение каждого* в контексте западной традиции философского мышления.

Отметим сразу, что В.А. Лекторский отдает дань С.Л. Рубинштейну за его обращение к раннему К. Марксу, которое оказалось продуктивным в построении психологии на новых основах (в 1930-х гг.)². Но при этом он очень тонко отмечает, что «С.Л. Рубинштейн формулирует ряд таких положений, которые не получили у него развития на стадии рецепции Маркса»³. Тем самым В.А. Лекторский отдает дань оригинальности философских идей раннего периода⁴ творчества С.Л. Рубинштейна. Этую оригинальность он связывает прежде всего с раскрытием *единства* как проявления сущности субъекта в его деятельности. Здесь подчеркивается оригинальность = самоопределение С.Л. Рубинштейна относительно и к Канту.

¹ Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 130.

² Там же. С. 131.

³ Там же. Первый вариант «Основ психологии», написанный в 1932–1933 гг. звучал «Философские основы психологии». ГБЛ (ныне РГБ), архив 642.

⁴ Речь идет о статье С.Л. Рубинштейна «Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики)», опубликованной в Одессе в 1922 г. как уцелевшей части рассыпанной верстки его книги. В.А. Лекторский цитирует ее текст по публикации статьи в журнале «Вопросы философии» 1989 г.

В.А. Лекторский отмечает отход С.Л. Рубинштейна от Канта и его самостоятельность относительно идей Маркса. Он пишет: «Поразительное совпадение основной идеи статьи 1922 г. с тем, что С.Л. Рубинштейн сформулировал впоследствии как принцип *единства* сознания и деятельности, критика им в этой работе Канта и субъективного идеализма побуждали [нас] (добавим в цитату В.А. Лекторского пропущенное им обозначение себя как автора, оценивающего позицию С.Л. Рубинштейна, слово *нас*. – К. Аб.-Сл.)» к интерпретации этой статьи как к *резкому отходу автора от первоначально усвоенного им неокантианства* и как самостоятельной разработки тех идей, которые были весьма близки к сходным идеям Маркса¹. Так одной фразой В.А. Лекторский отмечает самоопределение С.Л. Рубинштейна и относительно Маркса, и относительно Канта, и неокантианства в целом. Таким образом, В.А. Лекторский прослеживает этапы, направления и способы самоопределения С.Л. Рубинштейна относительно западной философской традиции.

Однако наиболее существенным в оценке В.А. Лекторского является то, что он раскрывает в рубинштейновском принципе субъекта прежде всего его *этическую сущность*. И потому столь значимо исследование В.А. Лекторским *всего философского творчества* С.Л. Рубинштейна, при котором он выявил и его *гуманистическую* и *конкретно-этическую направленность* как определившуюся, состоявшуюся уже в 1910–1920 гг., т.е. в самый его начальный период.

Возвращаясь к первому контексту – *проблеме субъекта*, с которой В.А. Лекторский и подошел к сравнению концептов Г.Г. Шпета и С.Л. Рубинштейна, поскольку она близка ему самому², он обращает внимание на вывод последнего относи-

¹ Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 132.

² Уже в 1960-х гг. В.А. Лекторский защищает кандидатскую диссертацию по этой проблеме.

тельно этического субъекта. «Итак, задача всякого *действия* есть создание *этического субъекта*. Он *сам*, значит, есть цель всякого этического *действия*»¹, – цитирует Лекторский Рубинштейна.

Таким образом, в оценке В.А. Лекторского этот этап философского творчества С.Л. Рубинштейна предстает как начало его восхождения к созданию онто-антропологического философского конструкта в труде «Человек и мир», возвышающего человека в его этической сущности.

В отличие от В.А. Лекторского мы приписали эту этическую направленность творчества С.Л. Рубинштейна только его увлечению этикой Спинозы. Однако В.А. Лекторский – столь же доказательно – выявляет, что из уже ставшей привычной связи субъекта с его *деятельностью* С.Л. Рубинштейн включает субъекта в контекст его *отношений*. И это последнее является доказательным, поскольку сам С.Л. Рубинштейн в труде «Человек и мир» осуществляет подобное доказательство этической сущности человека именно в отношениях «*меня к другому*»². Можно сказать проще: В.А. Лекторский не только выявил генеральную этическую составляющую философского творчества С.Л. Рубинштейна, представленную в труде «Человек и мир», но и дал себе труд доказать, обратившись к его философскому прошлому, что она возникла гораздо ранее.

Философски, уже с точки зрения новизны и оригинальности позиции *самого* Владислава Александровича, крайне значимо, что он, будучи привержен к уже ставшей традиционной связи субъекта с *деятельностью* (точнее, к *деятельной* сущности субъекта), выделяет *новизну интерпретации Рубинштейном деятельности* как «изначально ориентированной на

¹ Рубинштейн С.Л. О философской системе Г. Когена // Человек и мир. М., 1997. С. 155.

² Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль: С.Л. Рубинштейн и Г.Г. Шпет // Вопросы философии. 2001. № 10. С. 130.

другого человека»¹. А в деятельности – как отношении к другому – он выделяет:

- 1) не действие, а *поступок* (что резонирует с концепцией М.М. Бахтина);
- 2) определяет субъекта как *проблему*;
- 3) деяние – как отношение к другому;
- 4) деяние субъекта как воспроизведяющееся утверждение *себя*².

В этих позициях, определяющих субъекта деятельности в его отношении к другому, которые выделил В.А. Лекторский у С.Л. Рубинштейна, видно, насколько глубоко он понял сложнейший ход мысли последнего во второй части труда «Человек и мир», где автор начал доказательство этической сущности субъекта с индивидуального уровня бытия человека, т.е. философски с совершенно нетривиального подхода к проблеме.

Но из этого, далее, очевидно, насколько творчески В.А. Лекторский интерпретировал ранний этап философского творчества С.Л. Рубинштейна, раскрывая многоаспектность сущности субъекта деятельности как этического субъекта в его отношении к другому.

В.А. Лекторский, идя к осмыслению ранних идей С.Л. Рубинштейна от его позднего труда «Человек и мир», с позиции собственной философской концепции субъекта, которая к этому времени разрабатывалась уже в течение тридцати пяти лет, можно сказать, развивает философскую концепцию С.Л. Рубинштейна в контексте философского мышления *нового тысячелетия*.

Это наиболее ярко воплощено в его положении, «что при таком подходе деятельность может быть понята как *ценостно нагруженное* преобразование *реальной ситуации*», и далее: «Я имею в виду *идеальную реальность, интер-*

¹ Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль... С. 135.

² Там же. С. 135–136.

субъективную (коммуникативную) реальность, *виртуальную* реальность» (курсив наш. – *К. Аб.-Сл.*)¹.

Именно поэтому он видит *проблемность* в определении категории субъекта и у С.Л. Рубинштейна, и у Г.Г. Шпета, связывая ее с объективацией субъекта в *деятельности* как открытой проблеме: «В каком случае акт коммуникации или написанный текст имеет характер поступка?» – спрашивает В.А. Лекторский. И здесь он абсолютно синхронен утверждению С.Л. Рубинштейна, что *не всякий субъект, претендующий на ранг субъекта, действительно его достигает*. Объективация «внутреннего» субъектом деятельности еще *проблемна*, по В.А. Лекторскому, и только *вероятна* по С.Л. Рубинштейну, поскольку субъект должен *решать*, как осуществить самореализацию в соответствующих формах внешней объективации².

Вводя этот диалог С.Л. Рубинштейна и Г.Г. Шпета в контекст «других выдающихся мыслителей 20-х гг. прошлого столетия – М.М. Бахтина и Л.С. Выготского»³, В.А. Лекторский целостным ходом своей мысли выявляет роль идей первого как диалога и Я-коммуникации, а второго – как автора культурно-исторической теории психического⁴. В порядке комментариев отметим, что концепция Л.С. Выготского была философски интерпретирована уже в 1960-х гг. молодыми представителями революции, вложившими в эту интерпретацию больше собственных идей, чем она на самом деле содержала. Однако ее разработка лидером его школы А.Н. Леонтьевым – в дальнейшем привела к потере самого *субъекта* деятельности.

Завершая анализ данной статьи В.А. Лекторского, можно высочайшим образом оценить ее как включение в его авторскую программу «Философия России второй половины XX ве-

¹ Лекторский В.А. Немецкая и российская гуманитарная мысль... С. 135–136.

² Там же. С. 137.

³ Там же. С. 139.

⁴ Там же.

ка» – лучших традиций отечественной философской мысли и его *первой половины*. При таком восстановлении ее первой полувековой истории достигается целостность логики развития философской мысли всего двадцатого века.

Итак, В.А. Лекторский рассмотрел и сравнил два направления отечественной философской мысли 20-х гг. *первой половины XX в.* в лице С.Л. Рубинштейна и Г.Г. Шпета. Они исходили из одного неокантианского корня, преобразовав его посып, независимо друг от друга, разными способами, но пришли к единомыслию в постановке проблемы субъекта.

Они не были связаны с дореволюционной отечественной традицией, а восприняли ее как новую философскую задачу, которую приходилось решать в социально жестких условиях. Г.Г. Шпет решал задачу философии как создание ее новой методологии. С.Л. Рубинштейн разрабатывал философско-методологические основы новой онтопсихологии.

Существенно, что В.А. Лекторский документально отследил и выявил радикальность переворота, осуществленного в отечественном – постреволюционном мышлении. Этот переворот не повлиял на социальную действительность построения советского общества. Но его противоречивость, доведенная до стадии деструкции и девальвации идеологического философского мышления, в свою очередь, породила новую духовную и философскую революцию шестидесятых, которая была осуществлена С.Л. Рубинштейном (в труде «Человек и мир») и молодой философской когортой, возглавленной В.А. Лекторским (практически независимо друг от друга).

И в другой своей статье В.А. Лекторский рефлексирует развитие и обновление идей своего поколения начиная с 70-х гг. и в этот контекст включает свое повторное обращение к философскому концепту С.Л. Рубинштейна¹. В этой

¹ См.: Лекторский В.А. О прошлом и настоящем. Беседа Л.Н. Митрохина с В.А. Лекторским // Как это было. Воспоминания и размышления. Фило-

статье В.А. Лекторский прослеживает расширение, обновление проблемной логики философского мышления *второй половины XX в.*, его поступательность. Он удивительным образом объединяет философски различные позиции Э.В. Ильенкова, Г.С. Батищева, А.А. Зиновьева, М.К. Мамардашвили как ярчайших представителей философской революции шестидесятых годов.

Анализируя развитие антропологического, аксиологического и собственно социально-философского направлений первой половины XX в., он выявил их логику как становление отечественного философского мышления. Важно то, что В.А. Лекторский рассмотрел его *самоопределение* как мировоззренческое *осмысление двух социальных революций XX в. – кровавой революции 17-го года и бархатной революции 60–70-х гг.* В отечественном мировоззрении не всегда *осмыслилось происходящее в социальной жизни* и выстраивались принципы более оптимального ее осуществления.

В статье «О прошлом и настоящем» в кратком, но чрезвычайно емком предисловии «От редактора» В.А. Лекторский очень тонко позиционирует место С.Л. Рубинштейна в философии уже *второй половины XX в.* С одной стороны, он сближает его философскую концепцию, возникшую реально в *конце 50-х гг.*, с философскими концептами его *молодых современников – шестидесятников* (Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева и др.) – в их разработке диалектики «теории научного познания», которая «выступает с этой точки зрения как жизненная миссия философии, как своеобразный способ критики социальной действительности»¹. С другой стороны, он, как

софия России второй половины XX века; гл. ред. В.А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 207–264.

¹ Лекторский В.А. От редактора. С. 10. Мы цитируем здесь и оценку В.А. Лекторским достижения Э.В. Ильенкова: «Э.В. Ильенков сформулировал оригинальное понимание идеального как существующего в формах человеческой деятельности, исходно в формах коллективной деятельно-

это и было реально, – рассматривает и зрелые философские позиции старшего поколения (Б.М. Кедрова, М.Э. Омельяновского, Н.Ф. Овчинникова, В.Ф. Асмуса, Т.И. Ойзермана, В.С. Степина и др.), которое в основном было *молодеже С.Л. Рубинштейна*. Оно развивалось независимо, параллельно относительно философской позиции С.Л. Рубинштейна, но в этом кратком и емком предисловии к очередному этапу «Философии России» В.А. Лекторскому удается показать единство в многообразии направлений мышления *второй половины века*.

Однако если это единство выявляется Лекторским путем его собственного философского обобщения этого разнообразия, то рубинштейновскому концепту присуще это единство благодаря тому, что сам автор нашел основание, обеспечившее единство различным направлениям, которые соединил в своей *的独特なパラダイム* С.Л. Рубинштейн.

В.А. Лекторский выдвигает свою – на наш взгляд, – в свою очередь уникальную формулировку, определяющую *концентрированную сущность* рубинштейновского философского переворота. Он пишет: «С.Л. Рубинштейн *создал* своеобразную *онтологическую* антропологию, согласно которой *сознание не противостоит бытию, а через человека включено в него и меняет его структуры и содержание* – такое понимание было несовместимо с принятым тогда пониманием философского материализма»¹ (курсив наш. – К. Аб.-Сл.).

Мы рассматриваем сущность этого положения В.А. Лекторского как равновеликого рубинштейновскому мышлению и достигшего абсолютной идентичности в раскрытии *смысла его парадигмы*.

Философ А.С. Арсеньев выступил против принципа единства философского и психологического этапов творчества С.Л. Рубинштейна. Он утверждал, что С.Л. Рубинштейн

сти, т.е. тем самым как своеобразной объективной реальности по отношению к индивидуальной психике». С. 13.

¹ Там же. С. 14.

вынужден был *отказаться* от своих методологических психологических взглядов, чтобы достичь принципиально *нового для него – философского* уровня мышления, на котором и выполнен его последний труд «Человек и мир». А.С. Арсеньев неоднократно выступал с оценкой разрыва философского и психологического этапов творчества С.Л. Рубинштейна¹. А.С. Арсеньев занимал критическую позицию в отношении психологии и скептическую к консолидации молодых философов в их борьбе с советским философским догматизмом. Утверждая, что труд С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» *представляет* затянувшийся кризис психологической науки, он противоречит собственной оценке его философской новизны.

Ученики С.Л. Рубинштейна по его мнению, не понявшие смысла его философского труда, ответили на его критику положения С.Л. Рубинштейна², что соотношение «человек – мир» снимает отношение «субъект – субъект». К.А. Абульханова-Славская и А.В. Брушлинский отмечали, что категориальное отношение *субъект – субъект* является не только и не столько психологическим, но прежде всего философским. Оно разрабатывалось параллельно и независимо от С.Л. Рубинштейна, его учеников и других психологов – отечественными философами В.А. Лекторским, О.Г. Дробницким и др., которые выявили специфику субъекта познания, этического отношения и т.д., что до сих пор не вызывало возражений³.

¹ См.: Арсеньев А.С. Размышления о работе С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 43–68; Арсеньев А.С. 10 лет спустя. О творческой судьбе С.Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1998. № 11.

² Абульханова К.А., Брушлинский А.В. Несколько замечаний в связи со статьей А.С. Арсеньева «О творческой судьбе С.Л. Рубинштейна // Вопросы философии. 1998. № 11. С. 69–74.

³ См.: Лекторский В.А. О прошлом и настоящем. Беседа Л.Н. Митрохина с В.А. Лекторским // Как это было. Воспоминания и размышления. Философия России второй половины XX века; гл. ред. В.А. Лекторский. М.: РОССПЭН, 2010. С. 207–264.

Выступая против основного тезиса А.С. Арсеньева об *отрыве* труда «Человек и мир» от всего творчества С.Л. Рубинштейна, его ученики сослались на факты, свидетельствующие, что уже в период 1920-х гг. С.Л. Рубинштейн создал «абрис онтологии и философской антропологии нового типа», во-первых. Во-вторых, сам текст «Человека и мира» свидетельствует о том, что С.Л. Рубинштейн *продолжает* развивать принцип детерминизма, который он выдвинул еще на психологическом этапе в 1957 г. в труде «Бытие и сознание», в ряде направлений, типов и способов детерминации. Он реализует принцип иерархичности как новое прочтение системного подхода, а свой принцип *единства* сознания и деятельности в логике нового труда – как единство, которое достигается Человеком в качестве субъекта.

Отсылая изложение дальнейшей дискуссии к текстам, можно упомянуть лишь одиозность и предвзятость обвинений Арсеньева в адрес учеников С.Л. Рубинштейна в том, что они «причесывали» его под марксиста-ленинца. Сегодня тоже в порядке аргументации наших возражений, можно сказать: «Жаль, что А.С. Арсеньев *не общался с коллегами*». Он бы знал о существовании в еще нерасшифрованной рукописи С.Л. Рубинштейна раздела, озаглавленного «Мой выход за пределы марксизма». А в тексте уже опубликованной монографии «Человек и мир» содержалась неоднократная критика и ленинского определения материи, и его сведения человека к «винтику» фабрики и конторы. Это свидетельствует уже просто о том, что А.С. Арсеньев книги «Человек и мир» не читал... Таким образом, мнение А.С. Арсеньева, что С.Л. Рубинштейн профессионально отказался от всего своего психологического творчества не является авторитетным, но упомянуто лишь в контексте обсуждения единой логики в философско-психологическом творчестве С.Л. Рубинштейна.

Высокую оценку труда «Человек и мир» С.Л. Рубинштейна дал один из плеяды оригинально мыслящих филосо-

фов шестидесятых годов Г.С. Батищев. Он начинает анализ не с самой концепции труда «Человек и мир», а со *своей* исходной позиции философа, осмысляющего проблемы творчества и креативности. Прежде всего он оценивает Сергея Леонидовича как творца, призванного для привнесения в Мир культуры творений, «как творца, имеющего такую мировоззренческую и методологическую мощь, которая содержит в себе потенциал дальнейшего восхождения способов познания, объяснения и реального устроения Миропорядка, которая открывает и обеспечивает перспективу дальнейшего повышения в принципе»¹. Этим дается оценка места и роли самого труда «Человек и мир» в философии.

Далее, он говорит о смелости рубинштейновского предложения изменить вещное отношение Человека к Миру. Г.С. Батищев отмечает выявленную С.Л. Рубинштейном *необходимость* онтологически иного соотношения человека с бытием, чтобы преодолеть его разукорененность *во Вселенной*, в объективной диалектике Космогенеза, т.е. противостоять де-зонтологизации человека как субъекта. Он оценивает открытую С.Л. Рубинштейном *сопричастность* Человека бытию Вселенной как преодоление *самоотчуждения*, обеднения, обесценения своей человеческой сущности. Он подчеркивает, усиливая ее своим высоким категориальным мышлением, выявленную С.Л. Рубинштейном ее многоуровневость и завершенность креативного совершенствования человека как его *саморазвитие* и *самосовершенствование*, как распредмечивание всех богатств человеческой культуры и внутренней работы над собой, как диалектики *наследования и творчества*, как *дляющуюся встречу* между многоуровневым бытием субъекта и

¹ См.: Батищев Г.С. Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Воспоминания. Очерки. Материалы. М.: Наука, 1989. С. 245–277. См. подробнее с. 367–368 данного тома.

многоуровневым Универсумом. Он считает важнейшей задачу, поставленную С.Л. Рубинштейном: «...вписать онтологию человеческого бытия в контекст внечеловеческой онтологии на началах взаимной сопричастности»¹.

Г.С. Батищев по строго выверенным критериям оценивает высокую сущность рубинштейновской *онтологии* и антропологии, его *личное отстаивание* субъекта против «идеологии господства внешне-вещного над личностно-внутренним», его защиту «голоса» внутренних условий², опять-таки рассматривая его философию как «деяние» автора. Он пишет о том, на «какой путь он вступает» в утверждении онтологии *этических и эстетических ценностей* под знаком сопричастности Человека всему Универсуму, в поисках «аналога свободы в самом фундаменте бытия», что означает «включенность реальной нравственности поступков в жизнь, во все бытие» (Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 348). Это не имеет ровным счетом ничего общего с иррационалистским истолкованием в духе так называемой «философии жизни», поскольку «человеческое бытие имеет внутреннюю глубину»³, которую он не может исчерпать до конца, как и охватить всю Вселенную своей деятельностью, осуществляемой «здесь и теперь», но может постичь своим «созерцанием» (Там же. С. 343)⁴.

Г.С. Батищев, формулируя свои оценки парадигмы С.Л. Рубинштейна, несомненно сам поднимается на еще более высокий уровень философских обобщений – «взаимопроникнове-

¹ Батищев Г.С. Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы. М.: Наука, 1989. С. 245–247; 260.

² Там же. С. 261.

³ Там же. С. 263.

⁴ В тексте Г.С. Батищев ссылается на цитаты из труда С.Л. Рубинштейна, отмеченные постранично в скобках.

ния вечного и преходящего... как корня диалектической жизненности». Он достигает в своем проникновении и воссоздании сущности рубинштейновской концепции «встречи» с Сергеем Леонидовичем в непреходящей вечности жизни, как бы парадоксально это ниозвучало.

Оценивая суть статьи Г.С. Батищева, мы считаем, что автор в ней достиг такого уровня понимания характера творчества С.Л. Рубинштейна, что статью можно смело отнести к феномену створчества с Рубинштейном.

Труду «Человек и мир» посвящена статья известного философа М.С. Кагана¹. Он отмечает «высоко профессиональный» уровень работы С.Л. Рубинштейна в контексте «первых послевоенных десятилетий»², раскрывает значимость обращения автора к трудам раннего Маркса, его новаторство в разработке проблемы человека соотносительно с ранее и позднее появившимися исследованиями (Г.С. Батищев, Л.П. Буева, З. Какабадзе, А.Г. Мысливченко, М.С. Каган). Он пишет: «Заслуга С.Л. Рубинштейна состоит не только в том, что он *первым* в советской философии *ввел проблему человека* в самую сердцевину философского знания, но и в том, что он осветил ее с таких позиций, с которых она не *рассматривалась и в последующие десятилетия*», а также в том, что «неожиданно»³. С.Л. Рубинштейн *ввел* «в философию новую для нее категорию – «мир»⁴, которую в последние годы, но не вслед за С.Л. Рубинштейном, начали разрабатывать П.В. Копнин, В.И. Шинкарук, В.П. Иванов и др.

¹ Каган М.С. О труде С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» и его месте в истории советской философии. Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки. Воспоминания. Материалы. 1989.

² Там же. С. 220–238.

³ Каган М.С. О труде С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» и его месте в истории советской философии. С. 225.

⁴ Там же. С. 229.

Однако, приветствуя «рождение первой в истории философии книги, посвященной проблеме человека»¹, перечисляя по пунктам значительные позиции в ее содержании, М.С. Каган отмечает ее *существенные проблемы* (как у нас принято говорить проще – «недостатки»). Это, *во-первых*, раскрытие соотношения человека с миром, преимущественно как с природой, а не с *социальными отношениями общества*; *во-вторых*, отсутствие в труде С.Л. Рубинштейна *развития проблем культуры*.

М.С. Каган, противореча себе в этом упреке, указывает, что С.Л. Рубинштейн вслед за крупнейшими представителями философии, науки, литературы и искусства М.М. Бахтиным, В.А. Астафьевым, В.Д. Днепровым, Д.С. Лихачевым (культурологами, уточним мы), придерживался и «этой точки зрения». Также противореча себе, он отмечает приоритет С.Л. Рубинштейна в постановке проблемы ценностей². (Сравнительно с позднее вышедшей книгой В.П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры» 1960 г. мы бы соотнесли труд С.Л. Рубинштейна скорее с глубочайшими трудами С.С. Аверинцева, М.Л. Гаспарова и других культурологов, появившимися в эпоху развития идей философской революции 1960-х гг.)

В итоге М.С. Каган, отмечая незавершенность, конспективность *книги* С.Л. Рубинштейна, считает, что в таком виде «рукопись стала одним из самых значительных в истории советской философии трудов и остается таковым по сей день»³. Можно выразить посмертно благодарность М.С. Кагану за соотнесение положений концепции С.Л. Рубинштейна с контекстом работ отечественных философов по проблеме Человека.

¹ Каган М.С. О труде С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» и его месте в истории советской философии. С. 222.

² Там же. С. 233.

³ Там же. С. 238.

На особое значение темы человека и личности в труде «Человек и мир» указывают и современные исследователи творчества Рубинштейна. Так, Н.А. Дмитриева считает, что именно эта работа российского философа и психолога стала наиболее ярким показателем так называемого «антропологического поворота» в русском неокантианстве¹. Другой автор, М.Г. Чеснокова, обращает внимание на то, что «монография Рубинштейна “Человек и мир” носит ярко выраженный экзистенциальный характер»².

Исследователь Ю.В. Колесниченко акцентирует свое внимание на теме личности в ее онтогносеологическом единстве, как она представлена самим С.Л. Рубинштейном в философской направленности его ранних и поздних произведений. Она, в частности, отмечает, что в поздних трудах мыслителя, прежде всего в работе «Человек и мир», «философия личности Рубинштейна обретает твердую почву онтологической однозначности, выступает в качестве нового онтологического принципа, отвергая подмену субстанции онтологизацией ее атрибутивных свойств (событий, поступков и т.д.)»³.

Наиболее разносторонний и глубокий анализ произведение С.Л. Рубинштейна получило в статье К.А. Абульхановой и А.Н. Славской «Субъект в философской антропологии и

¹ Дмитриева Н.А. Человек и история: к вопросу об «антропологическом повороте» в русском неокантианстве // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2010–2011 / под ред. М.А. Колерова, Н.С. Плотникова. М.: Модест Колеров, 2014. С. 104–129.

² Чеснокова М.Г. Развитие и критика идей экзистенциализма в трудах С.Л. Рубинштейна // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 19. № 2. С. 353–372.

³ Колесниченко Ю.В. Личность как самодеятельное бытие – особое неокантианство С.Л. Рубинштейна // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2019. № 4. С. 37.

онтологической концепции С.Л. Рубинштейна»¹. Прежде всего, авторы указывают на специфический характер обращения мыслителя к историко-философскому материалу. В истории философии для Рубинштейна важны не какие-то, пусть и значимые, результаты, но сам ход мысли того или иного философа, который к этим результатам приводит. При этом авторы статьи подчеркивают парадигмальность философского мышления Рубинштейна в его творческой установке, охватывающей все многообразие философских идей и концептов.

Другой особенностью философского мышления российского ученого, на которую обращают внимание авторы, является его методологизм. Рубинштейн сконцентрирован на поиске решения проблемы единого метода, единого научного метода, объединяющего как естественные, так и гуманитарные науки. Только через философски новую методологию, по его мнению, лежит путь преодоления кризиса психологии, в котором она оказалась в первой половине XX в.

Авторы обращаются и к теме марксизма у С.Л. Рубинштейна. И убедительно доказывают своеобразный творческий марксизм отечественного ученого, во-первых, и неконъюнктурный характер обращения к учению Маркса российского философа и психолога, во-вторых. «Реинтерпретируя» марксовы идеи, а иногда и приписывая Марксу свое собственное их понимание, Рубинштейн, по мнению авторов статьи, сумел обобщить и методологически преобразовать целый ряд положений теории Маркса: «Маркс анализирует производство, труд, Рубинштейн извлекает из его работ категорию “деятельности”, Маркс исследует и характер этих отношений, воз-

¹ См.: Абульханова К.А., Славская А.Н. Субъект в философской антропологии и онтологической концепции С.Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн / под ред. К.А. Абульхановой. М., 2010. С. 23–76.

никающий в процессе труда. Рубинштейн – деятельность как совершенно особую форму активности Человека (как рода и как индивида) по отношению к природе. Маркса интересует потребительная стоимость предметов, создаваемых трудом, Рубинштейна – способность (свойство) деятельности субъекта осуществлять качественные превращения предметов и явлений, сохраняя при этом их сопоставимость, эквивалентность, идентичность»¹.

Таким образом, охватив единым взглядом историю философии и выделив наиболее перспективные направления идеализма и материализма, выработав единую методологию, Рубинштейн, как отмечают авторы статьи, приступает к концепту Человека и Мира, который он трактует как «бытие, включающее человека и преобразованное им»². В итоге сущность человека отечественный ученый раскрывает через специфический способ его существования, а именно деятельное, активное *осуществление* им своей сущности.

Несомненным интересом для читателя обладают и страницы, посвященные краткой *истории* создания, замыслу этого произведения, предварительным сомнениям и размышлениям ученого в процессе работы над текстом и труду его ученицы и наследницы архива К.А. Абульхановой-Славской по воссозданию из этих набросков и конспектов целостного произведения³.

В заключении авторы приходят к выводу, который может служить лейтмотивом и всего настоящего тома: «“Человек и мир” – этот труд жизни Сергея Леонидовича – стал выраже-

¹ См.: Абульханова К.А., Славская А.Н. Субъект в философской антропологии и онтологической концепции С.Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн / под ред. К.А. Абульхановой. М., 2010. С. 27.

² Там же. С. 41.

³ Там же. С. 38–40 и 41 (сноски). В этом томе как раз приводятся некоторые фрагменты подготовительных материалов.

нием его не только философской, но и жизненной, гражданской, научной, человеческой позиции – его стремления отстоять человека не только как исчезнувшую философскую категорию, но как доведенного до предела, но не истребленного тоталитаризмом и фашизмом. Трагедия его жизни была превращена им в величайшее достижение человеческой и философской мысли»¹.

*К.А. Абульханова-Славская
В.Н. Белов*

Редакция благодарит Лину С. Киржнер
за помощь в подготовке фотоматериалов
к настоящему изданию.

¹ См.: Абульханова К.А., Славская А.Н. Субъект в философской антропологии и онтологической концепции С.Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн / под ред. К.А. Абульхановой. М., 2010. С. 76.

Нельзя не отметить тот факт, что недавно появился и первый перевод последнего труда Рубинштейна на иностранный язык, см.: Рубинштайн С.Л. Човекъ и светъ. Изд-во: ИВИС, Велико Търново, 2019. Перевод на болгарский осуществила одна из известных исследователей творчества С.Л. Рубинштейна за рубежом Марияна Дмитриевна Няголова.

ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

Парадигма Человека в Мире С.Л. Рубинштейна представлена в данном издании в ее научно-исторической обоснованности и этической направленности.

Академический лаконизм труда впервые дополнен архивными подлинниками автора и философскими комментариями исследователей.

С.Л. Рубинштейн

ЧЕЛОВЕК И МИР

ОТ АВТОРА



Наша книга «Бытие и сознание»¹ поставила и, затронув попутно целый ряд вопросов, в какой-то мере, надеюсь, разрешила или продвинула разрешение одной основной проблемы – о природе психического и его месте во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. Проблема бытия и сознания, обозначенная в заглавии книги, в целом не была там охвачена.

Мало того: основной результат нашего исследования проблемы психического в «Бытии и сознании» показал, что самая постановка вопроса, заключенная в заглавии нашей книги, не может быть окончательной. В самом деле, наш важнейший тезис заключается в том, что идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве члена основного гносеологического отношения как самостоятельного. За отношением идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит другое отношение – человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает.

Основная – центральная – проблема философии обычно встает перед человеком как проблема бытия и сознания, бытия и мышления в широком смысле слова, т. е. бытия и познания. Это в известном смысле закономерно и в определенном отношении необходимо. Но эта проблема бытия и сознания – при правильной ее постановке – все же необходимо преобразуется в другую, за ней стоящую. Само сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком. За проблемой бытия и сознания раскрывается проблема бытия,

¹ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд-во АН СССР, 1957.

сущего и человека, его познающего и осознающего. Таким образом, центральная проблема, которая перед нами встает, – это проблема бытия, сущего и места в нем человека.

Но человек есть человек лишь в своем взаимоотношении к другому человеку: человек – это люди в их взаимоотношениях друг к другу. Человек как абсолют, как «вещь в себе», как нечто обособленное и замкнутое в себе – это не человек, не человеческое существо и, более того, это вообще не существо, это нечто несуществующее – ничто. Не только в жизни и в общественных делах человек живет и действует общественным образом: это же относится и к процессу познания. Обычное представление о субъекте познания как чисто индивидуальном, только единичном, существе – фикция. Реально мы всегда имеем два взаимосвязанных отношения – человек и бытие, человек и другой человек (другие люди). Эти два отношения взаимосвязаны и взаимообусловлены. И именно в этой их взаимосвязи и взаимообусловленности мы и будем их рассматривать: только беря их в этой взаимосвязи, можно правильно подойти к пониманию и гносеологического отношения человека к бытию и морального его отношения к другому человеку. Этим не упраздняется, не снимается вопрос об отношении образа, идеи к вещи, а значит, и проблема сознания (вообще психического) и бытия, но за этой первой проблемой закономерно, необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная, – о месте уже не психического, не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире, в жизни. Этой проблеме всех проблем посвящена настоящая книга.

ВВЕДЕНИЕ



Основной порок идеалистического решения проблемы бытия заключается в сведении бытия к производной от сознания, к корреляту сознания. Этот способ решения проблемы бытия и сознания приводит к двум роковым последствиям: с одной стороны, сведение бытия к корреляту сознания приводит к тому, что этот коррелят – бытие – в конце концов сниается и остается одно сознание, бытие превращается в «кажимость», в продукт моего представления; с другой стороны, сознание занимает место реального человека, узурпирует права реального человека. Философия, кончающаяся превращением бытия в «кажимость», жизни в суету сует (подрывающая всякое утверждение жизни в его основе), начинает свое дело с того, что на место человека подставляет его сознание. Таков путь субъективного идеализма, скептицизма, солипсизма.

В основе субъективно идеалистической концепции лежит тот факт, что наша мысль осознает, познает бытие, что бытие выступает в качестве осознаваемого мыслью человека. Но ошибочен не сам этот факт, а его субъективно идеалистическая интерпретация, которая исходит из субъективистического понимания сознания. Субъективистическое понимание сознания подменяет положение, что мысль относится к осознаваемому, познаваемому бытию, другим – что мысль порождается сознанием, а не бытием. Как основной аргумент при этом выдвигается то соображение, что сознание, мысль не могут «перепрыгнуть» в бытие, потому что они не в состоянии «выскочить» из себя. Этот аргумент явно выдает скрытую предпосылку всего этого рассуждения: дуалистическое противопоставление мысли и бытия. Сознание, мысль действительно не могут «выскочить» из себя, из сферы мысленного, осознаваемого, но, чтобы «проникнуть» в бытие, этого и не требуется. Потому что мыслимое никак не означает сводящееся толь-

ко к мысли, к сознанию, поскольку в качестве осознаваемого выступает реальный объект, никак в содержании мысли не растворимый.

Сущее, бытие, существующее независимо от мысли, – это бытие, сущее, которое может существовать и не будучи мыслимым, но и будучи мыслимым, осознаваемым, оно не перестает существовать независимо от сознания. Мыслимое бытие – это тоже бытие, а не мысль, и это – бытие не только в качестве мыслимого: осознаваемое бытие – это также бытие, а не только сознание.

Однако дело заключается не только в этой субъективно идеалистической трактовке соотношения бытия и сознания, основанной на их разрыве и противопоставлении. Само это соотношение является не исходным, а вторичным. Исходным является соотношение человека и бытия. Отправной пункт открытия бытия, реального существования мира человеком – в его чувственности, практике, а не в мышлении. (Мышление производно, и оперирует оно с сущностями, а не с существованием как таковым.) Первоначальное открытие бытия человеком – это прерогатива чувственного. Она обусловлена тем, что чувственность непосредственно вплетена во взаимодействие человека с окружающим миром. Исходно отношение не мысли к ее объекту, а действия человека и объекта, изначен исходно контакт двух реальностей. Конкретнее, исходным всегда является взаимодействие человека с действительностью как «сопротивляющейся» действиям человека.

«Я» и для самого себя, и объективно выступает первично не как абстрактный субъект познания, а как конкретная реальность человека. А эта его конкретная реальность всегда первично дана заодно с объектами и партнерами его деятельности. Эти последние даны мне также первично, как и я сам. Чистое сознание, идеи, чистый субъект познания – это очень производная конструкция софистифицированной обработки исходных данных, а никак не исходная непосредственная данность. Исходно существуют не объекты созерцания, по-

знания, а объекты потребностей и действий человека, взаимодействие сил, противодействие природы, напряжение. Отсюда и роль практики, техники, производительного труда в процессе познания.

Отправной пункт познания мира – фактическая непосредственная данность бытия, а не фиктивная непосредственная данность сознания, которому (согласно идеалистическому взгляду) ничего не дано, помимо него самого и его собственных образов. (Затем и существование предметов, образами которых они являются, отбрасывается или ставится под вопрос.) Процесс жизни человека, его деятельности, встречающей сопротивление природы, объекта, а не образы пассивных предметов – вот что выступает в чувственности, от чего отправляется мысль, абстракция мысли. Чистая созерцательность, оторванная от действительности, от жизни и труда – вот пособник идеалистического нигилизма по отношению ко всему существу; познание вырывается, обособляется от жизни и труда – таков принцип идеалистической софистики.

Таким образом, уже в гносеолого-онтологическом плане встает проблема человека как философская проблема о способе существования человека в соотношении его с бытием, существующим вообще. Решение этой проблемы направлено против отчуждения как человека от бытия, так и бытия от человека. Содержание этого отчуждения заключается в идеалистическом вынесении сознания за пределы бытия, сущего, в отрыве чистого сознания от реального человека как субъекта познания – дезонтологизации человека, с одной стороны, и в сведении всего сущего, бытия только к веществу – с другой.

Идущая от Декарта точка зрения также рассматривает бытие только как вещи, как объекты познания, как «объективную реальность». Категория бытия сводится только к материальности. Вместе с этим происходит выключение из бытия «субъектов» – людей, а заодно с ними и всех тех функциональных свойств вещей, которые свойственны «человеческим предметам», включенным в человеческие отношения как ору-

дия и продукты практики. В мире, «конституирующем», определяющем эти системы категорий, существуют только вещи и не существует людей, отношения между которыми осуществляются через вещи; даже в качестве «орудий» они функционируют якобы помимо людей. Из учения о категориях, в том числе даже из учения о действительности, бытии, выпадает человек. Он, очевидно, идет только по ведомству исторического материализма – как носитель общественных отношений; как человек он – нигде, разве что в качестве субъекта он есть тот, для которого все есть объект и только объект; сам для себя он как будто бы не может стать объектом мысли и философского исследования. Бытием в полном смысле оказывается только природа, сводящаяся к объекту физики. Вышележащие виды бытия (сущего) – бытие человека, способ его общественного бытия, история – деонтологизируются, выключаются из бытия в силу равенства: бытие = природа = материя.

Человек как субъект должен быть введен внутрь, в состав сущего, в состав бытия, и, соответственно, определен круг философских категорий. Человек выступает при этом как сознательное существо и субъект действия, прежде всего как реальное, материальное, практическое существо. Однако здесь сохраняет свою силу общий тезис, выдвинутый нами еще в «Бытии и сознании», что с появлением новых уровней бытия в новом качестве выступают и все его нижележащие уровни. Иными словами, человеческое бытие – это не частность, допускающая лишь антропологическое и психологическое исследование, не затрагивающая философский план общих, категориальных черт бытия. Поскольку с появлением человеческого бытия коренным образом преобразуется весь онтологический план, необходимо видоизменение категорий, определений бытия с учетом бытия человека. Значит, стоит вопрос не только о человеке во взаимоотношении с миром, но и о мире в соотношении с человеком как *объективном* отношении. Только таким образом реально и может быть преодолено отчуждение бытия от человека.

Как уже говорилось, внутренней подоплекой идеалистической постановки вопроса о существовании реального внешнего мира является подстановка на место человека его сознания. На вопрос – «внешнее» по отношению к чему? – дается ответ: к сознанию, к идеальному. Исходной предпосылкой такого суждения является обособление сознания от человека как части реального мира. Между тем проблема познаваемости бытия, соотношения познающего и бытия как объективной реальности встает *после* введения человека в состав сущего, бытия; познание совершается *внутри* него. Самое познание как открытие бытия – это не акт сознания, не только деятельность сознания человека, а в силу участия в нем практики – способ, модус *существования* человека по отношению к бытию. Таким образом, проблема бытия и его познания связана с проблемой человека как субъекта действия и познания, и, в свою очередь, проблема человека неразрывно связана с общей проблемой бытия, сущего.

Проблема же отношения человека к бытию в целом включает в себя отношение к человеку, к людям, поскольку бытие включает в себя не только вещи, неодушевленную природу, но и субъектов, личностей, людей, отношение к природе опосредовано отношениями между людьми. Таким образом преодолевается метафизический разрыв бытия на три несвязанные сферы – природу, общество и мышление. Он преодолевается постановкой философского вопроса об особом способе существования человека как субъекта познания и действия.

Одно из основных положений диалектического материализма заключается в том, что каждому специальному виду материи отвечает строго специфическая форма движения, выступающая как способ существования именно данного, а не какого-либо другого вида материи. Специфичность каждой формы движения обусловлена особенностями того материального объекта, того вида материи (вещества, света и т.д.), который испытывает изменения, «движение». Уже в пределах

природы рассмотрение всякого изменения как движения материи заключает в себе (в общем правомерное еще) расширение понятия движения на качественные (например, химические) изменения. Идя дальше – к жизни человека, человеческого общества, целесообразно отделить от понятия движения самое понятие способа существования и выделить различные *способы существования*, отличающиеся в зависимости от *особенностей их субъекта*¹.

Выделяя различные способы существования различных типов сущего, мы приходим к анализу философского вопроса о способе существования человека как субъекта сознания и действия.

В самом общем виде это означает, что соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие берется не только идеально – в сознании, но и в процессе труда, реально, материально. Действие, труд, творящий, производящий человек должны быть включены в *онтологию* – онтологию человеческого бытия – как необходимое и существенное звено. Человек выступает при этом как существо, реализующее свою сущность в порождаемых им объектах и через них само ее осознающее. Таким образом, специфика человеческого способа существования заключается в мере соотношения *самоопределения и определения другим* (условиями, обстоятельствами), в характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания и действия.

Метод изучения человека, специфики человеческого способа существования заключается в том, чтобы раскрыть человека во всех для него существенных связях и отношениях, в каждом из которых он выступает в новом качестве. Если вопрос о месте психического, сознания в мире решался на основе принципа соотнесения разных качеств в разных системах

¹ Ключ к пониманию каждой формы движения надо искать в особенностях их материального носителя. Это положение развивается и в работах Б.М. Кедрова.

отношений¹, то теперь так же решается вопрос о месте человека в мире. Отношение человека к миру, к бытию и отношение человека к человеку рассматривается в их взаимозависимости и взаимообусловленности.

Отношение человека к человеку составляет собственно специальную сферу этики. Однако большая подлинная этика – это не морализирование извне, а подлинное бытие (жизнь) людей, поэтому этика выступает как часть онтологии, как онтология человеческого бытия. Построение такой этики также связано с преодолением отчуждения, но уже не бытия от человека, а человека от человека в результате отчуждения от человека его общественной функции, на основе противопоставления человеку этой его общественной функции (или «маски», по выражению К. Маркса). Преодоление этого отчуждения связано с раскрытием всей полноты *природного и общественного* бытия человека. Основная проблема этики связана с проблемой человека как субъекта сознания и действия: это вопрос о месте другого человека в человеческой деятельности (другой человек не только как средство, орудие, но и как цель моей деятельности). Вопрос о возможности осознания непосредственных результатов и косвенных последствий любого человеческого действия, поступка, вопрос о существовании другого человека как условии моего существования, вопрос о мотивации, детерминации человеческого поведения, системе значимостей или ценностей и т.д.

¹ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 4.

ЧАСТЬ I



1. ФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ БЫТИЯ

Данное нам, с которым мы сталкиваемся как познающие и действующие существа, – это и есть Сущее; его обнаружение восприятием – свидетельство бытия. Познание, наука, исследование должно выявить, какова его сущность, есть ли оно *это* или только кажется таковым. Но утверждение, что это, или то, или еще нечто другое *есть*, требует раскрытия понятия *бытия*. Мышление раскрывает значение, содержание понятия бытия, но само бытие есть исходное данное, нашего чувственного бытия. Бытие как таковое, как Сущее – это исходное, первично данное необходимо предполагая: мое познание как человека, познающего существование Сущего. Попытка идеализма снять эту исходную данность бытия как *существующего* Сущего и подставить на его место *кажущееся*, субъективное (представление, сознание) – это софистика, фиктивность которой легко может быть раскрыта, изобличена.

Для устранения этой мистификации должен быть осуществлен перенос исходной точки зрения извне вовнутрь. Познаваемое бытие, его квалификацию в качестве такового надо брать в соотношении с познающим *человеком*. Но сам познающий человек располагается *не перед* бытием, сущим и, значит, не располагает его *перед собой*, превращая все бытие в предмет, в объективную наличность для созерцания, превращая все только в объект для субъекта, а находится *внутри* него. Познающий субъект – это человек, сущее, наделенное сознанием, расположенное *внутри Сущего*. Таким образом, исходным является *онтологическое* отношение различных сущих, сущих с различным способом существования, а познание – это осуществляющееся *внутри* онтического – отно-

шение различных сущих. В этом контексте обнаруживается некоторая двусмысленность при сведении всего сущего к «объективной реальности». Двусмысленность заключается в признании за исходное познавательного отношения, а не объективного отношения и места человека в бытии. Поэтому и характеристика самого бытия оказывается только гносеологической через внеположность сознанию, только как объекта познания, в отношении к познанию. А человек находится *внутри* бытия, а бытие не только внешне его сознанию. В этом смысле бытие обступает нас со всех сторон, и нам из него никуда «не уйти». Мир бытия, в котором мы находимся, – это его непосредственная данность, неотступность, очевидность, его неустранимость, со всех сторон нас объемлющая, его неотменяемость.

Дальнейший анализ подлинного смысла, приводящего к расщеплению бытия, сущего и явления, заключается в том, что спорят, по существу, о том, что бытием является не это, а то, что бытие не такое, а этакое. Словом, это спор не о существовании, как бытии бытия (он якобы бессмыслен), но о том, что коли оно «как бы» есть, то *каково* оно. Здесь происходит переплетение и смешение этих двух ходов мысли: данное сущее (т. е. нечто, что *есть*) есть не *это* (чем оно кажется), а есть нечто *другое*; и – это *не есть* сущее (оно лишено бытия), а только *кажущееся*. Второе суждение правомерно лишь постольку, поскольку оно является лишь другим способом выражения предыдущей мысли: таким оно только кажется, на самом деле сущее *другое*, – но неправомерна абсолютизация кажимости как сомнение в том, что нечто *есть*, существует. (Сущее – субъект, не предикат, предикат – явление сущности.)

Эта неправомерная подстановка есть исходное заблуждение философии, которая приходит затем к отрицанию бытия, внешнего мира, объективной реальности. Вопрос о том, что оно есть, состоит в различении (выявлении. – *K.A.*) того, что оно *есть на самом деле*, в сущности есть, и того, каким

оно является или кажется познанию, подменяется признанием только кажимости, приводит к сомнению в существовании бытия. Но не только ложно, но и бессмысленно положение: кажимость, а не сущее; т. е. ни это, ни то и ничто не есть сущее, т. е. все только кажимость. Идея небытия, как идея кажимости, связана только с «явлением» бытия, с его познанием человеком, с явлением познающему человеку. Небытие может быть только небытием чего-то особенного, единичного, конкретного. Его небытие не исключает все сущее как *совокупность* сущего. Небытие же как кажимость имплицитно полагает, точнее, предполагает бытие.

Таким образом может быть осуществлено выявление скрытых предпосылок субъективизма, феноменализма, опровержение субъективного идеализма путем анализа хода мысли, который к нему приводит – исходный вопрос, встающий в процессе познания, что оно (сущее) есть, какова его сущность, он затем встает как иначе повернутый вопрос – данное, как-то определенное, есть ли оно, сущее ли оно? Весь процесс «развеивания» бытия осуществляется посредством перехода, перевода одного вопроса в другой.

В этой подмене вопроса о качественной определенности бытия сомнением в его существовании исходной является другая подстановка: отношение сознания, духа к бытию подставляется на место отношения человека к бытию.

Как уже говорилось, отправной пункт открытия бытия, реального существования – в чувственности, а не в мышлении (мышление производно и оперирует оно с сущностями, а не с существованием как таковым). Открытие бытия – прерогатива чувственности. Первично даны не объекты созерцания, а объекты *потребностей* и *действия* человека.

Но решение вопроса о том, *что* есть бытие (в смысле, *каковым* является сущее), связано и с решением вопроса, что значит *быть*. В связи с этим и встает философская задача анализа бытия, сущего, его существования, бытия и становления, «быть», «не быть», становиться. Не само бытие в процессе

становления превращается в ничто, а то или иное конкретное сущее переходит из состояния бытия в состояние небытия и наоборот. Раскрытие бытия в становлении – это вопрос о неизменности, сохранности сущности сущего в его изменении (о субстанциальности изменяющегося), о его пребывании, о его сущности, о субстанции.

При этом необходимо определение понятия «мир». Мир – это общающаяся друг с другом совокупность людей и вещей, точнее, совокупность вещей и явлений, соотнесенных с людьми. Иными словами, мир есть организованная иерархия различных способов существования, точнее, сущих с различным способом существования. В этой характеристике определяющим является человеческий *общественный способ существования*. (Причем здесь опять-таки существенно, что возможны два значения понятия «способ существования»: «сущность» как характеристика, относящаяся к *качественной* определенности сущего, и как онтологическая характеристика, определяющая не столько качество сущего, сколько *бытие* этого сущего.)

* * *

Таким образом, проблема, что есть бытие, проблема определения состава бытия посредством различного рода *категорий*, встает только на основе утверждения положения об исходности самого бытия. Между тем вся история идеалистической философии выступает как попытка подорвать тем или иным путем этот тезис.

Общая проблема о сущем, о бытии как бы расчленяется на ряд исторически сложившихся разветвлений, каждое из которых необходимо проследить, чтобы вычленить объективное отношение, которое абсолютизируется или искажается каждым направлением.

У Платона бытие выступает по преимуществу как предикат, а не субъект. Таким образом, утрачивается основное положение, согласно которому бытие, сущее – это исходное.

Согласно Платону, фиксированная в *понятии* устойчивая сущность вещей (идея как *όυσία*)¹ – это истинное бытие. Содержание здесь еще не фиксируется; фиксируется, что подлинное бытие существует лишь в форме понятия (идея), его основная характеристика – устойчивость; бытие, пребывание и становление берутся как внеположное (в отношении бытие – становление делается противопоставление в соотношении бытие – мышление и их отождествление). Согласно Платону, бытие – предикат как чувственных вещей, так и идей. Понятие, категория, мысль (идея) выступают как определение бытия объекта, некоторые свойства которого даны чувствам. С этим связан целый комплекс, узел проблем. Здесь происходит отделение *понятийных* определений от *чувственных*, откалывание сущности от явления, превращающегося в каждисть, а сущности – от существования как способа бытия того, что становится, изменяется, действует. С открытием понятия, понятийных определений (идейной сущности) возникает двойная логика (гносеология) проблемы. Здесь происходит превращение сущности, отколотой от существования, от чувственно данных вещей, в идею, сведение объекта понятия к понятию, которое и превращается в идеальную вещь. Сначала в мышлении, в понятии, а не в чувственном находится истинное определение сущего, а отсюда делается неправомерный вывод, что понятие, идея – это и есть истинно сущее. Таким образом, открывается путь от Платона к Гегелю. Здесь и возникает в корне неверное представление о бытии как прибавке (довеске) к чему-то первоначально данному (идее). Идея выступает как первичное, как субъект, бытие – как предикат идеи (идеализм). В платонизме имеет место загипнотизированность философской мысли открытием себя самой, открытием мысли в понятии, ответом на вопрос: что есть данная вещь. В результате мысль выступает как истинное бытие, как на самом деле сущее.

¹ *όυσία* – сущность, суть (древнегреч.).

Тогда против признания идей, т. е. общего, субстанции, существующей в себе, восстает Аристотель. Согласно Аристотелю, сущее, субъект всех предикатов – это индивидуум, а не общее. Общее – это всегда атрибут чего-то другого; только индивид не может служить атрибутом: он – субстанция. Таким образом, субстанция отделяется от сущности, поскольку она не общее понятие, а индивид – индивид как существующий, а не его сущность. Идеи, общие понятия, в противовес Платону, исключены, таким образом, из бытия; они – лишь предикаты сущего, а не оно само.

Основной признак или проявление субстанции – это действие, изменения, которые она порождает, производит. Субстанция, согласно Аристотелю, – это причина действий, которые она производит. Способность действовать, производить действие, однако, – это ее внешнее проявление. Эта способность действовать имеет свое внутреннее основание. Оно заключается в том, что сама субстанция есть *ενέργεια*¹. Существовать для Аристотеля – значит быть в качестве причины, т. е. действовать. Первое условие для того, чтобы действовать (*agere*²), заключается в том, чтобы самим быть действием, актом, т. е. быть актуально существующим³. Для аристотелевского «реализма» бытие, таким образом, есть ни к чему не сводимая первичная данность. Платоновские идеи критикуются и отвергаются на том решающем основании, что они не могут быть причинами изменения и движения чувственных вещей.

Так намечается многослойность сущего: на поверхности акциденции и предикаты⁴, в глубине индивидуальные суб-

¹ *ενέργεια* – энергия (древнегреч.).

² *agere* – действовать (лат.).

³ См.: Аристотель. Метафизика, А9, 990а, 8-11.

⁴ Акциденции, согласно Аристотелю, – красный, большой и т.д.; предикаты, общие идеи – человек, лошадь, слон и т.д.

станции. Поэтому в конечном счете бытие отождествляется с субстанциальностью.

Аристотель остается, таким образом, на позиции отделения сущности и субстанции, так же как и Платон и вообще его предшественники. От субстанции путь ведет к материи, но материя не существует сама по себе, она предполагает форму, ее определяющую, индивидуализирующую, и лишь заодно с этой последней она входит в состав субстанции и образует ее. В силу своей неопределенности материя неиндивидуальна и, значит, сама по себе не сущее. С другой стороны, материя у Аристотеля тоже первопричина, одна из них; она выступает как конечная данность, не сводимая к другим (к богу, перводвигателю). Здесь намечается противоречие в понятии материи. Неопределенность материи выводила ее за пределы понятия, противопоставляла ей материю как «другое». Но эта же ее неопределенность лишала ее самостоятельного в себе бытия и требовала другого – формы, сущности – как необходимого дополнения.

Аристотель утверждает в качестве сущего индивидуальную конкретность или конкретную индивидуальность в противовес Платону, утверждающему общее в качестве *οὐσιάς*¹. Однако, начав с утверждения конкретно индивидуального в качестве сущего, Аристотель в конце концов приходит к признанию сущности (или формы) как основы бытия. Это происходит у Аристотеля в силу связи сущности с ее определением: субстанция выступает как определенная сущность и выражаемая определением – лишь *дeфинициeй* этой вещи. Здесь Аристотель, капитулируя перед Платоном, сворачивает на путь своего предшественника, вопреки собственной исходной тенденции. Сущее для него – сначала индивид, затем все же сущность – *τί εστί*². Коренная двойственность онтологии Аристотеля заключается в том, что он лавирует между требо-

¹ *οὐσιάς* – бытие сущности (древнегреч.).

² *τί εστί* – чайность (древнегреч.).

ванием конкретно-индивидуального и общей сущностью. Признав сначала, что сущим является первое, он затем редуцирует, сводит его к минимуму, превращая лишь в субъекта – носителя универсалий, отсюда – превращение сущего-субстанции в пустое место, в «крючок», на который навешиваются предикаты, образующие сущность. Происходит сведение субстанции к пустому и бессодержательному универсальному носителю предикатов в силу того, что сущим признано индивидуальное, а все его содержание отнесено к универсальным сущностям. Индивидуальное лишь представительствует опустошенное существование, на самом деле есть лишь универсальные сущности (они есть бытие). Только индивидуальное существует, но в индивидуальном лишь общее составляет его сущность; поэтому, признав индивидуальное существование, философия (онтология) имеет дело не с ним, а только с общим, с сущностью, для нее есть, собственно, только она. Отождествление бытия и субстанции, сущности (*όυσία*), в свою очередь, снимает возможность различать сущность и существование. Так возникает тождество бытия и субстанции у Аристотеля.

Таким образом, попытка отхода Аристотеля от Платона заканчивается возвращением к нему. Попытку отхода от Аристотеля, в свою очередь, совершает Фома Аквинский. Он проводит фундаментальное различие между планом субстанции, в котором бытие выступает в качестве сущего, и планом, в котором сущее выступает в качестве причины. План причины – это план существования. Таким образом, у него два плана: бытие-субстанция и бытие-существование. Бытие выступает как состоящее из двух компонентов: существование выделяется как особый момент, но исходным, как у Аристотеля, оказывается все же сущность, субстанция.

Авиценна утверждает сущность в интеллекте, универсалии же (общее) – в единичных вещах. К человечности как сущности интеллекта прибавляется существование, чтобы сконструировать и человека. Существование внешне по отно-

шению к сущности – в этом смысле его акциденции. У Авиценны существование присоединяется извне к сущности, но все же Авиценна исходит из сущности как отправного пункта.

Дунс Скот выступает против реального различия сущности и существования, второе у него вытекает из первого. Линия Авиценны продолжается у Суареса, который выделяет два значения *ens*: как *participle present* и как *имя*¹. Первое значение *ens* – актуально существующее, второе значение *ens* – «имя», обозначающее всякую сущность, которая может существовать. Таким образом, решительное отрицание существования, отличного от сущности, означает полную эсценциализацию сущего, связанную с его концептуализацией («эсценциализация» означает сведение сущности к концептуализации сущего). Этим определяется позиция схоластической философии. *Ens* для схоластической философии – нечто (вещь), имеющее сущность.

Декарт выступает против реального различия сущности и существования. Но все же в конечных, сотворенных вещах существование отлично от сущности, поскольку причина существования вещи не в ее сущности, а вне ее (в Боге). Причина существования конечной вещи вне ее сущности. То же самое имеет место и у Спинозы. На этой именно основе получил всеобщее признание успех аргумента Ансельма, который Кант назвал онтологическим. Это доказательство бытия бога приняли Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц.

Таким образом, если у Суареса происходит завершение линии на сущность с выключением существования, то в XVIII в. происходит заострение той же линии в онтологии немецкого философа Христиана Вольфа. Термин «онтология» ведет свое начало с XVII в. Здесь происходит оформление онтологии. Онтология – это учение о бытии, отделенное от теологии (с которой оно связано в схоластической философии). У Вольфа онтология – учение о бытии, целиком деэкзистен-

¹ *ens* – существующее, сущность (лат.).

циализированное за счет введения примата возможного. Возможное у Вольфа первично по отношению к существующему. Существование – лишь дополнение к сущности как возможности. Далее, Вольф вводит принцип противоречия для сущности и бытия. Первое условие существования, согласно Вольфу, – отсутствие внутренних противоречий. Свобода от противоречий сущности должна быть основанием всех ее определений. Сущность является основанием для всего из нее проистекающего. Таким образом, вводится принцип достаточного основания для существования и конечной вещи: существование оказывается лишь одним из предикатов сущности. Таким образом, онтология Вольфа сводит бытие к сущности (сущность – это возможность), вопрос о существовании для него выпадает, следствием чего является полная деэкзистенциализация бытия. В результате существование сводится к атрибуту сущности, существование оказывается лишь одним из предикатов сущности, вместо того чтобы сущность была существенным предикатом существующего.

Если Юм выступает как защитник «опыта», как поборник прав существования, то позиция Канта есть продолжение линии, утверждающей существование как модус сущности, полагающий ее со всеми ее определениями. «Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, – пишет Кант, – иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи»¹. Итак, бытие вообще не реальный предикат: он ничего не прибавляет к содержанию вещей, не является детерминацией. Предпосылка этих суждений все также – бытие как предикат.

Кантовская концепция существования (критика онтологического аргумента) связана как с признанием прав опыта, так и с понятием о вещи в себе. В кантовской критике онтологического аргумента обнаруживается вся система Канта, как

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 521.

сильные, так и слабые ее стороны. Основной тезис Канта, что существование прибавляет положение предмета только по отношению к мысли и не затрагивает содержания, солидарен с понятием вещи в себе как характеристики сущего.

Кант различает понятие и предмет как возможное и действительное: «...они должны иметь совершенно одинаковое содержание», «...в действительном содержится не больше, чем только в возможном». «Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров»¹, – пишет Кант. В понятии ста действительных талеров заключено не больше, чем в понятии ста возможных талеров, но в действительных талерах заключено больше в смысле различных определений и связей, чем в их понятии. В основе этого суждения Канта лежат две ложные предпосылки:

1) в суждении А есть В, предикат В относится к *понятию* А, а не к *объекту* (в качестве объекта выступает понятие). Существование не есть для Канта даже предикат, дополнительный к содержанию (а лишь понятийное, прибавляемое к понятию А);

2) понятие есть дубликат предмета, т. е. все содержание последнего входит в первое.

«...Посредством понятия предмет мыслится только как согласный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, а посредством существования он мыслится как содержащийся в контексте совокупности опыта»², – пишет Кант.

Положение Канта о совпадении содержания реальных и мыслимых талеров верно только в том смысле, что они совпадают только в своих понятийных, эксплицитно выраженных в мысли определениях, предикатах, но не во всех своих свойствах. Иными словами, то, что о реально существующих талерах положено (определенено) в мысли, совпадает с тем, что

¹ Кант И. Указ. соч. С. 521.

² Там же. С 523.

в мысли полагается о мыслимых талерах, но это никак не означает, что реально существующие талеры совпадают с мыслимыми во всей полноте своего содержания, как это утверждает Кант.

Мыслимые талеры есть на самом деле производная категория от реально существующих талеров. Далее, мыслимые и реально существующие талеры именно в качестве таковых отличаются тем, что первые могут непосредственно влиять на ход моей мысли, а вторые – на мое материальное существование, на мое благосостояние. Реальные талеры входят в реальный контекст моей жизни, а мыслимые – плод абстракции (частная сфера, абстрагированная от конкретной жизни). Действительные талеры обогащают, а мыслимые – нет. У них в лучшем случае совпадают атрибуты (свойства), но не отношение, не действие. И совпадение предикатов относительно: когда в свойствах существующего объекта и в предикатах этого объекта (в соответствующих понятиях) выражено то же самое свойство, то в понятиях оно лишь дано в абстрактно обобщенной форме, а в действительности – в конкретной целостности (единичности). Мыслимые сто талеров – это не дублеты ста действительно существующих талеров, а мысль о ста талерах, и предикаты к ней, как мысли, совсем отличны от предикатов, относящихся к действительным талерам, тогда как у Канта предикаты мысленных талеров – это мысленные предикаты реальных талеров (неудивительно поэтому, что они у него совпадают). Здесь обнаруживается полная двусмысленность тезиса Канта, согласно которому мысль возможного объекта и объект существующий совпадают по содержанию (по понятию предиката); это означает, что вещь сводится к своей понятийной сущности в плане ее содержания. В то время как мыслимый или возможный объект совпадает с реально существующим объектом только по своим мыслимым, понятийным определениям, но они никак не совпадают по своему реальному содержанию: реально существующий объект конкретен, мысль об объекте абстрактна.

Далее, Кант не учитывает, что мыслимые талеры – это вообще не талеры, а мысли о талерах. Они существуют, лишь когда я или кто-нибудь их мыслит, но существование мыслей о талерах не есть существование талеров. А основное – что все мысленные предикаты талеров предполагают существование талеров. Существование же талеров предполагает *где* (пространство), *когда* (время), *у кого*. Сто реальных талеров существуют или не существуют тогда-то у того-то. Утверждение о ста талерах есть утверждение о богатстве, о средствах того-то (лица). А утверждение, что у того-то есть сто талеров, и то, что у него есть мысль о ста талерах, – это разные суждения с разными атрибутами.

Кант считает, что вопрос о существовании ста мыслимых талеров – это на самом деле вопрос о существовании у меня или у кого-то мысли о ста талерах. И если к ста мыслимым талерам, т. е. к мысли о ста талерах, «прибавить» существование, то это будет существование у меня или у кого-то мысли о ста талерах.

Таким образом, понятия возможности и действительности объективно совпадают, но – вопреки пониманию Канта – предикаты действительного существования объекта имеют содержание, не исчерпываемое понятием, предикатом. У Канта же происходит непосредственное проецирование категории, мысли в бытие, фактически происходит подстановка понятия, т. е. мысли, на место бытия, сведение бытия к мысли. Здесь имеет место искажение подлинной природы понятия, рассматриваемого без отношения к чему-то, что вне его, к предмету, объекту этого понятия, без чего понятие перестает быть самим собой.

На самом деле существующий объект должен быть рассмотрен как конкретное бесконечное множество определений – необходимая предпосылка, импликация всякой мысли. Здесь встает большая проблема трансцендентности и имманентности бытия (объекта) по отношению к мысли, проблема соотношения имплицитного и эксплицитного в познании.

Определение бытия как трансцендентности, при понимании трансцендентности как имплицитности, дает возможность определить содержание объекта мысли как бесконечно выходящее за пределы эксплицитного содержания мысли об объекте.

Различение Кантом понятий «вещи в себе» и явления, чувственного опыта означало, по существу, исследование «правомочности» самого процесса познания, что составляло основное требование кантовского критицизма в отношении онтологического аргумента. Однако кантовский подход, по существу, оставался «модальным» подходом (кантовское понимание модальности как действительности). Кантовская попытка отнесения той или иной категории к сфере субъективного без анализа их содержания составляла сущность кантовского метода как метода внешней рефлексивности. Сущность такого «модального» подхода к анализу познания заключается в том, что он отвлекается вовсе от содержания определений – относятся они к сфере объективного или субъективного. Принцип методологии внешней рефлексивности или модальности имеет свои основания в стремлении выявить все определения вещей, исходя из самих вещей в их собственных свойствах (*die Sache selbst*).

Принципиальное отличие гегелевского метода от метода Канта и состояло в преодолении метода внешних рассуждений, приписывающих вещам предикаты извне, метода внешней рефлексивности как универсального и как исходного метода познания.

Гегель в противовес внешней рефлексивности выдвигает принцип опосредованности как принцип раскрытия все более глубокого внутреннего содержания. Гегелевский ход мысли, по существу, был попыткой раскрыть, как в «феномене» (явлении) опосредованно раскрывается все более глубокое содержание, его сущность, и как эта сущность затем включается в феномен и выступает в нем в форме непосредственно данного.

У Гегеля имеет место абсолютное преодоление рефлексивности, которое предполагает тождество бытия и мышления, т.е. подстановку мысли на место сущего. Гегель рассматривает субстанцию как субъект, осуществляя снятие всякой рефлексии, всякого отнесения предикатов к субъекту. Он отрицает познающего субъекта, внешнего субъекта, освобождает субъекта от субъективного. Он отстаивает чистую объективность, но как самодвижение познаваемой *мысли*, т. е. превращая ее самое в субъект (для него субъект – то, что познается, то, к чему относится содержание познаваемого, а не тот, который познает). В связи с этим предикат превращается в субстанцию, а эта последняя – в субъекта¹. Первый этап – превращение предиката (его содержания) в субстанцию – это, собственно, и есть начальный ход идеализма у Платона: идея выступает как сущность; таким образом, содержание мысли, мысль подставляется на место объекта этой мысли, истинным бытием объявляется мысль, содержание мышления. Превращение содержания предиката в субъект – это логически выраженная в форме суждения подстановка мысли на место бытия. Происходит превращение сущности, отколотой от существования от чувственных явлений, в идею, сведение объекта понятия к понятию, которое превращается в идеальную вещь. Сначала утверждается, что в мышлении, в понятии, а не в чувственном лежит истинное определение сущего, затем делается неправомерный вывод о том, что понятия, идеи – это и есть истинно сущее, – таков путь от Гегеля к Платону.

Гегель ошибочно отождествляет познание, мышление и его объект или, точнее, объект познания сводит к познанию, к мышлению. Отсюда его диалектика перестает быть взаимодействием познающего субъекта с познаваемым объектом, с бытием. Мысль, понятие, идея как субъект порождаются из себя (полагание объекта – это исключение реального взаимо-

¹ См.: Гегель. Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 47–49.

действия). Таким образом, диалектика у Гегеля выступает как имманентное саморазвитие понятия, вне взаимодействия, вне соотношения субъекта с объектом.

Гегелевская критика кантовского критицизма (во введении в «Феноменологию»)¹ развертывается как феноменология – анализ «являющегося» знания. Соотношение «Феноменологии» и «Логики» Гегеля таково, – то, что в первой показано как развитие движения являющегося знания, представлено во второй как самодвижение предмета этого знания. Преодоление кантовской внешней рефлексивности и то же стремление к вещи самой по себе (*zu den Sachen selbst*) проявляются в гегелевской феноменологии в виде восстановления интуиции, созерцания вещи как данного. Интуиция применительно к феноменологии – это всегда созерцание, в том числе интеллектуальное, имеющее дело с данным. Бытие (*Sein*), наличное бытие (*Da-Sein*), действительность у Гегеля – все это существующее в форме непосредственной данности. В каждой из этих форм выступает одно и то же сущее. Они отличаются друг от друга по тому, как много опосредствовано выявленного сущностью содержания выражено, включено в форму непосредственной данности. В них сущее выступает в новом качестве в зависимости от того, сколько опосредствованного сущностью содержания дано в том, что выступает как непосредственно данное. Гегелевская «Феноменология» является, таким образом, онтологией, в которой доказывается тождество мышления и бытия, основанное на сведении второго к первому.

В этом плане отчетливо выступает преемственность последующей современной феноменологии, всех ее современных разновидностей с гегелевской феноменологией. Например, в логическом анализе познания у Рассела имеет место то же, что и у Гегеля, – отождествление познания и бытия в ка-

См.: Гегель. Сочинения. М., 1959. Т. IV. С. 41–50; см. также т. V, с. 26 и далее.

честве «опыта», выражающееся, в частности, в неразличении объекта и того, как он представлен в опыте.

Теория познания, для которой стало основным как будто неразрешимым вопросом само существование «внешнего мира», вся исходит из *одной* предпосылки, которая не осознается как таковая. Выступая в качестве чего-то само собой разумеющегося, она и делает непостижимым весь процесс познания и сомнительным само существование внешнего мира – его объекта.

Негласная и неосознанная, эта предпосылка данных суждений заключается попросту в том, что, *с одной стороны*, имеются ощущения, мысли, *а с другой* – внешний мир (если таковой вообще существует). Нужно выскочить из первой сферы для того, чтобы оказаться во второй. Поэтому встает основной вопрос, как, оперируя мыслями, можно прийти к каким-то выводам относительно внешнего мира. Так, говоря совсем просто и грубо, стоит вопрос у Канта, и является ли иной в принципе постановка основной проблемы теории познания у современных, скажем, у Рассела (см. его «Человеческое познание»)? [Кант «решает» эту проблему, определяя природу и опыт как совокупность явлений от вещей-в-себе и декретирует значимость объектов рассудка для опыта. Рассудок «предписывает» свои законы опыту. Он конституирует природу. Аргументация, которую он выдвигает в защиту этого положения, заключается в конечном счете в том, что он пытается доказать, что опыт вообще, самая возможность его, имеет законность рассудка, своей необходимой предпосылкой чистое созерцание. Достоверность, истинность, знание остаются постулатом, внешним по отношению к содержанию знания (которое к тому же не распространяется на вещи «в себе»).

В известном смысле аналогичным является как бы другое решение, предлагаемое Расселом]¹.

¹ Абзац, выделенный квадратными скобками [], автором зачеркнут.
Прим. ред.

Согласно Расселу, все содержание науки, это мысли, из которых как таковых ничего не следует в отношении бытия. «Обоснование» их применительно к объективной реальности Рассел видит в том, чтобы найти такие положения (сводя их по возможности к минимуму), принятие которых служит «оправданием» индуктивных обобщений.

Рассел формулирует пять таких положений или постулатов. Первый из таких это «Постулат квазипостоянства». «Главным назначением этого постулата, – пишет Рассел, – является такая замена понятий обыденного здравого смысла «вещь» и «личность», которая не предполагает понятия «субстанции»¹. Следующие три постулата: «постулат независимых причинных линий», «постулат пространственно-временной непрерывности» и «структурный постулат» направлены на то, чтобы обеспечить вывод о вероятности причинной связи. «Обеспечивается» этот вывод тем, что понятие причины подвергается в принципе такой же операции, какой первый постулат подверг понятие субстанции. Пятый постулат («постулат аналогий») предназначен для того, чтобы оправдать предположение, что пила – «вероятно» «иногда» – обладает воспринимаемыми нами свойствами даже тогда, когда никто их не воспринимает. Слово «твёрдый», – пишет Рассел, – обозначает то свойство объекта, в силу которого оно служит причиной определенного вида². Наши прежние постулаты (постулаты, вытравившие из понятия причины его объективный онтологический смысл) позволяют нам, – продолжает Рассел, – сделать вывод о том, что имеется такое свойство, которым тела обладают, когда они являются причинами соответствующих ощущений. Но наши прежние постулаты не позволяют нам делать

¹ Рассел Б. Человеческое познание: его сферы и границы. М.: Изд-во ин. лит-ры, 1957. С. 521. *Прим. ред.*

² Там же. С. 527. *Прим. ред.*

вывод, что иногда тела имеют это свойство даже «тогда, когда никто их не осязает»¹.

Как же обеспечивается правомерность последнего положения? Тем, что *связь твердости как свойства тела – с этим последним – подменяется связью этих свойств с другим чувственным свойством* (с внешним видом). Рассел пишет: «...мы обнаруживаем, что, когда тело и созерцается, и осязается, твердость ассоциируется с определенным внешним видом, и наш постулат (постулат по аналогии. – С.Р.) позволяет нам сделать вывод, что твердость, вероятно, ассоциируется с этим внешним видом даже тогда, когда тело не осязается»².

Ход рассуждений Рассела всегда один и тот же: истинность или неистинность всей системы научного знания, оправдывать которую должны постулаты, зависят не от содержания этого знания в его отношении к объекту, а от принятия или неприятия постулатов, служащих для его обоснования этих систем знаний.

Содержание же самих этих постулатов направлено – в соответствии с этой общей позицией – на то, чтобы устранить *все вещи, объекты* и реальные связи между ними и заменить их «событиями», которые трактуются как нейтральные элементы. Они поэтому рассматриваются безотносительно к чему-либо, находящемуся вне их (к их объекту). В связи с этим *понятия* превращаются в *термины*, положения науки перестают быть в собственном смысле слова знаниями о *чем-то*, а лишь положениями, в которые можно «верить» или не верить.

Если кто-либо предпочтет придерживаться солипсизма, то «я буду считать, – пишет Рассел, – что он не может быть опровергнут»³.

¹ Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы». М.: Изд-во ин. лит-ры, 1957. С. 527.

² Там же.

³ Там же. С. 529.

Постулаты, которые вводятся для обоснования знаний, разрешают эту задачу тем, что своим содержанием они устраивают знание в собственном смысле слова. Постулаты выполняют функцию объектов по определению истинности знаний и для того, чтобы выполнить их лишь в их этой функции, описывают содержание, устранив и ликвидируя всякую *реальность*, выходя за пределы... всех... событий, каковыми являются чувственные данные...

Исследование процесса мышления показывает, что сам логический ход рассуждений, выведение одного положения из другого возможно только в силу того, что любые научные рассуждения являются не соотнесением положений самих по себе (как некоторых имманентных мыслительных данностей), а соотнесением *объектов* этих положений, их онтологических свойств и отношений.

А с точки зрения «онтологического аргумента» определенность (*Wasbestimmtheit*) оказывается вне всякой онтологической характеристики (разрыв двух аспектов – сущего и существования). Рассел признает существующей одну совокупность научных данных. Они сами по себе не имеют предметного знания *бытия*. Постулаты положений тоже лишаются сами по себе какой бы то ни было достоверности, но стоит их принять, как положения науки приобретают предметное значение. У Рассела, таким образом, происходит выведение онтологической значимости одной совокупности данных из содержания другой (независимо от ее собственного содержания), – собственно, скорее замена онтологического содержания феноменальным¹.

Проанализировав соотношение «вещи в себе» и «явления» в кантовском их понимании, мы вскрыли закономерности этой мистификации, показав путь, который ведет к расще-

¹ См.: Рассел Б. Человеческое познание. М.: Изд-во иностранной литературы, 1957.

плению первоначально единого и в результате которого уже нельзя их соединить, соотнести.

На самом деле «вещь в себе» тоже находится во взаимосвязи вещей. Суть дела, значит, как уже говорилось, состоит в том, что из этой взаимосвязи исключается *человек*, которому она «является», что на его место подставляется дух, сознание, которое витает над ним. Аргумент, который приводился нами уже в «Бытии и сознании» в отношении вторичных качеств, должен быть распространен на все качества вещей и на них самих. «Вторичные качества», признание их реальности – это в принципе уже прорыв картезианского отождествления бытия с движущейся материей, с «природой» физики, поскольку вторичные качества, грубо говоря, не входят в уравнения физики. Прорыв картезианского отождествления бытия с движущейся материей осуществляется марксизмом посредством включения в бытие общественного способа бытия человека.

Правда, вопрос о включении в мир специфического способа существования человека ставится в определенной мере и экзистенциализмом. Правота экзистенциализма по вопросу о сущности и существовании заключается в защите первородного права существования применительно к человеку. Недовлетворительность же решения проблемы человека заключается в *разрыве* сущности и существования – во-первых; в противопоставлении их соотношения как применительно к человеку, так и по отношению ко всему сущему – во-вторых; в абсолютизации существования в противопоставлении его сущности человека – в-третьих. Человек как исходное оказывается ни началом, ни концом, в силу чего нет возможности выйти в сферу бытия в целом. Мир, в котором живет человек, – это только шатер, который он сам над собой сооружает. Именно поэтому экзистенциалист М. Хайдеггер, создав онтологию человеческого бытия, не может создать второй том онтологии – онтологии бытия как такового.

* * *

Таким образом, краткий анализ истории учения о бытии подводит нас к возможности определения бытия.

Существуют два подхода к понятию бытия. Первый – определяющий бытие как самое абстрактное, то, что общо всему сущему, без раскрытия содержания того, что оно есть, что означает. Это есть имплицитное определение через абстракцию того, что является общим для всего существующего. Второй подход возможен как содержательное раскрытие понятия бытия через соотнесение понятий: быть и являться, быть и казаться, быть (пребывать) и изменяться, становиться, развиваться и исчезать, быть и только мыслиться, представляться.

В связи с необходимостью расчленять понятия «сущность» и «существование» следовало бы для всего сущего, а не только для человека, определить сущность как способ существования. Неправомерно обособлять друг от друга существование и сущность. Нужно для всего Сущего признать приоритет аспекта бытия над аспектом сущности. Исходя сначала из сущности, отделенной от бытия, затем никакими ухищрениями (онтологическими аргументами) не прийти к доказательству бытия, существования. Из него надо исходить как из первичного. Бытие не есть свойство (предикат) какого-нибудь качества, качественной определенности (сущности), а та или иная качественная определенность есть свойство или предикат чего-то сущего, какого-то бытия. Все вопросы познания, вся его проблематика уже относятся к определенному свойству бытия, как *его* качеству. Дальнейший вопрос – это выделение сущности, сущего в более специальном значении.

Вся основная проблематика взаимоотношений человека с миром заключена, заложена уже в исходном соотношении, в котором утверждается бытие Сущего.

Исходное утверждение бытия – это не абстрактный акт суждения «сущее есть», исходное утверждение бытия – это

испытание и принятие бытия человеческим существом как объекта его потребностей и действий. Это – взаимоотношение человека с тем, что ему противостоит, во что он «упирается», с чем он сталкивается как с препятствием, что он находит как материал и т.д.

Бытие в возможной абстракции от «сущности», от тех или иных качественных определений того, что оно *есть*, – это факт существования человека и бытия – как факт «встречи» одного сущего с другим. Эти два различных вида сущего могут быть определены через различные «способы существования». Как *основная задача философии* (онтологии) выступает задача раскрытия *субъектов различных форм, способов существования, различных форм движения*. Это есть задача раскрытия многоплановости бытия в зависимости от конкретной системы внутренних связей и отношений, в которых оно выступает в каждом конкретном случае.

Появление новых пластов бытия в процессе *развития* приводит к тому, что и предыдущие выступают в новом качестве. Особенно распространено это положение на человеческое бытие. Характеристика человеческого бытия предполагает, что должна быть дана и *новая характеристика всего бытия* с того момента, как появляется человеческое бытие. Существует бытие, независимое от человека и существующее до него, но *наука о бытии* невозможна без человека. Философия как наука о бытии является поэтому свидетельством и о бытии, и о бытии человека, его познающего (и об объекте, и о субъекте).

Специфическим способом существования человека является наличие у человека сознания и действия. Поэтому отношение субъекта к «объективной реальности» – это не только идеальное познавательное отношение, но и практическое действие: словом, отношение сущего к сущему. Значит, не возникает вопроса, как попасть в сферу сущего, – мы всегда в ней. Непрерывно совершается «общение», взаимодействие сущих, их взаимопроникновение и сопротивление друг другу. В чем

состоит это «общение»? Общение с Другими сущими, взаимодействие с ними осуществляется посредством действий человека и его сознания, в его *регуляции этих действий посредством сознания* – взаимодействие выступает как «опережение», детерминация и т.д. Таким образом, человек в составе бытия как сущее, осознающее все Сущее и изменяющее его, не выносится за пределы бытия, он сам – *сущее, включенное в состав Сущего*.

Онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека. Интеллектуализация и идеализация человека, субъекта, рассмотрение его только как субъекта сознания, мышления есть исходная предпосылка для неонтизации, снятия, изничтожения бытия; с идеализацией субъекта связана дематериализация сущего. Дематериализация бытия выражается в обособлении сущности от существования, превращении ее в идеи, в образы, в представления, которые затем обращаются против бытия как бытия сущего. Бытие сущего с обособлением от него его сущности превращается в весьма проблематичное голое существование. Снятие бытия – это в самой своей глубокой основе уход, мысленное отрицание, снятие существования объективной реальности как коррелята жизни, ее потребностей, влечений, действия и в связи с этим процесс превращения «сущности» в «образы». (Это путь Будды к нирване – в глубокой форме и в поверхностной – декларационный путь Шопенгауэра.)

Первым своим ходом идеализм утверждает примат сущности над существованием и абстрагируется от существования, связанного с жизнью, с действием, с потребностью, влечением, материальностью; своим вторым ходом он снимает существование и превращает сущности в образы, в идеи. Идеализм находит выражение в религиозно-этическом стремлении уйти из этого мира существования материальных вещей как вне нас находящихся объектов наших потребностей, наших влечений, из этой юдоли печали, где человек обречен на

страдания, на то, чтобы быть страдающим, страдательным, страждущим существом. Мир существования рассматривается как мир человеческого страдания не только в смысле ощущения боли (это как производное), но и более широко, как мир, в котором человек является страдательным существом, а его влечения, вожделения и т.д., привязывающие его к объектам этих вожделений, выступают как внутренние предпосылки реальности для него внешнего мира.

Вопрос о существовании в истории философии, в первую очередь, встает как вопрос о материальности существования. А материальное существование преобразуется в вопрос лишь о внутренних взаимоотношениях двух сущих – человека и объекта. «Эквивалент» существования для человека, равный существованию материального мира, – это его «страдательный» характер (как всякого единичного конечного существа), страдательный в смысле «аффинированный». Этот момент страдательности, «аффицированности» как зависимости, абсолютизируется в *первоначальном* материализме.

Марксизм, напротив, действию материи на человека противопоставляет его преобразующее воздействие на материальный мир и превращает эти преобразующие воздействия человека на мир в главную силу. Таким образом, признание существования как материального существования не только внешнего мира, но и самого человека, означает одновременно необходимость раскрытия его внутренних предпосылок в субъекте как материальном существе, в человеке как субъекте влечения и действия.

Эти-то внутренние взаимоотношения внутри существующего, взаимоотношения между человеком и его объектом Кант и пытался в качестве онтологического предиката превратить в «модальную», внешне рефлективную квалификацию сущностей как витающих в сфере ума или перед умом идей.

С этих же позиций могут быть поняты устремления буддизма раскрыть в понятии нирваны внутреннюю деятельность, которая направлена на преодоление, снятие внутренних

предпосылок существования внешнего мира для человека. В буддизме имплицитно содержится утверждение страдательности человеческого существа как его зависимости от внешнего мира. Это утверждение может быть повернуто, превращено из негативного в позитивное утверждение бытия в его действительной, а не религиозно-этической сфере. Обращение направленности деятельности изнутри вовне, изменение ее – на саму себя – направленность (как нирваны, как снятие страдательности, как снятие внутреннего погашения страдательности) активностью, обращенной на внешний мир, снимает сам страдательный характер деятельности человека. В концепции буддизма активность человека направлена на преодоление, снятие внутренних предпосылок существования внешнего мира с тем, чтобы таким образом выключиться из такого, из сцепления причин и следствий, отдающих человека во власть страдания, делающих его страдательным существом. Противоположная ей марксистская концепция рассматривает человека как изменяющего мир своей деятельностью и одновременно создающего в ходе этой деятельности соответствующие внутренние предпосылки, внутренние установки человека, его внутреннее отношение к миру.

Таким образом, онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека; отсюда – ее человеческий *смысл и значение* для понимания жизни.

Если при рассмотрении состава сущего происходит сведение сущего к «объективной реальности», в бытии остаются только вещи и только объекты; категория бытия как субстанции сводится к материальности, бытие – к материи. При таком сведении происходит выключение из бытия «субъектов» – людей и всех тех функциональных свойств вещей, которые свойственны «человеческим предметам», включенными в человеческие отношения как орудия и продукты практики. Бытие выступает при этом только как физическая природа, как движущаяся материя («мир» Декарта). В диалектическом мате-

риализме в бытие включается не только материя как «сумма» механических, физических, химических процессов, но и как сумма всех производных форм «движения материи». Однако общественное бытие людей отражается только в соответствующих специальных категориях исторического материализма. Встает вопрос о формах *применения общих онтологических* философских категорий к *историческому бытию* людей. Выпадение этих категорий и сведение общих категорий к специальной категории физической природы (материи как объективной реальности) – две стороны, два проявления одного и того же недостатка. Проблема общественной жизни (и коммунизма) должна быть рассмотрена как философская проблема, поскольку это вопрос о способе существования человека. Исторические формации (капитализм, коммунизм) выступают при этом как специфические способы существования человека (людей). Таким образом, в системе общефилософских категорий должно быть осуществлено соотношение с Марковой трактовкой капитализма и коммунизма как разных конкретно-исторических способов существования человека. Так появляются философские категории человеческого бытия, обобщающие специфические категории исторического материализма. Человек должен быть включен в состав бытия (и соответственно в категориальную систему философии) не только в качестве объективной данности, как объект познания наряду с другими, но и в своем *специфическом качестве общественного человека*.

Соответственно со становлением человека как высшей формы (уровня) бытия в новых качествах выступают и все нижележащие уровни или слои. Тем самым встает вопрос о человеческих *предметах* как особых модусах бытия. «Мир» предполагает в качестве своего ядра «мир» *соотносительный с человеком*, поэтому должна быть раскрыта *историчность* этого мира.

Признание же этой мысли означает, далее, вообще *новый подход к категориям*. Признание в составе сущего разных

уровней бытия равносильно признанию, что самые общие категории выступают специфически в различных формах на разных уровнях бытия. Таким образом, наряду с вопросом, который был поставлен в книге «Бытие и сознание», о законах более общих и более специальных и о формах проявления более общих законов элементарных (фундаментальных) уровней в высших, более специальных, надстраивающихся сферах, встает аналогичный вопрос о соотношении категорий разных уровней. Например, в принципе оправданным становится представление о качественно различных структурах времени в зависимости не только от качественных (и структурных) особенностей процессов в неорганической природе, но и в природе органической, в жизни, и, далее у человека, в частности в процессе истории. Разным уровням бытия (особенно человеческого бытия) соответствуют категории разных уровней: пространство выступает как пространство физико-химических процессов, пространство организмов (В.И. Вернадский) и «пространство» человеческой жизни. Точно так же время существует как время природы, физики, движения материи, жизни и как время человеческой истории (А. Бергсон, В. Гейзенберг). Точно так же, как продолжение общей концепции о разных уровнях бытия и их законах и собственных категориях, выступает проблема общего способа существования человека и специфических способов существования человека в разных общественно-исторических формациях (как частные исторические «онтологии»).

От рассмотрения сущего как бытия и краткой характеристики его состава мы переходим к основным определениям сущего, которые оно получает в основных связях и отношениях, а именно: бытие сущего как существующего; бытие и познание и, наконец, бытие в его становлении, развитии.

2. БЫТИЕ, СУЩЕСТВОВАНИЕ, СТАНОВЛЕНИЕ

Существование и сущность

Существование выступает как состояние и как акт, как процесс и как действование – самопричинение, как восстановление и сохранение себя в статусе существования. При этом обнаруживается единство, с одной стороны, существования как акта, процесса, действования, а с другой – причинения как восстановления, сохранения своего существования. Отсюда существовать – это действовать и подвергаться воздействиям, взаимодействовать, быть действительным, т. е. действенным, участвовать в бесконечном процессе взаимодействия как процессе самоопределения сущих, взаимного определения одного сущего другим. Это бесконечный процесс, совершающийся, как всякий процесс, в пространстве и времени как форме существования (существования и последовательного существования) *разных* сущих. Сущее, сущности осуществляются в способах своего существования.

Существование, таким образом, неразрывно связано с процессом детерминации не в смысле определения понятием, а в смысле объективного определения свойств одного сущего в его взаимодействии с другими. Таким образом, осуществляется введение детерминации (взаимо- и самоопределения) не только как определенного соотношения, но и как *процесса* в самое понятие существования.

При таком подходе необходимо выделяются *различные сферы взаимодействия и разные способы существования*. В этом смысле существовать – значит жить на том уровне, который отвечает данному уровню существующего, данному способу существования. Например, движение выступает как способ существования материи, движущаяся материя есть существующая.

Сущее выступает как всеобщность, нужно найти единичность в ней. Тогда существование выступит как «жизнь»

сущих – как процесс взаимодействия единичных сущих (существ). Здесь встает проблема единичного и всеобщего. Сущее, существующее может быть рассмотрено как конкретная единичность, включающая бесконечность определений (единство бесконечной множественности). Самое их определение совершается в действительности как реальный процесс, в отличие от определения, в понятии. Причем бесконечность реальных определений заключается в процессе взаимодействия различных сущих. Структура этого взаимодействия и структура сущего заключаются в *определении другим и в самоопределении*.

Специфика человеческого существования заключается в мере самоопределения и определения другим (в специфическом характере самоопределения в связи с наличием у человека сознания). Это последнее положение противоположно идее М. Хайдеггера о существовании вне себя, выходе за свои пределы («в мир») как специфическом способе существования человека, который он противопоставляет способу существования всего остального сущего. На самом деле вводимая М. Хайдеггером характеристика специфики человеческого существования не выражает этой специфики. Существовать – значит переходить в другое, включать в себя другое (противоречивость сущего, не только хайдеггеровское), быть не только вне себя, но и перед собой. Данность сущего в другом (представленность, отраженность) и другого в этом – это характеристика существования не только человека, это общая характеристика всего сущего.

Таким образом, существовать (быть в смысле *existentialia*) – это страдать и действовать, воздействовать и подвергаться воздействиям, участвовать в бесконечном процессе взаимодействия как процессе самоопределения сущего, взаимного определения одного сущего другим. Существовать – значит быть детерминированным, но не только в понятии, а в действительности. Существование – пребывание, «деление», уча-

стие, но не в идее, а в процессе жизни Вселенной, существовать – действовать и «страдать».

В мысли, в гносеологии выступает как соотношение то, что в действительности существует как процесс (*Sein – das Seiende*). Бытие, сущее – всегда субъект, никогда не предикат. Но это каждое сущее имеет ту или иную сущность (*Wasbestimmtheit*), собственно, не сущность, а качества. Сущее – всеобщность, единичность – в ней. Сосуществование многих сущих – пространство. Сущее, существующее – конкретная единичность, включающая бесконечность определений (единство бесконечной множественности). Самое их определение в действительности есть реальный процесс (в отличие от определения в понятии, которое фиксирует пребывающее). А соотношение абстрактного и конкретного есть логический эквивалент соотношения мышления и бытия. Абстрактное мышление есть мысленное извлечение из бесконечности конкретного (действительного) взаимодействия, отсюда – отход, абстракция мышления от бытия. Существование выступает, таким образом, как бесконечный процесс, совершающийся, как всякий процесс, в пространстве и времени как форме существования (существования и последовательного существования) разных сущих. Существование, таким образом, неразрывно связано с детерминацией как процессом – не определением понятия, а определением свойств одного сущего в его взаимодействии с другими. Таким образом, детерминация вводится как процесс в самое существование (как процесс или состояние в процессе). Поэтому здесь нужно не внешнее противопоставление человеческого способа существования всем остальным способам существования, а конкретное исследование всей иерархии этих отношений. При этом должна быть учтена и взаимная, обратная сторона каждого из этих отношений, например, в отношении организма и среды учесть «вхождение» среды в определение организма.

Однако определение существования как страдания и действия является в известном смысле экспликацией глагола

«быть», «существовать». Но остается вопрос, что является существованием, каковы отличительные черты субъекта существования, каким условиям *нечто должно удовлетворять*, чтобы *быть существующим*. Существовать – это значит длиться и преходить, изменяться и пребывать. Так встает вопрос о *субъекте изменений определенного рода*. Например, как уже говорилось, движение как способ существования материи: существуют различные формы движения как способы существования различных материальных образований (атомы, молекулы и т.д.). Качественным различиям «движений», изменений отвечают качественные различия субъектов этих движений.

«Жизнь» – это уходящая в глубь, в бесконечность способность находиться в процессе изменения, становления, дления – пребывания в изменении.

У Платона истинное сущее, бытие равняется идее (как сущности). Основной критерий – это пребывание, которое противопоставляется становлению и выносится за его пределы в особый мир. Мир же становления, изменения, т. е. существования, для него – небытие. В противоположность этому само *пребывание* должно быть рассмотрено *внутри изменения*, они составляют единство. Значит, и существование, внутри которого находится и пребывающее, есть также бытие. Таким образом, в противоположность Платону, необходимо проследить пребывание как процесс *сохранения тождества внутри изменения*. При этом выделяется не столько неизменность, сохранность, как бы противоположная изменению, а восстановление, воспроизведение общего внутри изменяющегося, – только так может быть раскрыта реальная диалектика этого процесса.

Итак, существование – это участие в процессе «жизни». Жить – значит изменяться и пребывать, действовать и страдать, сохраняться и изменяться. Существующее – это живущее и движущееся, становящееся и преходящее, изменение и пребывание в процессе изменения. И в этом едином диалекти-

ческом процессе выделяются две стороны его: *существование* как процесс *изменения, становления, действия*, взаимодействия и *существование* как *способ бытия* вещей, явлений, процессов и их *пребывания*. Встает вопрос о динамике этого единого процесса, о его закономерностях. Здесь на существование распространяется общее положение о природе всякого реального процесса. Речь идет об основной зависимости, соотношении, которое складывается в ходе самого процесса, – зависимости его результатов от хода самого процесса.

Процесс определения есть процесс реальных изменений сущего в бесконечном взаимодействии различных сущих друг с другом. Сущность выступает как *внутренняя основа изменений*, как основа определений единичного существующего, из которой при соотнесении с изменением условий могут быть выведены все изменения вещи, явления. Непосредственная чувственность бытия – это факт, данность существования с едва лишь наметившейся качественной определенностью, с еще не раскрытой сущностью. Сущность вещи, явления, закономерно обуславливающая ее изменение, – это то определение явления, вещи, тела, из отношения которого к изменяющимся условиям выводимы или в котором обоснованы все ее закономерные изменения.

Здесь становится необходимым определение *сущности* через понятие *субстанции*: субстанция понимается как устойчивое в явлениях. В таком случае субстанция определяется как сущность, проявляющаяся в явлениях, выступающая в них в форме, осложненной несущественными, привходящими обстоятельствами, иногда маскирующими сущность, существенное в явлении.

По этой линии идет и критика всего кантовского хода мысли: согласно Канту, все нам доступные определения не затрагивают сущего, вещи в себе. В этом смысле сущность, субстанция, вещь в себе – за явлениями. На самом деле сущность не только за «поверхностью» явлений, но сущность в явлениях, существенное в них, а не за ними (или под ними).

Иными словами, так же как и существование, сущность должна быть определена в аспекте *детерминации*. При таком понимании сущность выступает как то устойчивое в явлениях, исходя из чего определяются все изменения вещей, явлений при различных на них воздействиях. Сущность – это специфическое преобразование внешних воздействий, их преломление определенным образом. Сущность – это определение субстанции в аспекте детерминации: соотношение структурных и причинных связей, причинные связи, действующие через структурные связи, внутренние связи, определяющие структуру явления. Этим снимается, прежде всего, неправомерное механистическое противопоставление соотношения существования и сущности. На самом деле имеет место *единство сущности и существования* потому, что сущность – это всегда сущность чего-то существующего действительно или в потенции.

Характеристика существования в мире, в котором есть человек, заключается в том, чтобы «являться» человеку, быть данным в ощущении. Бытие (существование) сущего заключается в том, чтобы являться человеку, выступать в чувственной данности. Так определяется значение существующего (по отношению к человеку) как непосредственно данное в чувственном восприятии. Отсюда восприятие, неразрывно связанное с действием, есть *встреча* и взаимодействие двух реальностей, форма познания, служащая непосредственным свидетельством существования. В восприятии и действии происходит непосредственное соприкосновение с «поверхностью» сущего (существующего). Поверхность идет по *линии взаимодействия субъекта и объекта*, за ней – бесконечный процесс взаимодействий в сфере сущего, объекта. На поверхности выступает лишь суммарный итог различного рода взаимодействия, который непосредственно дан восприятию и от которого отправляется мышление человека. Переход от восприятия к мышлению есть переход от существующего к бытию сущности.

Мышление – тоже компонент жизни, но здесь процесс взаимодействия с реальностью гораздо более опосредованный и осложненный множеством отходов от непосредственного контакта с реальностью, от взаимодействия с ней – уход в идеальное. Здесь обнаруживается прерогатива чувственного познания как *непосредственного* процесса *реального* взаимодействия двух материальных реальностей. *Воспринять* – значит, по существу, *онтологизироваться*, включиться в процесс взаимодействия с существующей реальностью, стать причастным ей.

Каков же ход мысли, приводящий к отрицанию существования сущности, превращению ее в кажимость? Первоначально в греческой философии, по-видимому, *όυσία* (сущность) означает и бытие, и сущность, т. е. *όυσία* – это существующее, имеющее известную определенность. Затем *качественная определенность* (один компонент *όυσία*) превращается в сущность; качественная определенность сущности (сущего) сама превращается в сущность идеи (*ιδέα*). Затем, с другой стороны, сущность, отделенная от сущего (существования), превращается в исходное и возникает вопрос: присуще ли ей бытие? Этот последний вопрос означает – бытие ли это или только кажимость? Как уже говорилось, в истории философии абсолютизация Платоном понятия привела к тому, что в качестве сущности выступила качественная определенность (*τί εστί*)¹ понятия. Согласно Платону, сущность (существенное) – это идея. Идея, общее признается сущностью в смысле существующего, в смысле субстанции (см. общее как пребывающее у Платона, и отсюда связь идеи с субстанцией).

У Аристотеля субстанция отделяется от сущности (поскольку, как уже говорилось, субстанция для Аристотеля – это не общее понятие, а индивид, причем как существующий, а не его сущность). Аристотель понимает сущность *τί εστί* как качественную определенность (*quidditas*). Иными словами,

¹ *τί εστί* – сущность, чайность = лат. *quidditas*.

у Аристотеля выступает связь сущности с определением. Она же как природа (φύσις). *Essentia*¹ – латинский перевод ὄντος. Перевод был одновременно отделением одного аспекта ὄντος от другого.

Как уже говорилось, разрыв в соотношении сущности и существования пытается преодолеть экзистенциализм в объяснении бытия человека. Эта линия на преодоление разрыва сущности и существования – позитивное в экзистенциализме. Объединение сущности и существования совершается на основе существования. Однако это справедливо не только для бытия человека, говоря иными словами, соотношение сущности и существования таково, что сущность всегда «предикат» существования.

Соотношение сущности и существования может быть рассмотрено в другом аспекте – в аспекте процесса *становления*, развития. При этом сущность выступает как итог прошлого развития. Сущность, как она сложилась в итоге предшествующего развития, выступает как *возможность* дальнейшего развития. Здесь сущность выступает как опосредствующее звено между существующим на разных этапах процесса становления².

Итак, мы выделили различные аспекты проблемы сущности и существования: это, прежде всего, сущность как основание всех изменений вещи, явления в процессе ее *взаимодействия* с другими (на основе принципа детерминизма); затем сущность как устойчивое в вещах в процессе их *изменения* (субстанция), сущность во времени и, наконец, сущность в аспекте возможности и действительности – сущность чего-то действительного как возможность другого, сущность одного сущего как возможность другого. При этом бытие, сущее, су-

¹ *Essentia* – сущность (ὄντος).

² Сущность не только присутствует в становлении как процессе, но связывает, воссоздаваясь, его этапы (комм. К. Аб.-Сл.).

ществующее всегда является субъектом, но никогда не предикатом.

Диалектико-материалистический принцип детерминизма и понятие субстанции

Известное ленинское положение гласит: «С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции»¹.

Чтобы глубже осмыслить бытие как пребывающее и становящееся, иными словами, проследить диалектику сохранения и тождества в процессе изменения и развития, нужно проанализировать понятие субстанции.

В истории философии материя – это первоначально не противоположность сознанию, духовному, – это субстанция. Субстанция при этом означает вещество, из которого сделаны вещи и явления, материальная субстанция (сначала она имеет качественную определенность – вода (Фалес) и т.д.). В современном диалектико-материалистическом определении субстанции и сущности происходит переход к процессу, к изменению и превращению. Здесь субстанция означает, собственно, сущность. Субстанция выступает как пребывающая существенность и ее проявление. Выше речь шла о соотношении сущности и существования применительно к проблеме бытия как сущего, теперь мы переходим к аспекту бытие – становление, т. е. мы рассматриваем существование и – сущность – применительно к «отдельности», иными словами, переходим от недифференцированного, слитного целого к *дискретностям* и *организованному* целому. Этим, в свою очередь, как мы увидим, определяется и «место» детерминации, включающее взаимодействие в «гнезде» онтологических категорий,

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 142–143.

которое мы рассматриваем. Оно соотносительно с понятием сущности как выражением специфики определенного класса явлений. Понятие сущности, соотнесенное с понятием субстанции, взятой в аспекте изменения, детерминации, означает не только определенную *устойчивость в процессе развития и изменения*, но и *общность изменений в процессе взаимодействия*.

Существуют два направления, два основных пути в истории философии. *Первый* путь Демокрита: поиски и определение собственной сущности телесного, чувственного мира вещей, явлений. На этом пути обнаруживается недостаточность механистического материализма для решения задачи, которая была поставлена верно. Отсюда уже последующий путь диалектического материализма (К. Маркс). *Второй* путь – Платона, который противопоставил чувственно данные вещи и явления сущности в виде идей, а далее противопоставил идеи вещам по их модальности, безотносительно к содержанию.

На этом пути происходит переход от субстанции к субъекту и появление субъекта в качестве субстанции у Гегеля.

Диалектический материализм определяет субстанцию как сущее, причина существования которого в нем самом, существующее как причина самого себя (*causa sui*), в отличие от такого возможного сущего, причины которого лежат не в нем самом, а вне его (Спиноза). Это есть детерминация процесса развития (или в процессе развития), поскольку субстанция при этом выступает как сохраняющееся в процессе изменений и превращений. Субстанция выступает как внутренняя основа закономерного изменения вещей (например, стоимость у К. Маркса как основа внешних меновых отношений).

Категория субстанции в таком ее определении, в свою очередь, переходит в проблему вещи и отношения, вещи и процесса, которая также находит свое решение с позиций принципа детерминизма путем выявления диалектики внешних и внутренних отношений.

Вопрос о субстанции связан с вопросом *о методе философского исследования*. Основная задача, возникающая здесь, состоит в том, что надо преодолеть тот тип рассуждений, который сводится к «безразличному» (по отношению к содержательному раскрытию тех или иных объектов – вещей, процессов и т.д.) отнесению их к той или иной сфере без фундирования их в существе, без определения содержания того, что относится к той или иной области. Таким был, как уже говорилось, кантовский метод модальных характеристик, метод внешнего «рефлексивного» мышления. Против такой концепции только внешних отношений (Рассел) направлен и весь атрибутивно-субстанциональный строй мысли «Капитала» К. Маркса. Необходим переход от категории отношения к категории сущности и субстанции и от внешних отношений к внутренним, субстанциональным отношениям. Внутренние отношения являются основой, сущностью и субстанцией внешних отношений. Здесь осуществляется возврат к категории предметности в виде «рефлексированной предметности», иными словами, категории вещи и отношения связываются в один узел. «Сначала это (атрибутивно-субстанциальное. – С.Р.) направление выразилось в том, чтобы исследовать не отношение между вещами, а вещи, находящиеся в отношении, свойства этих вещей. Впоследствии же после раскрытия сущности (субстанции) вещей, когда в центре исследования снова становится само отношение между вещами, между членами отношения, оказывается, что и здесь действует принцип атрибутивности с его формулой: S есть P^1 , так как один из членов отношения выступает в роли субъекта, определяемого, а другой – в роли атрибута (предиката), определяющего эквивалента»².

¹ S – субъект, P – предикт (комм. *K. Аб.-Сл.*).

² Маньковский Л.А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопросы философии. 1956. № 5. С. 59.

Этим определяется и наше движение исследования от «бытия» вообще (в целом) к отдельному существу, вещам и т.д., к дискретности сущего: сначала рассматривается недифференцированное целое, затем организованное целое («мир»). Это связано с необходимостью выявления причинных и многообразия других внутренних – «структурных» – и прочих связей.

Известно, что различаются законы причинные и законы структурные; таким образом, причинные связи не единственные, обобщенные в законе. Структурные связи дают возможность членения совершающегося, выделения отдельных цепей событий. Структурные связи и образуют внутренние условия, через которые преломляются действия внешних причин. Например, у И. П. Павлова эффект действия раздражителя (вплоть до превращения его в тормоз) зависит от того, в какую систему связей, сложившуюся у данного индивида в результате его прошлого опыта, его истории, он попадает. Это и есть «структурные» связи (их роль) в специфическом для данного случая выражении. Отсюда – общеметодологическое требование учета конкретных изменений, связанных с каждой новой ситуацией, с включением в новую систему связей, отношений, взаимодействий, направленное против абстрактного тождества и против фактической неконкретности подхода, учитывающего только различия и упускающего *сохраняющееся общее*.

В этом и заключается конкретность диалектического подхода, учитывающего общее и различное. Объект, вещь – это «вихрь» внутренних процессов, уравновешенных на «поверхности» вещи процессами окружающей среды. Линия уравновешивания образует как бы «контур» вещи.

При раскрытии динамического, нестатического характера причинной цепи сама причина выступает как акт или процесс. В этом случае субстанция как причина сама должна быть актом, *энергией*. Самое существование выступает как акт, процесс, действие; существование выступает как причин-

ность по отношению к самому себе. Действие причины при этом выступает как ее *действование*. Это действование совершается не только вовне (в следствии), но и внутри причины, как «инерция» в широком смысле этого слова, как поддержание своего существования (причина как причина самой себя), «рефлексия» причины в самой себе. Действование причины в самой себе – это внутреннее движение причины, направленное на сохранение причины как качественной определенности, устойчивости¹. Порождение следствия, отделенного от причины (его причинение), есть выход внутреннего движения причины за ее пределы. Например, возбуждение материального движения, направленного вовне, есть продолжение его за пределами материального объекта или явления, выступившего в качестве причины этого движения. *Всякий объект исполнен внутреннего движения, которое является основой его качественно определенного устойчивого состояния.* В этом внутреннем движении объект как бы вновь и вновь *воспроизводит самого себя* (изменяясь при этом *так-то*).

Таким образом, причинность неразрывно связана с самим существованием и его сохранением, самое существование есть не только состояние, но и акт, процесс.

Например, понятие «самодействие» в физике означает действие объектов на самих себя, благодаря которому они и выступают как качественно определенные тела (с помощью «самодействия» объясняется, например, наличие у электронов собственной массы). «Самодействие» реализуется посредством «виртуальных фотонов». Они являются тем, посредством чего материальный объект соотносится сам с собой, действует сам на себя, является причиной самого себя. «Они («виртуальные фотоны». – С.Р.) даны только с ним (со своим источником. – С.Р.) в органическом, неразделимом единстве, толь-

¹ Атомное ядро существует благодаря неустанному внутреннему движению, беспрестанно совершающемуся процессу превращения составляющих его протонов и нейтронов друг в друга.

ко внутри системы его связей, и сами осуществляют эти внутренние связи, постоянно возобновляя их, благодаря чему электрон и существует со своими определенными свойствами»¹.

Внутренний процесс, движение причины в самой себе и процесс причинения отделяющегося, обособляющегося от нее следствия есть как бы членение *одного процесса на его внутреннюю и внешнюю по отношению к причине часть*. При этом должна быть учтена как совокупность внешних условий действования причины, так и мера изоляции, реальной обособленности системы, в которой происходит причинение.

Законы сохранения выступают как основа цепей причинения, как субстанциальность и устойчивость в процессе причинных изменений. Само причинение выступает как передача действия по цепи причинения. Значит, сохранение субстанциальности внутри причины есть ее основа (таковы законы сохранения и причинности в физике).

Таким образом, причина выступает как процесс, а не только как вещь. Причина действует сначала в процессе *внутри* вещи (*поддерживая, развивая его, как некая инерция процесса*), затем происходит порождение следствия как выход процесса, движения, выступающего сначала внутри причины, вовне ее в отделяющееся, обособляющееся от нее следствие. В какой-то мере это есть, по существу, внутренний закономерный ход единого процесса. Некоторый отрезок этого процесса выступает вещно как причина, и затем следующий оформляется вещно в виде относительно законченных этапов, звеньев единого процесса, отделяется от причины как ее следствие. *Причинность* выступает, таким образом, как *во времени протекающий процесс со своей внутренней закономерностью*. Выделение причины и следствия необходимо связано с

¹ Проблема причинности в современной физике: коллективная монография. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 12 (глава I написана И. В. Кузнецовым).

вещным предметным характером окружающего. Например, понятие твердого тела (в механике, физике) и понятие числа, понятие тождества (тождественного себе предмета) и понятие субстанции (см. об этом в разделе о познании).

Здесь обнаруживается связь интеллекта (разума, рассудка, вообще мышления) и материи как дискретной веществности, связь определенности и ее определений, дискретности бытия и дискурсивности мышления, *взаимная имплицированность бытия и мышления*. Членение и связывание – процессы анализа и синтеза – суть те мыслительные процессы, посредством которых открывается детерминация сущего. Эта концепция противоположна механистической концепции логического атомизма. Проблема всякого эксплицитного формулирования имеет в своей основе имплицитные предпосылки, выявление детерминации, идущей вглубь; каждая детерминация, выступающая в мышлении, еще движется по поверхности, за которой находится ее глубинный слой («послойный» принцип уровней детерминации). Отсюда возникает и та проблема соотношения детерминации и кажимости, о которой выше шла речь. Кажущееся – это данное (видимость восприятия или мышления), не соотнесенное с теми условиями или соотнесенное не с теми условиями, которые его на самом деле детерминируют. Переход от кажущегося к тому, что на самом деле есть, – это выявление тех *условий*, которые на *самом деле* детерминируют явление, и соотнесение его с ними.

Здесь и встает кардинальнейшая проблема причины и условий ее действия, различия внешних и внутренних условий. Здесь возникает необходимость раскрыть внутреннюю природу, внутренние связи и зависимости, в их отличии от внешних. Общий принцип решения проблемы внешнего и внутреннего, сформулированный мною еще в «Бытии и сознании», заключается в соотношении самоопределения и зависимости от другого: внешние условия не прямо и непосредственно определяют конечный результат, а преломляясь через действие внутренних условий, собственную природу данного

тела или явления. С этим, собственно, и связано понятие сущности или субстанции, развитое в «Бытии и сознании». При этом, строго говоря, внутренние условия выступают как причины (проблема саморазвития, самодвижения, движущие силы развития, источники развития находятся в самом процессе развития как его внутренние причины), а внешние причины выступают как условия, как обстоятельства. Действие причины зависит от природы объекта, на который оказывается воздействие, от его состояния. Поэтому следует различать действие причины, порождающее эффект опосредованно через внутренние условия (состояние объекта), и действие причины, выражющееся в форме внутренних условий (свойств и состояний) субъекта. Отсюда, например, зависимость действия причины от истории объекта, на который она действует. Отсюда также может быть понято положение, что общее следствие *совместно* действующих причин *не равно сумме* действия каждой из них («нелинейность» причинных связей = неаддитивности, несуммативности их). Общий тотальный эффект не равен сумме эффектов порознь действующих причин.

Отсюда, из этого различия, следуют также некоторые закономерности *обратных* причинно-следственных отношений. Если рассмотреть действие следствия на причину, то можно различить по крайней мере два случая:

- 1) действие следствия на причину заключается в том, что изменяется сама причина;
- 2) обратные связи изменяют чаще не саму причину, а лишь *условия* ее действия.

Собственно, причина и следствие принадлежат к одной и той же системе, общее состояние которой изменяется следствием и тем самым обусловливает *новое действие* исходной причины. В системе с обратной связью характер действия следствия на причину (на условие) изменяется *с изменением следствия*, которое, в свою очередь, изменяется *с изменением причины или условий* ее действия, этими следствиями вызываемых. Механизм обратной связи может также обеспечить

постоянное *восстановление постоянного состояния* в результате действия следствия на причину (условия), например, сохранение в организме постоянной температуры, состава сахара и т.д.

Та же система обратных связей имеет место в деятельности органов чувств, в принципе их регуляции. То же самое в принципе представляют собой самонастраивающиеся системы, в которых действие следствия обеспечивает сохранение следствия адекватно его условиям.

Связь причины и следствия как таковая всегда предполагает вычленение из многообразных связей условия, причины, действия, следствия. Из всеобщей связи всех явлений как бы «вырываются» причина и следствие и связь между ними. Однако при этом, как уже говорилось, существуют *разные уровни* детерминации (более общие и более специфические закономерности в соотношении детерминации разных уровней). Основной принцип детерминации, как определение другим и самоопределение, выступает по-разному в процессе развития от уровня к уровню – на уровне физического тела, на уровне организма, наконец, на уровне человека как сознательного существа.

В нашей книге «Бытие и сознание» мы проанализировали место психического (сознания) в детерминации явлений и новый тип детерминации на уровне сознательного существования человека. Мы установили, что психические явления выступают и как обусловленные условиями жизни людей, и как обуславливающие их поведение, их деятельность.

С этих позиций открывается путь к решению проблемы свободы и необходимости в общественной жизни человека. Внешние условия выступают как условия общественной жизни (общественный строй, политическая организация и.т.д.), которые действуют через внутренние моральные установки человека, личности. Детерминация через мотивацию – это детерминация через значимость явлений для человека. Отсюда диалектика детерминации со стороны «влечения» и «долга»

(внешней нормы). Отсюда также возможный подход к проблеме «ценностей», их шкале и динамике в зависимости от уровня бытия, жизни личности. Вопрос о «пользе» («утилитаризм»), о «счастье» (удовольствие, наслаждение, радость) и т.д. решается не абстрактно, а в зависимости от того, о человеке какого уровня жизни идет речь. Эти вопросы будут рассмотрены ниже.

В связи с принципом детерминизма открывается путь и к определению категории действительности, о которой выше шла речь. *Действительность* – это прежде всего то, что *действует* на другое, что проявляется вовне, участвует во взаимодействии. Действительность есть непосредственно ставшее единство сущности и существования, внутреннего и внешнего. Действительность есть проявление самого себя, а не другого (поэтому единство внешнего и внутреннего). Действительное явление – это то, в котором реализована его сущность (в отличие от одного лишь явления, взятого обособленно от его сущности). Действительность – это не только данное имплицитно в другом (как возможное), но и эксплицитно (вовне), непосредственно действующее на что-то другое. В отличие от этого, возможное – это лишь имплицитно заключенная в одном действительном возможность другого.

При установлении причинных связей, зависимостей речь идет обычно об обобщенных зависимостях, о связях или зависимостях между членами (причинами и следствиями), охарактеризованными обобщенно в понятиях. Отсюда следует утверждение, что причинные зависимости относятся к сфере возможного, а не действительного.

Концепция, выводящая все обобщенное, неединичное, неконкретное за пределы действительного, основывается на неразличении реальной причинной связи – единичного и действительности, на неразличении происходящего случая и обобщения как выражения в понятии этого единичного случая.

Таков логический эмпиризм, подчеркивающий преимущественные права единичного, определяющий индивидуумов как единственными существующими. Он вырабатывает и соответствующий логический аппарат, нацеленный на то, чтобы утвердить в логике права действительности, ограничивающие сферу общих терминов как переменных в пользу единичных. Все положения с общими терминами (переменными) есть пропозициональные функции, говорить об истинности которых бессмысленно: истины имеют дело якобы лишь с определенными значениями, общие термины фигурируют в них только как предикаты определенных единичностей (индивидуов). Однако всякий факт, утверждающий, что это так есть в действительности, на самом деле предполагает ответ на вопрос, что есть на самом деле. Ответ на него предполагает какое-то теоретическое содержание, которое должно быть выявлено, раскрыто, предполагает раскрытие сущности данного явления, а потому переход в мышление через абстракцию и обобщение (генерализацию). Сущность же – это всегда сущность *чего-то существующего* *действительно* или в потенции. Даже в том случае, когда сущность одного явления (сущего) выступает как возможность другого (сущего), иными словами, когда связь, переход от одного явления к другому, от одного существующего к другому происходит через сущность первого, то и в этом случае сущность, представляющая собой возможность другого сущего, сама есть сущность чего-то действительного.

В этом плане могут быть сопоставлены действительность природы и факты науки (физики и т.д.), действительность общественной жизни и факты исторической науки, включающие определенную интерпретацию, выступающую в виде непосредственных данных. Причем результаты интерпретации в качестве фактов действительности сами выступают в форме непосредственности. Эта непосредственность, таким образом, есть относительная, непрерывно перемещающаяся, непрерывно вбирающая в себя все новые опосредствования.

Таким образом, действительность как непосредственная данность фактов – это богатое бесконечное внутреннее содержание, выявленное в какой-то мере опосредованным ходом познания действительности и выступающее в форме непосредственно данного.

Другое соотношение возможности и действительности связано, собственно, со становлением, которое должно быть раскрыто во времени.

Природа и материя

Абрис онтологии предполагает характеристику сущего в разных качествах (в разных системах отношений): как бытия, как сущности, как субстанции, как природы, как мира, как действительности и т.д. Многоплановость этой системы категорий связана с многоплановостью отношений внутри бытия. Эта многоплановость связана с появлением новых пластов в ходе развития, становления, изменения бытия. Появление новых пластов в ходе развития приводит к тому, что и все предыдущие выступают в новом качестве. Отсюда упоминавшееся положение о соотношении высших и низших, более общих и более специальных законов аналогично соотношению высших и низших категорий, соответствующих категориям разных уровней сущего. Таким образом, предметом анализа в этом разделе является категориальный анализ бытия, который отражает разные уровни развития, становления самого бытия.

От нерасчлененного понятия бытия, заключающего в себе утверждение его существования, мы переходим к его качественному определению, в связи с чем и намечается «гнездо» онтологических субстанциальных категорий.

Природа – фूбіг есть подлинно сущее. Способ существования природы выступает как то, что «имманентно», из себя существует, становится, входит в силу как сущее и развивает-

ся. Природа есть то, что естественно и закономерно вступает в бытие, что становится в силу собственной имманентной необходимости, не творимое, не фабрикуемое. Примером тому служит непрерывное зарождение новых звезд, новых галактик и т.д. Все природные процессы выступают как непрерывное становление. У досократиков природа, бытие понимается как имманентно, органически растущее, развивающееся, обладающее внутренней диалектикой (независимость от бога). (Искажение этого первоначального понятия природы происходит в христианстве, которое рассматривает природу как творящую и сотворящую [природа – бог].) Затем природа выступает как движущаяся материя, бытие выступает как объект физики, бытие сводится к его физическим определениям. Однако бытие существует не только как объект физики, но и как природа в ее философском, историческом и эстетическом понимании. Сведение бытия к природе в физическом ее понимании, которое происходит в картезианстве, приводит в конечном итоге к тому, что общественная жизнь и история человека выпадают из бытия. Между тем общественная жизнь выступает как способ существования человека, который в то же самое время выступает и как природное существо.

Для преодоления этого разрыва между природой, сведенной только к природе как «субъекту» физических процессов, и общественно историческим способом существования человека и должно быть введено уже упоминавшееся понятие способа существования, и должен быть определен каждый раз, на каждом новом уровне субъект этого способа существования.

Так, разделение природы на неорганическую и органическую, неживую и живую имеет в своей основе различный способ существования. *Жизнь выступает как особый способ существования.* Движение выступает как основной способ существования материи. Уже в пределах природы, как говорилось, рассмотрение всякого изменения как движения материи

заключает в себе, в общем, правомерное еще расширение понятия движения на качественные, например химические, изменения. Но, идя дальше, к изменениям организмов, к жизни человека, человеческого общества, целесообразно отделить от движения само понятие способа существования и выделить различные способы существования, различающиеся в зависимости от особенностей их субъекта.

При таком обобщении способа существования возникают два вопроса: что есть природа в аспекте сущности (протяженность, движение и т.д., ее *Wasbestimmtheit, quidditas*) и что есть природа в аспекте бытия – это вопрос о способе существования природы. Если отождествлять сущность человека с его существованием, отождествлять сущность со способом существования, то тот же ход возможен в отношении природы. К тому же положение о бытии как бытии вне себя, выходе за свои пределы и нахождении «в другом» или «при другом» в той или иной мере присуще всему. Есть целая иерархия таких «выходов» за свои пределы в смысле и количества и качества, но по одному признаку выхода за свои пределы, нахождения вне себя (перед собой) нельзя отделить *Da-Sein* от всякого иного *Sein*.

Пространство и время есть «формы существования» сущего. Это значит, что они должны выражать структуры, формы, способы связи существующего и, значит, быть зависимыми от этого последнего. (В этом, в частности, заключается материалистическая тенденция теории относительности.) Но отсюда напрашивается, по крайней мере как правдоподобный, если не как необходимый, вывод, что время истории и человеческой жизни не просто и непосредственно совпадают со временем движения материи. Встает, таким образом, задача дифференциации категорий пространства и времени применительно к разным сферам сущего, разным способам существования.

Выделяются категории времени и пространства на разных уровнях бытия:

1) пространство:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{физико-химических процессов,} \\ \text{организмов,} \\ \text{человеческой жизни} \end{array} \right.$
2) время:	$\left\{ \begin{array}{l} \text{природы, материи,} \\ \text{истории} \end{array} \right.$

То же самое относится и к детерминации, которая имеет свою качественную специфику применительно к разным уровням бытия. Проблема соотношения внешнего и внутреннего, самоопределения и определения другим есть всеобщий методологический принцип науки. Проблема «конструирования» самостоятельной научной области, дисциплины связана с разными сферами детерминации (марксизм как социальное учение, геобиохимия В.И. Вернадского и т.д.).

Таким образом, вопрос о становлении бытия – это в основном вопрос о становлении новых уровней бытия, новых способов существования, каждый из которых характеризуется по-разному в пространстве, во времени и т.д. Одним из таких уровней и является *природа*.

Для того чтобы в полной мере выявить характеристику данного способа существования, нужно соотнести его с другими.

Бытие выступает как «*мир*», если рассматривается «общающаяся» друг с другом *совокупность*, система людей и вещей, совокупность вещей и явлений, соотнесенных с *людьми*. Говоря иными словами, мир – это совокупность вещей и людей, в которую включается то, что относится к человеку и к чему он относится в силу своей сущности, что может быть для него значимо, на что он направлен. (Под направленностью, интенцией имеется в виду направленность не только сознания, но и всего бытия человека.)

Определение природы и других способов существования – особенно мира – может быть понято только *через человека*. Соотношение природы и другого статуса бытия – «фабрикуемого» предметного мира, создаваемого человеком из материала природы, – может быть понято только через способ существования человека.

Непосредственное единство человека с природой – точка зрения наивности, невинности. Раздвоение, противопоставление человека и природы, связанное с происхождением сознания, предполагает новое, опосредствованное, сознательное единение с ней¹. Труд человека является результатом раздвоения и его преодолением². Поскольку для марксизма основным способом существования человека является его существование как сознательного и деятельного существа, как *субъекта сознания и деятельности*, отсюда из соотношения с человеческим способом существования и могут быть поняты термины «мир», «природа» как определенные «онтологические» понятия.

Всякое понятие может быть раскрыто лишь в его взаимосвязях с другими. «Каждое понятие находится в известном **отношении**, в известной связи со *всеми* остальными»³. Это относится и к понятию материи, так же как и понятию бытия, сущности, субстанции и т.д. Взять понятие материи само по себе, вне этих отношений к другим понятиям – значит превратить его в метафизический абсолют, лишить его научности.

¹ Ср.: Гегель. Сочинения. М.; Л.: Госиздат, 1929. Т. 1. С. 60–62.

² «Животное находит непосредственно в готовом виде то, что ему нужно для удовлетворения потребностей; человек же, напротив, относится к средствам удовлетворения своих потребностей как к чему-то порожденному и сформированному им. И в этих внешних предметах, таким образом, человек также находится в отношении с самим собой» (Гегель. Сочинения. Т. 1. С. 61).

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 179.

Понятие материи связано с природой, относится к ее сфере.

Первоначально понятие материи – таким, каким оно было до Декарта, до развития естественных наук, науки нового времени¹, – понятие материи как чувственно выступающей веществности, по существу, совпадало с сущим, с чувственно данными сущими, в качестве каковых и выступало первоначально сущее. Эти сущие у досократиков были вещными, материальными, хотя материальное здесь еще не выступало как таковое в своей противоположности идеальному. Наивный материализм был утверждением материального бытия вещей (материальное вещество, вещность, вещественность) без выявления, определения материальности как таковой в ее отношении к идеальности (материального в отношении к идеальному). До открытия Сократом понятия как такового, т. е. идеального, не чем другим, как наивно взятым, неположенным материальное как таковое и быть не могло. Самое понятие материи при этом означало вещность; материя – это у древних вещество, из которого сделаны вещи. Философия сначала (у досократиков) – это наивный материализм.

С открытием понятия, идеи как идеального возникает оформленная противоположность материального и идеального и вместе с тем материализма и идеализма. В системе понятий, которыми характеризуется сущее, это находит себе выражение в понятии сущность *όυσία* (*essentia* – латинский перевод греческого *όυσία*) и утверждении идеи в качестве *όυσία*. Это, по существу, было расщеплением понятия, означавшего первоначально, по-видимому, нечто сущее, имеющее определенность (*quidditas*), объединяющее существование и сущность (1-е – как субъект, 2-е – как предикат), его расщеплением на сущность (идея как *όυσία*) в качестве субъекта и существование как ее предиката. С этого ведет свое начало идеа-

¹ См. о понятии материи у Бэкона: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 142–143.

лизм и вместе с тем эволюция онтологических понятий, приводящая в тупик, в который уперлась затем метафизика. С этого начинается и оформляется противоположность материализма и идеализма.

Здесь удается проследить, как материализм посредством формулы бытие = материя через рационализм перекидывается на сторону идеализма: происходит выделение феноменальной сферы, остающейся вне субстанциальной сферы материального. Идеализация материи у Декарта (как, впрочем, и у Демокрита) превращает материю из реального в идеальное. Материя превращается в абстракцию, в гипостазированный общий принцип. По мере того, как материя по своей содержательной характеристике превращается в абстракцию, она переходит из сферы существования, бытия в сферу идей.

Развитие науки нового времени о природе неразрывно связано с понятием материи в наивной форме. Итак, вначале материя – телесность, вещество, протяженность (Декарт). Затем возникают понятия силы (Лейбница), движения, сопротивления, непроницаемости, которые означают все еще понятийную разработку вещества (материя как вещество). То же самое относится к понятиям: материя, движение, инертность материального движения как результат толчка извне и т.д.

В результате перенесения источника движений в самую материю, выраженного в системе физических понятий, материя выступает как движущаяся материя, имеющая в себе (а не вне себя!) источник движения, который состоит во взаимодействии движущихся, друг на друга воздействующих тел. Здесь и происходит слияние нового понятия материи в науке и понятия субстанции [субстанция = материи (Гоббс)]. Понятие субстанции как самопричины (*causa sui*), возникающее в философии, распространяется на новое понятие материи. Материя выступает в новом качестве, достоинстве субстанции, поскольку она имеет качественную определенность. Таким образом, субстанция выступает как философская категория для обозначения определившегося в физике содержания материи.

Первичное понятие природы как того, что «естественно», имманентно из себя становится, развивается, – отождествляется с понятием материи. Природа выступает как движущаяся материя. Природа, означавшая первично вообще бытие, из себя утверждающееся и развивающееся, сводится этим отождествлением с материей к объекту физики; бытием в полном смысле оказывается только природа, охарактеризованная уже, как говорилось выше, не способом своего существования (+ «самочинностью» бытия), а определенными понятиями физики. Вышеприведенные виды бытия, сущего – бытие человека, история – *деонтологизируются*, выключаются из бытия (в силу равенства бытие = природа = материя), относятся к сфере субъективного и идеального.

Дальнейшее развитие понятия материи связано с понятием вещества; материя определяется массой и энергией. Это значит, что материя еще в большей мере фиксируется как физическое понятие (образование)¹. Механистический материализм еще в большей мере означает сведение всех форм бытия к физическому бытию неорганической материи, выведение за пределы бытия такого сущего, которое не есть только физическое (не определяется физическими предикатами)². Сущность

¹ Об этом свидетельствует попытка удержать равенство *материя – масса* (отождествление понятия материи с понятием массы есть реализация в понятиях физики первичного представления – материя = вещество). Тогда энергия выносится за пределы, оказывается вне материи (попытка энергетизма снять материализм).

² Ср., например: Гейзенберг В. Философские проблемы атомной физики (М., 1953). В. Гейзенберг считает, что современная физика свела весь мир к одной основной субстанции. «Если давать этой субстанции наименование, то ее можно назвать не иначе как “энергия”. Но эта субстанция – энергия – может существовать в различных формах... Из основных форм энергии три формы отличаются особенной устойчивостью: электроны, протоны и нейтроны. Материя в собственном смысле слова состоит из этих форм энергии, к чему всегда следует добавлять энергию движения... Многообразие явлений нашего мира создается... многообразием форм проявления энергии» (С. 98–99).

бытия сведена к физическому (или предикат сущего ограничивается тем, сущностью чего являются физические понятия). («Бытие» есть физическая реальность; все остальное в лучшем случае ее «явления» или даже субъективное, кажимость.)

Отсюда ясна суть механистического материализма как материализма «снизу» – идеализма «сверху».

Таким образом, открывается два принципиально различных пути. Первый путь – материализма: движение к раскрытию основных свойств сущего, способных объяснить мир явлений (Демокрит – Эпикур – К. Маркс). Значение и величие этого пути состоят в том, что это путь науки, путь познания мира. Это путь к тому, чтобы оставаться *внутри* сущего, в нем раскрыть *устойчивое*, постоянное и объяснить изменения, *движение*. Механистический материализм (путь от Бэкона к Гоббсу) неоднократно приводит к *расколу мира надвое*. Поскольку материя понимается как субъект механического движения, материальное тело – как совокупность его механических свойств, а материальный мир – как механическое взаимодействие тел, постольку происходит деление бытия на субстанцию и феноменальное. Субстанция охватывает сферу механических свойств, а феноменология утверждает феноменальность всех остальных свойств чувственного мира, например вторичных качеств и т.д. Феноменология выступает как необходимый коррелят механистического понятия материи. Материя хороша лишь до тех пор, пока она служит сохранению единства бытия. Здесь критическая точка материализма как концепции, превращающей понятие материи в конечное или исходное понятие.

Здесь открывается второй путь – к идеализму – как принципиальная линия *на раздвоение мира*, на обесценение чувственно данного, к превращению материи из материи, равной бытию, в материю, равную идее. Аристотелевская концепция выступает как надстройка над этим механистическим понятием материи. Чтобы ликвидировать этот прорыв, надо ликви-

дировать противопоставление изменчивого и находящегося вовне его (!) устойчивого (субстанция за вещами, идеи над ними и т.д.), надо рассмотреть материю как предикат, материальный мир, материальное бытие в статусе бытия, *существования*. Отсюда – необходимость утверждения существования материи: материя как существующее, не как идея. Но тут и заключена основная проблема: что есть реальность, существование?

Поэтому вначале надо определить существование и затем выявить содержание материи, соответствует ли оно требованиям существования, *каким условиям должна удовлетворять материя, чтобы существовать, чтобы быть реальностью*.

Отказываясь от сведения всего сущего к неорганической материи¹, диалектический материализм сохраняет качественность материи, преодолевая ее гомогенизацию и безостаточное сведение к количественным определениям. Однако здесь нередко имеет место сохранение все же приоритета количества: выделение качества из накопления количественных различий, – наследие декартовского механицизма и гегелевского идеализма в диалектическом материализме, поскольку количества переходит в качество. В положении сущее (бытие = материя) бытие сводится к материи, уточняется, ограничиваясь: бытие в своем начале, в исходной своей форме есть материя. Остальные формы бытия выступают как продукт развития исходной формы. Однако самое развитие понимается как ряд количественных изменений. В результате пытаются, сводя высшие формы к низшим, сводя все сущее к физической материи (сущее к материи, такой, как ее определяет физика),

¹ Сведение сущего к неорганической материи, к природе, определяемой лишь физическими категориями, делает неразрешимой проблему органической природы, жизни. Витализм выступает при этом как оборотная сторона и необходимое дополнение механистического материализма, как вывод из равенства сущее – материя в ее физическом качестве.

признать материю *субъектом*¹, а все сущее предикатом развития материи.

Отсюда и получается, что материальные тела, вещи противостоят сознанию. Устойчивое, постоянное в них (сначала как общий материал) представляется необходимым вынести за их пределы в качестве особого образования (субстанции). В материи как первовеществе наиболее непосредственно выступает «механизм», посредством которого материя образует «другое» – сознание – и превращает материальность в материю, *предикат в субъект*. Этот ход должен быть отвергнут не только в отношении идеального, но и в отношении материального. Надо «обратно» «втянуть» материю во взаимосвязь и взаимодействие материальных вещей, тел, элементов (атомов и т.д.), в материальный мир, снять материю как *субъект* и превратить ее в *предикат*.

Остается уяснить себе, что в процессе этого развития бытие выступает в таких качественно новых формах, которые можно обозначить как материю в особом расширительном смысле, иными словами, называть материей все те качественно новые своеобразные сферы сущего, которые сложились на основе материи.

Категория материи по-своему научно фиксируемому содержанию относится к сфере природы. Не случайно, формулируя основное положение исторического материализма, К. Маркс говорит уже не о материи, а об общественном бытии («общественное бытие определяет общественное сознание»). Применительно к общественному бытию можно говорить о материальных условиях жизни общества, но нельзя в вышеуказанном положении К. Маркса подставить на место понятия бытия понятие материи. Этого нельзя сделать, в частности, и потому, что бытие людей – это процесс их жизни, а в категории материи необходимо выражаться аспект субстанции.

¹ Понятия субъект – предикат С.Л. Рубинштейн употребляет в значении первичное – вторичное (комм. К. Аб.-Сл.).

Можно, конечно, распространить формулу о движении как способе существования материи на все, в том числе и на человека, на его общественную жизнь, но в таком случае будет лишь подчеркнуто единство всего сущего (что, бесспорно, очень важно) и выражена та несомненно существенная мысль, что всякое бытие есть «движение», процесс, становление, но ничего, однако, не будет сказано о специфическом способе существования человека.

Таким образом, понятие материи не вытесняет и не может вытеснить понятие бытия (как оно не вытесняет, а необходимо предполагает категорию субстанции). При этом каждое из этих понятий – бытия, субстанции, материи – выражает другой аспект основной философской проблемы – проблемы сущего, бытия и сущности сущего. Поэтому вся эта система понятий, а не только одно какое-нибудь из них (хотя бы понятие материи), должна быть сохранена не только, скажем, для общественного бытия, но и для сущего в целом, включая и природу. Справедливость этого положения выступает с полной очевидностью по мере того, как проблема материи раскрывается во всех ее аспектах в целом¹.

Выявление материальности бытия, т. е. определение материального бытия как такового требует, предполагает соотнесение материального с тем, что не есть материальное, – с идеальным. Мир в своей основе материален, идеальное не должно быть обособлено от материального и дуалистически противопоставлено ему, оно не должно быть выведено за пределы материального мира, того мира, который в своем начале, в своей отправной точке (стадии) своего развития материален; «при всем при том» – есть не только материальное, но и иде-

¹ С материей и бытием дело в какой-то мере (хотя и не совсем) обстоит аналогично тому, как с бытием и сущностью этого бытия: не материя есть субъект (если только под материей не разуметь материальное бытие, а под этим последним самое материальное сущее), а бытие ее предикат, а скорее, наоборот, бытие, сущее есть субъект, а материальность его предикат.

альное. В силу этого опять-таки равенство – бытие = материя не может быть принято, оно не имеет места.

Существует не только материя, но и сознание: сознание не меньшая реальность, чем материя. Например, общественное бытие определяет общественное сознание – это исходная зависимость, но существует и обратная зависимость общественного бытия от общественного сознания. В частности, общественное бытие невозможно без общественного сознания. Сознание – не внешний признак.

С наличием, с возникновением сознания в ходе развития материального мира связано и появление гносеологического отношения сознания (осознающего мир человека, субъекта познания) и объективной реальности. Объект, объективная реальность – это категория, характеризующая сущее: то, что оно есть, – а поскольку оно познается, – это его гносеологическая характеристика. Эта гносеологическая характеристика сущего, всего, что есть, распространяется и на материю. Однако на самом деле объективной реальностью бывает не только материя: и сознание одного человека является объективной реальностью для другого человека (правда, сознание, не обособленное от человека как материального существа, взаимодействующего специфическим образом с миром, его окружающим). Но материя, т. е. материя, лишенная сознания, бывает и может быть в процессе познания только объективной реальностью, только объектом (никак не субъектом). Как объективная реальность материя существует вне и независимо от сознания осознающего, познающего ее субъекта, человека. Объективная реальность выступает как еще *одна категория*, характеризующая сущее – качество объекта познания – в гносеологическом плане, отношении. В.И. Ленин специально выделил и подчеркнул этот гносеологический аспект проблемы.

Это связано с постановкой вопроса об отношении мышления к бытию как *основного вопроса философии*. Сознание этим, однако, никак, конечно, не выносится за пределы суще-

го, не превращается в нечто несуществующее. Мышление и бытие, дух и природа часто берутся заодно, как единый основной вопрос философии. Но в вопросе о мышлении и бытии на передний план выступает гносеологическая проблема, в вопросе о духе и природе – онтологическая.

Отношение сознания и осознаваемого человеком материального бытия как объективной реальности – это отношение внутри сущего. Для того чтобы понять и правильно соотнести сознание (человека как субъекта познания) и материю в качестве объективной реальности, существующей «вне и независимо» от сознания, необходимо, значит, обратиться к категории бытия, сущего и, раскрыв его состав, включающий как материю, так и сознание, вскрыть их соотношение *внутри бытия* через человека.

Категория материи при всем ее значении – не метафизический абсолют. Она раскрывается в своем истинном содержании и значении лишь в соотношении с целой системой философских категорий, характеризующих бытие и сущность сущего. В этом бытии, в сущем есть не только вещи, но и субъекты, личности.

Материя – это категория, характеризующая природу. Однако и природа в целом не сводится к одной лишь материи, не определяется исключительно материально. Природа – Музыка, Вселенная, круговорот стихии и их все более высокая гармония. Природа – как стихийное (*Urwüchsige, Ursprüngliche*) – гроза, рокот моря, буря, мощь. Гармоничность – покой и *спокойствие*, упорядоченность и ясность для человека. Другое – стихийность, неожиданность, *опасность* – отсюда – необходимость борьбы с природой. И еще – совсем другое – *становление* в природе – обновление, появление, прекрасная неожиданность и связанная с ней – радость человека. Распускающиеся почки и клейкие листочки. Яркость, буйство, поразительность красок – весна, цветение, жизнь человека. И еще – опять *иное* – нежность и *тепло жизни* – иной *покой*, иная радость – любовь к ребенку, женщине, к своей семье, к своим

близким – любовь к ближнему в ее непосредственных природных формах – природное *в человеке*.

Итак, разные ипостаси человека:

1. *Человек и Вселенная* – ее бесконечность, вечность. Величие и малость человека и исходящая из этого соотношения – масштабность жизни.

2. *Человек и Природа*. Прекрасное в природе – красота для человека. Эстетическое отношение к осознанному и осмысленному миру природы. Природа как стихия и красота, а не только мастерская и сырье для производства.

3. *Человек и Мир*. Круг природы и людей как замкнутое *конечное целое*. (Мир, мирской, миряин). «Свет» – общество и его «высший» привилегированный круг. В нем – готовые шаблоны, общепринятые представления – «так принято», «все так думают».

4. *Человек и Действительность* – то, как оно на самом деле есть. Это сфера фактичности и океан, бездна неведомого, неизведенного, таинственного, проблематичного отношения человека к действительности – к тому, как оно в действительности – на самом деле – есть. Отсюда – дух искания, исследования, стремление к истине, объективность (беспристрастность, нелицеприятность). Правдивость – это уже отношение не только к тому, как оно есть на самом деле, но и к другому человеку, к тому, чтобы его не обмануть. Что все эти добродетели и каждая из них в отдельности блюдет, отношение к какому аспекту сущего выражает?

5. *Жизнь Человека* – в мире, в природе, в обществе, в человечестве, в других людях.

Сознание как продукт развития материального мира тоже включается одним своим аспектом в природу. Оно как бы «спускается» в природу, имея предпосылки своего возникновения в общественной жизни людей.

Сущее начинает выступать в качестве объекта, объективной реальности, когда в процессе развития природы возникает

процесс познания и гносеологическое отношение субъекта и объекта.

Упор, сделанный В.И. Лениным на вопросе о материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания, означает, по существу, что центральным признается утверждение бытия, сущего в противовес всей софистической попытке снять бытие в субъективной кажимости. Однако следует отметить двусмысленность, многозначность формулы «материя – объективная реальность».

Бытие и материя могут быть рассмотрены как субъект и как предикат. Соответственно, материя может выступать *или* как субъект, *или* как предикат материальности. *Бытие как сущее надо брать в качестве субъекта, а не предиката.* Материю же, наоборот, надо перевести из статуса субъекта в статус предиката. Таким путем утверждается существование вне и независимо от сознания «объективной реальности», т. е. бытия (сущего), открывающегося в познании человека, *в бытие включенного*.

Речь идет не об утверждении бытия, существующего обособленно от сознания (как это делали старая метафизика, старая онтология), а об утверждении независимого от сознания – самочинного в себе, самое себя утверждающего существования, бытия, которое раскрывается в познании человека.

Вместо попытки «выскочить» за пределы данного сознанию, «трансцендировать» его, чтобы посредством перескока через «трансцензус», через hiatus¹, их отделяющий, чтобы оказаться – попасть в сферу сущего (бытия «в себе»), нужно раскрыть, выявить независимость бытия, сущего от сознания, отправляясь от бытия, включающего человека, снять, таким образом, возможность обратного пути.

Вместо того чтобы противопоставлять неизвестно откуда взятому и неизвестно как обнаруженному бытию «в себе» явления сознания и растворять первое в кажимости второго, мы

¹ hiatus – зияние, пропасть.

исходим из непосредственно *данного человеку мира*, с которым у него действенный и познавательный контакт, и в нем, идя от него, обнаруживаем бытие сущего.

Именно это данное человеку бытие (сущее) берется как отправной пункт всех онтологических исследований, раскрывающих онтологические характеристики сущего в рамках различных онтологических категорий. Коррелятом материи является не сознание, а человек – существо страстное, страдательное и действующее.

Так учитываются требование кантовского критицизма (без его субъективизма) и устремления феноменологии (без ее интуитивистической произвольности).

Материя, в отличие от идеи (как выраженной в понятии сущности), заключает в себе утверждение существования реальности, противостоящей идее, сознанию. Объективная реальность материи заключена в самом ее понятии; в ней в известном смысле представлено единство сущности и существования. Материя, материальный мир – «вещи», как сопротивление и материал практической деятельности человека, имеют своим коррелятом не идеи, *не сознание, а человека как деятельное существо*. Таким образом, возможны два хода мысли, два плана: материя – сознание, материя – человек как субъект практической деятельности; во втором – основа для правильного подхода к первому. Необходимо «расправить» сплющивание всех квалификаций бытия в единственную категорию материи в ее косности. «Онтологический аргумент», скорее всего, возможен в отношении материи, материального мира.

Становление бытия во времени и пространстве

Действительность – это то, что уже стало – и еще не перестало быть таковым – в процессе становления. Действительность – это то, что на данном этапе, в данный момент су-

ществует. Здесь выступает связь действительности и с прошлым, и с будущим.

В связи со становлением встает проблема времени: отношение прошлого, настоящего и будущего во времени.

В современной науке утверждается положение о том, что пространство и время суть формы существования движущейся материи. Конкретно это значит, что свойства, особенности пространства и времени зависят от движения материи и, значит, изменяются с этими последними. Следовательно, различные, качественно определенные ступени развития материи должны обладать различными пространственно-временными структурами и различными специфическими свойствами¹. Свойства этих структур не остаются неизменными, они изменяются в зависимости от изменения качественных состояний движущихся материй... Геометрические свойства пространственно-временного континуума, согласно *теории относительности*, зависят от скопления вещественных масс и порождающего ими поля тяготения. В условиях больших скоростей и сильных гравитационных полей пространственно-временные характеристики существенно изменяются. Такие свойства времени, как неравномерность его течения, неоднородность, независимость от движения материи (и пространства), оказываются *относительными* (как и представления об однородности, изотропности, абсолютности протяженных масштабов); выступает неравномерность, различный «ритм» течения времени (так же как и неоднородность, структурность, кривизна пространства)².

Но, прияя к этим положениям на основании данных физики, философия не может на них остановиться и их не обоб-

¹ См. Урманцев Ю. А., Трусов Ю. П. О специфике пространственных форм и отношений в живой природе // Вопросы философии. 1958. № 6. С. 42–54. В статье ставится вопрос, как с возникновением жизни возникает новое биологическое пространство

² См. Вопросы философии. 1959. № 3. С. 141–144.

щить. Обобщение же с необходимостью ведет к представлению о дальнейших качественных особенностях времени при переходе от движущейся материи в природе к «движению» бытия людей в процессе жизни, в процессе истории. Объективная логика той же мысли с внутренней необходимостью приводит к признанию качественных особенностей времени истории общества и времени жизни людей, зависящих от структурных особенностей этих процессов.

Таковы сдвиги во времени, разные восприятия временной длительности одного и того же интервала, например года, при переживании прошлого, настоящего и будущего, в юности и старости. Их чисто субъективистическое толкование как «кажимости» связано с тем, что заранее единственно реальным временем признавалось «абсолютное» время ньютоновской механики, отражающее особенности механического движения, а явление времени – такое, каким оно дано человеку, – относилось к этому абсолютному времени ньютоновской механики как его субъективное переживание. В силу этого время человеческой жизни превращалось в субъективное искажение (кажимость) времени механически движущегося тела (материи, точки).

Таким образом, с падением представления о едином абсолютном времени механики возникает представление о качественно различных структурах времени, в зависимости не только от качественных (структурных) процессов неорганической природы (время, равное механическому движению – движению планет вокруг Солнца – Ньютон), но и природы органической жизни, и далее, у человека – процесса истории. Таким образом, то, каким время «кажется» человеку, являясь в переживании, имеет вполне объективные основания. «Кажимость» – это и есть время, являющееся адекватной формой жизни человека, которое неправомерно принимается за время механических процессов в окружающем мире и химических процессов в собственном организме. Таким образом, кажущимся оно является только по отношению к общепринятым

официальному времени, за которое принимается время природы, время механического движения материи. Субъективно переживаемое время – это не столько кажущееся – в переживании якобы неадекватно преломленное – время движущейся материи, а *относительное* время жизни «поведения» данной системы – человека, вполне объективно выраждающее план жизни данного человека. В концепции времени отражается теория детерминации процесса.

Против якобы субъективности переживаемого человеком времени направлены опыты К. Левина об объективном воздействии организации времени на жизнь человека. Однако гештальтистская (в частности левиновская) теория «причинности данного момента», концепция роли «момента», настоящего связана с общей концепцией процесса в гештальт-психологии. Если применительно к процессу гештальтистами признается только детерминация изнутри, внутренняя детерминация безотносительно к внешней, то применительно ко времени развивается теория детерминации настоящим безотносительно к тому, что вне его – за пределами его, в прошлом и будущем. Однако должна быть учтена, проанализирована и теория К. Левина о «временной перспективе», о совмещении, соотнесенности прошлого и будущего в настоящем у человека (в психическом плане) и их участии в настоящий момент в детерминации поведения. Здесь отражается реальная роль временной перспективы, ее влияние на поведение человека.

По-видимому, должна быть выделена категория «ритма времени», которая должна анализироваться на разных уровнях. На уровне животных удается выделить повторяющиеся циклы во времени, цикличные процессы, связанные с изменениями во времени. В связи с характером этих циклов может быть установлена относительная обратимость времени, аспект обратимости во времени.

Применительно к жизни человека время связано с характеристикой такого процесса, закономерный ход которого ведет к его самоотрицанию, к переходу в его противополож-

ность (жизнь и смерть). Отсюда разная длительность времени в начале и в конце жизни (в юности, когда жизнь только начинается, и тогда, когда она идет к концу). Наполненность, насыщенность времени событиями и темпами их протекания изменяет ритм *времени жизни человека*.

В отличие от повторяющихся циклов времени жизни животного, у человека, как общественного существа, – единый исторический процесс, в котором преемственность устанавливается через продукты деятельности. Отсюда возникает специальная проблема времени истории.

Итак, время жизни субъекта, его поведения, переживания, конечно, «субъективно», но только в смысле связи с формой жизни субъекта, которая представляет объективный процесс, но не субъективно в смысле одной только кажимости.

Понятие времени смыкается в истории философии с категорией *становления* в двух его аспектах: 1) как его отрижение – исчезновение, бренность, неустойчивость, ненадежность, разрушение – «все преходящее», 2) как непрерывное *обновление*, нарождение нового, развитие, прогресс, совершенствование, открытие пути для нового, становящегося. Отсюда ведут свое начало два понимания явлений и два отношения к жизни: 1) перенесение центра тяжести в трансцендентный, потусторонний мир («загробный» – христианство, внечувственный – Платон, теория моментального существования вещи в буддизме); 2) перенесение центра тяжести в посюсторонний мир как сферу чувственности (гедонизм, утилитаризм).

Открытие понятия идеального, утверждение приоритета идей выступает как обесценение чувственности; утверждение значения духовного есть вместе с тем отвлечение от переделки чувственной действительности; вместо переделки, революционной борьбы – объяснение мира, понимание (идеальное снятие, а фактическое сохранение). Обесценение чувственности в истории философской мысли оказывается неразрывно связанным с аскетической моралью.

Таким образом, вопрос о становлении бытия, о разрушении старого (бренного) и нарождении нового необходимо включает вопрос о его изменении, об *активности человека*, которая выступает не как субъективный произвол, а как *объективная закономерность*. Экзистенциализм выворачивает эту проблему наизнанку. Абсолютизация существования – превращение его в сущность человека – приводит к неверному пониманию, при котором утверждается примат существования; утверждение свободы снимает детерминацию, связь с прошлым. Человек выступает как исходное: он оказывается не только началом, но и концом, поскольку нет возможности выйти в сферу бытия в целом.

Напротив, утверждение бытия как становления выступает как онтологическая основа человеческой активности, возможности включения в изменение бытия. Снятие бытия субъективным идеализмом в кажимости, утверждение, что все – кажимость, нет ничего подлинного, «всамделишного», все тлен и суeta сует, соответствует этическому утверждению созерцания (жизнь не всерьез), перенесению центра тяжести в потусторонний мир (буддизм как философия небытия). Восстановление же бытия по-иному ставит проблему человека: центральная проблема такой этики – проблема гуманизма как самоутверждения, посюсторонней жизни, *инициативы и ответственности*.

3. БЫТИЕ И ПОЗНАНИЕ

Сущность и явление

Как же происходит превращение сущности из предиката в субъект, а существования из субъекта в предикат в истории философской мысли – иными словами, как происходит процесс улетучивания, растворения бытия в кажущемся, в субъективности мысли? Итак, три этапа «вечной» истории (драмы) человеческого духа *являются вечной* историей, поскольку по-

вторяются в истории философии, мышления человека и в духовном развитии каждого человека.

Мир бытия, в котором мы себя и находим, – это непосредственная данность, неотступность, очевидность, его ча-рующая тихая прелест, его стихийная мощь и его неустранимость, со всех сторон нас объемлющая, его неотменяемость. Бытие – в его величавом покое и неустанном движении, в непосредственной прелести, подлинности, неотменяемости. Быть и являться – это достоверность бытия. Выступать, являться, жить – это ли не значит – быть? Быть очевидным (являться) – это очевидно быть.

Акт 1-й: Явление бытия человеку (достоверность бытия). *Быть и являться*, в нем две ступени: 1) подлинность, непосредственность; 2) крушение первых иллюзий и заблуждений. Конец непосредственного, наивного приятия мира – вот что дано как оно дано? Начало познания – разрыв (Rib) в бытии – сортировка, отчленение истинного и неистинного.

Акт 2-й: Быть и казаться (проблемность бытия): раздвоение, расхождение между тем, за что вещи и люди выдают себя (чем они кажутся), и тем, что они на *самом деле есть*. Проблематизация бытия в целом необходимо влечет за собой или включает *проблематичность* самого человека. Вскрытие человеком (прошлыми поколениями) истины (необходимость ее подтвердить), расходящейся с непосредственно данным и очевидным. По существу казаться *этаким* – значит быть *таким-то*. Нечто обнаруживается не как подлинно сущее, а как мне кажущееся, только поскольку обнаруживается, что на *самом деле* оно есть *иное*.

Попытка абсолютизировать кажимость (игнорирующая соотносительность кажимости и бытия) забывает о том, что характеристика чего-либо как кажимости (кажущегося) имплицитно заключает, необходимо предполагает бытие сущего. Таким образом абсолютизация кажимости, попытка снять бытие сущего, сама себя снимает. Сомнение в том, что нечто есть, тем самым превращается в сомнение, что нечто

есть – путь субъективного идеализма, скептицизма (со всеми «моральными» последствиями онтологического нигилизма), солипсизма, на котором происходит сведение сущего к моему представлению: кажимость – это представление, принятое за бытие, а солипсизм – на этой основе замена бытия представлением.

Акт 3-й: Труд – источник познания: здесь действительность предстает уже не как объект созерцания, а как объект *потребностей* и действий человека. Отсюда – дальнейшая роль техники, производительного труда, практики в процессе познания, осуществляемого *субъектом* познания, а не чистым познанием. Пора *положительного* познания – через сомнение и критику – путь к *достоверности*. Проверка на объективность достигает ее, когда уже расчленено, расколото истинное бытие и кажимость. Вот основное – пройдя через горнило критики и сомнения – все должно восстановиться вновь – вот в чем залог подлинности, не призрачной человеческой жизни. Сила и слабость абстрактных понятий мышления; сила в определении сущности, слабость – неспособность к тому, чтобы испытать сущее на подлинность.

Итак, не-бытие, как и кажимость, полагает, точнее, предполагает бытие. Отрицание сущего, превращение его в кажимость всегда частично, парциально, никогда не всеобще, не totally.

Как уже говорилось, основное свойство бытия, сущего в мире, в котором есть человек, заключается в том, чтобы являться человеку, выступать в чувственной данности, быть данным в ощущении. Происходит как бы образование «среза», «поверхности» явлений, обращенной к познающему. Иными словами, онтологическое обоснование, онтические основы того факта, что бытие является (быть – значит являться!), заключаются во взаимоотношении субъекта, наделенного сознанием и способностью действия, с объектом. Таким образом, восприятие и действие (жизнь) человека выступают как взаимодействие двух реальностей. Восприятие выступает как «со-

ставная часть» (компонент) реального взаимодействия человека с миром. Непосредственно данное, наличное тем самым выступает как сущее. Вопрос первоначально заключается не в том, на каком основании оно выступает в этом качестве, с этим притязанием. Особое основание нужно лишь для того, чтобы отвергнуть притязание, с которым выступает непосредственно данное, наличное. В восприятии и действии происходит непосредственное соприкосновение с «поверхностью» сущего, существующего. Чувственная данность выступает как поверхностный план глубинных слоев сущего, в которую погружен объект чувственного восприятия. На чувственной поверхности явлений представлен только итоговый, суммарный результат глубинных процессов, взаимодействий и определений как процессов в сущем. В системе взаимодействия, включающей и человека, результат внутреннего взаимодействия выступает на «поверхности», на «срезе» взаимодействий с человеком, как на экране, регистрирующем и демонстрирующем результаты внутренних взаимодействий.

Дальнейшая работа мысли направлена на то, чтобы, отдаваясь от того, что дано на чувственной поверхности, выявить то, что скрывается за ней в глубинах сущего и в этих чувственных явлениях обнаруживается, выявляется. С началом познания происходит крушение первых иллюзий и заблуждений, конец непосредственного, наивного приятия мира (что дано, как оно дано). С началом познания, сортировки, отчленения истинного от неистинного происходит расхождение, раздвоение между тем, за что вещи и люди выдают себя (чем они кажутся), и тем, что они на самом деле есть. Здесь происходит *вскрытие человеком, поколениями людей истины, расходящейся с непосредственно данным и очевидным*. Здесь-то и происходит абсолютизация философской мыслью кажимости как попытка снять бытие сущего. Вопрос о том, что нечто есть, превращается в сомнение, что нечто есть. Таков путь субъективного идеализма, скептицизма, солипсизма. Так про-

исходит сведение сущего к моему представлению: кажимость как представление, принятое за бытие. Критика явлений, превращающая их в сплошную кажимость, – основной пункт обоснования идеализма. Критика этой критики – таков путь преодоления, снятия идеализма и восстановления прав сущего. Сведение явления к кажимости и снятие, таким образом, бытия – таков ход отрицания бытия.

На самом деле явление несводимо к кажимости. В кажимости тем более не может быть снято бытие сущего в силу следующего простого положения: нечто, обнаруженное как не подлинно сущее, а как мне кажущееся, только постольку обнаруживается, поскольку оно на самом деле есть. Иными словами, игнорируется соотносительность кажимости и бытия, забывается, что характеристика чего-либо как кажимости, кажущегося, имплицитно заключает, необходимо предполагает бытие сущего. Существование, бытие сущего заключается в том, чтобы обнаруживаться (являться) и... скрываться. Таким образом, имеет место скрещение гносеологического и онтологического аспекта в понятии «явление». Явление на самом деле выступает не как завеса, а как обнаружение сущего, его внешний план лишь первое в сущем, что открывается познанию («поверхность» явлений).

Необходимо различение объективного онтологического, трансцендентного понятия явления и субъективного познавательного, имманентного понятия явления. Явление онтологически существует как конкретное сущее, взаимодействие, перекрест различных взаимодействий (бытие не в чистом, а в осложненном привходящими обстоятельствами виде) и как его понятийная сущность, закон. Необходимо различать явление как сущее и познание этого явления сущего познающим субъектом. В самом явлении на разных ступенях познания выявляется все больше, оно становится в процессе познания все содержательнее, но явление как непосредственная данность никогда не исчерпывает являющегося, являющееся выявляется, далее, опосредсованным познанием, процессом

мышления, которое также принципиально не исчерпывает являющегося сущего.

Эта неисчерпываемость содержания объекта познания (сущего) мышлением, вообще познанием, выражает несводимость бытия сущего к мысли, к познанию. Объект мысли не сводится к мысли об объекте, вместе с тем это выходящее за пределы мысли, вообще познания, и есть объект мысли, а не нечто обособленное от нее.

Итак, различаются подходы к явлению: 1) явление *Erscheinung* в смысле того, что является (объективная онтологическая структура явления, его «сущность», существенное в нем как центральное ядро и сплетение несущественных, привходящих обстоятельств); 2) его *явление* (*Erscheinen*) как процесс или результат процесса познания, открытия сущего; 3) структура явления (того, что является) – то, что не дано непосредственно, наглядно, интуитивно в явлении, но вскрывается опосредствованно, исходя из него. Иными словами, диалектика непосредственного и опосредствованного в явлении – как соотношение явления (*Erscheinung*) и явления (*Erscheinen*), как того, что является. Здесь и рождается соотношение наглядного – интуиции, непосредственного познания и опосредствованного – мышления; соотношение того, что отложилось в самом явлении как непосредственно данном и что тянет за ним. Известно, что не все многообразие того, что является, дано непосредственно на «поверхности» явлений. Всякое познание в каких-то начальных или конечных точках непосредственно, наглядно, интуитивно, но не все в нем интуитивно. Отсюда возникает проблема взаимосвязи непосредственного и опосредствованного как необходимая черта познания.

Однако для того, чтобы окончательно покончить с превращением бытия в кажимость, чтобы исключить возможность перевести существующее в сферу мышления, нужно не только различить онтологический план от гносеологического, как мы это сделали, но и проанализировать до конца самую проблему кажимости. Кажимость в сфере восприятия – это

несоответствие видимости тому, что является. Ответив, из чего возникает это несоответствие, станет понятным, как использует это несоответствие идеалистическая философская мысль.

Объяснение проблемы кажимости может быть дано только с позиций принципа детерминизма, при рассмотрении процесса познания как раскрытия детерминации явлений. Бытие, существование, действительность выступают как формы непосредственно данного. Действительность – это то, что на данном этапе (в данный момент) существует, отсюда – связь действительности с *настоящим*. Это то, что уже стало и не перестало быть (или находится в процессе становления). Одновременно действительное (как говорилось) – это то, что действует на *другое*, то, что проявляется *вовне*, участвует во взаимодействии как ставшее *непосредственно* единство сущности и существования (внутреннего и внешнего). Действительность – это явление, в котором реализована его сущность (в отличие от одного лишь явления, взятого обособленно от его сущности). Поэтому и в этих пределах справедливо гегелевское понятие действительности: все действительное разумно в том смысле, что отвечает сущности, но не все, что так или иначе есть действительно (т.е. имеет сущность). Действительность в этом смысле есть некая *высшая форма существования*. Другой аспект – действительность как *проявление* самого себя (а не другого), поэтому в ней – единство внутреннего и внешнего. В действительности явление и сущность даны в единстве. Это единство дано в аспекте (со стороны), в форме явления, в форме *существования*, которое *выражает* сущность существующего. Это *факт* – значит это так в действительности, на *самом деле*, но *что* есть на самом деле? Раскрытие этого содержания предполагает теоретическое познание содержания. Действительность – как то, что она в себя включает, полнота бытия и форма, в которой она непосредственно дана. Содержательная определенность действительности – ее сущность. В характеристике действительности важны два основных момента.

1. Непосредственная данность фактов. Бесконечно богатое внутреннее содержание, выявленное в какой-то мере опосредствованным ходом *познания* форме непосредственной данности (*sein* – бытие, непосредственно наличное, данное в чувственности; *Dasein* – действительность).

2. Действительность – данное не только имплицитно в другом (как возможное), но и имплицитно вовне – непосредственно действующее на что-то другое. (Возможное – имплицитно заключенная в одном действительном возможность другого.) Действительное как (нечто) *действенное*.

Проблема кажимости, явления, сущности и бытия, действительности особенно глубоко высвечивается в связи с принципом детерминизма. Процесс познания есть раскрытие детерминации явлений; необходимо выявление переменных (дeterminant), от которых зависит адекватное познание явлений. Из области психологии восприятия известно, что существуют иллюзорные и действительные размеры предмета, вещи. Иллюзорные размеры предмета не есть его несуществующие размеры, а те размеры, которые закономерно возникают при его восприятии в тех или иных условиях (скажем, его *виде-ния*)¹. Проблема восприятия действительных размеров предмета – это проблема константности в психологии, иными словами, учета в восприятии человека различных изменяющихся условий и сохранения устойчивых характеристик предмета в различных, изменяющихся условиях восприятия. Точно так же кажимость – это не несуществующий предмет, явление, вещь, а явление, кажущееся таким-то в зависимости от таких-то условий и обстоятельств его восприятия.

¹ Например, прямая палка кажется в воде преломленной, точно так же, как мир через розовые очки кажется розовым, но эта зависимость такого или иного видения предмета от тех или иных условий его восприятия не означает, что он таков, каким кажется.

К этой проблеме кажимости, однако, существуют два прямо противоположных подхода (interaction и transaction)¹. Один, обозначенный выше, – с позиций принципа детерминизма, другой – с позиций внешнего взаимодействия, рефлексивных отношений. Если при первом подходе происходит выявление переменных детерминант, от которых зависит адекватное познание явлений, то при втором имеет место учет элементов независимо от тех отношений, связей, в которых они выступают (элемент – entity), и внешних отношений между ними (H. Cantril). Этот второй подход и открывает путь к замене действительного предмета тем, чем он только кажется, к сведению мира к феноменальным образованиям. При первом подходе неизбежна соотносительность кажимости явления и сущности в действительности (что он на самом деле есть) и очевидна абсурдность снятия сущего, действительности в кажимости.

Несоответствие кажимости предмета и его реального содержания идеалистическая теория познания использует для превращения бытия в «вид» вещей, из которого, как понятия вещи, исходит затем всякое мышление. На самом деле в восприятии дан не образ вещи, а сама вещь, как она является субъекту, воспринимающему ее человеку. Или иначе: образ вещи – это явление вещи в условиях ее восприятия (и следовательно, происходит влияние тех или иных условий на тот или иной «вид», образ вещи). Хотя воспринимается сама вещь, а не ее образ, восприятие вещи не тождественно с вещью восприятия (с вещью как объектом восприятия). В то время как сама вещь детерминируется условиями своего су-

¹ Очередной задачей является анализ концепции transaction: личность, действующая в ситуации, не выделяется из нее. Ситуация, включая личность, рассматривается как система взаимозависимых переменных, а всякое изменение – как имманентное развитие всей ситуации. В теории transaction имеет место: а) «расплавливание» «элементов» (объектов, личностей в системе функциональных отношений); б) сведение мира к феноменальным образованиям: у каждого – his own assumptive world.

ществования, восприятие вещи (образ) детерминируется условиями ее восприятия, условиями ее «явления» человеку. Переход от бытия вещи «в себе» к ее бытию для другого – это не просто переход из одной «модальной» сферы в другую, не затрагивающий ее определенности (*Wasbestimmtheit* или *Sosein*): таких «модальных» перебросок того же самого в разные сферы вообще не существует и не может существовать. Этот переход от «в себе» бытия к бытию «для другого» (для субъекта) необходимо связан и с изменением его содержания. *Онтологический аспект принципа детерминизма в теории отражения* – это взаимосвязь и взаимозависимость явлений в горизонтальном и вертикальном плане. (Низшие и высшие уровни – общие и специфические законы и категории.) Необходима дальнейшая разработка самого принципа детерминизма как методологического принципа науки. И здесь в связи с вопросом о взаимодействии и его характере нужно учесть *interaction* и *transaction* и дать анализ – диалектическое преодоление внешнего взаимодействия и только внешних отношений, поскольку за внешними отношениями существуют отношения внутренние (ср.: Маньковский Л.А. Категория «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопр. философии. 1956. № 5). Точнее – внешние отношения – за ними – общие свойства и внутренние отношения.

Восприятие есть взаимодействие человека (т. е. реального, материального существа) с действительным, т. е. воздействующим на него, миром (моторный и аффективно-оценочный аспект восприятия и значения вещи как отношения к потребности реального индивидуума (человека) – вот настоящий отправной пункт). Подлинная теория отражения против понимания образа как идеального дубликата вещи. В восприятии дан не образ вещи, а сама вещь, как она является субъекту (воспринимающему ее человеку). В то время как сама вещь детерминируется условиями ее существования, ее «явление» человеку (переход от «в себе» бытия вещи к ее бытию «для другого» – не просто переход ее из одной «модальной» сферы

в другую, не затрагивающий ее определенности (ее *Wasbestimmtheit* или *Sosein*).

Таким образом, отражение надо толковать не как дублирование, копирование, а как рефлектирование в другое, т. е. как явление другому. Это значит, что само отражение выражается в онтологических категориях явления бытия для другого. Восприятие надо рассматривать как взаимодействие человека, реального материального существа с действительным, т. е. воздействующим на него миром. Иными словами, явление бытия для другого определяется как условиями существования вещи, явления и т.д., так и дополнительными условиями восприятия ее человеком. Отсюда определение истинности восприятия есть понимание отношения восприятия (как образа вещи) и вещи, оно предполагает переход одного содержания в другое по мере перехода от условий ее существования к условиям ее восприятия. Термин «образ» служит, таким образом, – только для выражения образности как чувственности восприятия (чувственное познание, в отличие от отвлеченного мышления в понятиях), а не для квалификации его, по существу, как копии (*Abbild*), снимка, фотографии и т.д. Для Heidegger'a бытие сущего заключается в том, чтобы обнаружить (являться) и... скрываться. У Беркли бытие сводится к явлениям (*esse perecipio*), здесь явление возводится в ранг сущего. Правильное заключается в возведении явления в ранг являющегося сущего (явление, феномен = являющееся сущее). В явлении открывается бытие сущего, но бытие сущего не сводится к тому, что оно *является*. Явление, согласно принципу детерминизма, есть результат взаимодействия. Но в процессе познания нужно различать два плана.

1. Взаимоотношение сущих (любых) – взаимодействие.
2. Взаимоотношение с познающим человеком.

Познание человека касается итога (первого) взаимодействия на чувственной поверхности явлений. Чувственная данность есть поверхностный план глубинных слоев сущего, в которую погружен объект чувственного восприятия. На чув-

ственной поверхности явлений находится итоговый, суммарный результат глубинных процессов (взаимодействия), выступающий в процессе взаимодействия с познающим человеком. В системе взаимодействия, включающей и человека, результат внутреннего взаимодействия выступает на поверхности, на срезе взаимодействия с человеком; эта поверхность – своеобразный экран, регистрирующий и демонстрирующий результат внутренних взаимодействий. Познание есть лишь познание данного среза, за которым – уходящая вглубь бесконечность, отсюда – погруженность в бесконечность мысли о существующем. Образование «среза», поверхности явлений, обращенной к познающим, т. е. тот факт, что бытие является (быть – значит являться) – его онтические основы во взаимодействии субъекта (его сознания) и объекта.

Таково преломление онтологического плана через гносеологический.

Отражение как построение *образа* требует дистанцирования (дистант-рецепторы!), так как только при этом условии становятся обозримы соотношения частей в вещи как *целом*. Аналог этого дистанцирования в созерцании – онтические условия его возможности в сущем.

Прерогатива чувственного познания в непосредственности процесса реального взаимодействия двух материальных реальностей. Воспринять – значит онтологизироваться, быть причастным ей (восприятие – компонент жизни и деятельности). Чувственное познание подобно взаимодействию тел. Залог реальности заключен в чувственном познании, понятом как взаимодействие двух материальных реальностей.

Отсюда – прерогатива чувственного в познании реальности. Отсюда – данность в ощущении, в чувственном познании как реальность, иными словами, ощущения (процессы ощущения) как взаимодействие двух материальных реальностей – вещи и человека. Отсюда – соотношение афицирования и ответного действия, т. е. все содержание рефлекторной теории.

Сводя сущее, реальность к «предмету», образу как созерцательной данности, а человека к ее созерцателю, идеалистическая философская мысль снимает реальное взаимодействие между человеком и окружающим миром и открывает путь для подмены реального идеальным. Исходная ситуация уже preparedана так, чтобы в ней изначально осталась только идеальность и была снята всякая реальность, всякое взаимодействие реальностей.

На самом деле, как уже говорилось, *первичное* отношение – это *отношение к миру не сознания, а человека*. Это значит, что первичным является не созерцательное, теоретическое, а действенное, практическое отношение человека к миру. Поэтому первично познание включается в действие как его регулятор. Сведение же бытия к предмету как данному созерцания (восприятие как созерцание) есть первый шаг к снятию реальности в идеальном отношении образа и вещи (как предмета, объекта созерцания). В противоположность этому при определении категории предмета, предметности необходимо ввести категорию вещи (материального предмета) как коррелята человека и его деятельности, его труда, а не ограничиваться предметом вообще как объектом только созерцания, коррелятом образа. Так возникает теория познания, которая в процессе анализа вскрывает его (познания) онтологические предпосылки и преобразуется в силу того, что изменяется ее отношение к онтологии. Тем самым она освобождается от субъективизма, выносящего сознание вне бытия. Исходным пунктом этой теории познания является понимание познания как взаимодействия, общения объекта и субъекта познания – человека.

Этот философский анализ теории восприятия, критика теории образов, исходное определение теории познания дают возможность понять дальнейшее отношение бытия и мышления, проследить весь путь познания.

Отношение мышления к бытию и логическая структура познания

Вначале, когда сущность действительности еще не раскрыта познанием, мыслью, действительность по преимуществу выступает как существование, сущее как таковое, сущность которого еще не раскрыта. По мере продвижения процесса познания мысль все больше раскрывает сущность действительности в понятиях. При этом все эти «сущности», понятийные определения (Wasbestimmtheiten) – это «предикаты» той действительности, которая с самого начала выступает как исходное для познания, как еще подлежащий раскрытию объект. Как говорилось, бытие, сущее – всегда субъект, никогда не предикат. Но каждое это сущее имеет ту или иную сущность (Wasbestimmtheit), т. е. собственно, точнее, не сущность, а качества. Сущность сначала есть качественная определенность сущего, затем сущность получает более специфическое содержание, отличное от простой качественной определенности. Здесь намечается линия развития от качественной определенности сущего к его сущности в более специфическом смысле слова (см. В. И. Ленин: материя, причинность – субстанция – как «углубление познания материи»)¹.

Основной ход идеализма заключается в превращении предикатов в субъекта: сущность рассматривается как данное (идеи), а под вопросом оказывается предикат – существование. Это означает признание приоритета мысли перед бытием: оказывается под вопросом самое бытие сущего, его существование. На самом деле под вопросом всегда в конечном счете предикаты, а не субъект. Вопрос заключается в том, что есть

¹ С одной стороны, надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, «действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции» (Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 142–143).

бытие, а не *есть ли* оно, под вопросом его сущность, а не его бытие. Сущность – это всегда сущность чего-либо сущего (и возможность другого сущего). Сущность как нечто данное до существования, о существовании чего можно спрашивать, суть нечто идеальное, она существует лишь как мысль познающего. И вопрос о существовании сущности в этом смысле есть вопрос о соотношении мышления и бытия. Неверно проецировать это соотношение сущности и существования, при котором сначала полагается сущность, в само бытие. Это – отношение идеального и реального, а не внутри реального.

Этот вопрос может иметь еще такой смысл: о сущности чего-то, что может существовать в каких-то условиях, спрашивается, существует или может ли существовать оно при других условиях. Таким образом, вопрос ставится либо о сущности чего-то существующего, либо о существовании какой-то сущности.

Таким образом, утверждается приоритет чувственности перед мышлением и приоритет существования перед понятийным определением сущности. Логический анализ состава знаний свидетельствует об этом приоритете чувственно непосредственно данного существования перед сущностью, определяемой в понятии (идее).

В составе познания логический анализ обнаруживает под «покровом» понятий «окна», открытые в чувственно данную реальность, за нагромождением понятийных определений – неустранимую почву непосредственного контакта с существующей действительностью. Эта отсылка к ней осуществляется в следующей форме.

1. Это(т), то(т), здесь, теперь, где я (по отношению к апеллирующему к ним, указывающему на них) и т.д. Это не что иное, как встреча двух понятийно не специфицированных реальностей. У Гегеля имеет место их констатация и попытка их редуцировать в процессе понятийного мышления («Фено-

менология духа»)¹, у Рассела, напротив, их нередуцируемость.

2. Собственные имена выступают как отсылка к единичному существованию. Собственные имена не могут быть устраниены из системы знаний посредством «координат», как это делает Рассел². За собственными именами стоит отсылка к существованию посредством группы слов: вот он – Иван Петров; это конечный или исходный способ введения собственных имен, задача которого – представить человека. Все другие способы, осуществляющиеся посредством «описания», предполагают в исходной точке этот. О собственных именах нельзя утверждать, т. е. выводить существование, потому что существование, и притом существование индивида, собственным именем уже предполагается. Действительный путь познания ведет не от собственного имени к его существованию, а от существования индивида к его наименованию.

3. Качество есть качественная характеристика сущего. В генерализованных – обобщенно по функциональному признаку в понятиях определенных – качествах, например цветов, звуков и т. д.» также содержится неустранимая апелляция к чувственно данному: вот оно – красное. Иными словами, в сущем находится отправной пункт – то, что анализируется, генерализуется, абстрагируется и т.д. мышлением.

Генерализованные качества (красное) и есть отправной пункт, показ чего-то существующего, чувственно данного: «вот красное». Отправляясь от него, строятся общие положения – «описания». «Описания» означают наличие единичного сущего, удовлетворяющего сформулированным в общем положении условиям, утверждение существования, т. е. *существует* такой объект, который обращает данную пропозициональную функцию в истинное суждение. Превращение пропозициональной функции в истинное суждение имеет своей

¹ См.: Гегель. Соч. Т. IV. С. 51–56.

² См.: Рассел Б. Человеческое познание. С. 112.

предпосылкой наличие или существование соответствующего объекта. У Рассела дело выглядит так, как будто бытие, существование выступает как нечто производное от истины; на самом деле лишь существование соответствующего объекта может превратить пропозициональную функцию в истинное суждение, т. е. очевидна обусловленность истины существованием.

По мере продвижения познания сфера понятийных определений и «описаний» все расширяется, все большее количество свойств объекта получают свое выражение, определение в мышлении, в понятиях, но это никак не снимает лежащей в их основе сферы апелляции к непосредственно чувственно данному бытию (существованию). Чувственно данное существование остается раз и навсегда необходимой предпосылкой всех понятийных определений «сущности». Приоритет чувственности перед мышлением – это и есть приоритет существования перед сущностью.

Обычному – двусмысленному – утверждению о конкретности и богатстве чувственного познания, имеющего дело с существованием, и абстрактности мышления Гегель противопоставляет утверждение о бедности и абстрактности чувственного познания и конкретности мышления, понятия. В решении этой коллизии надо прежде всего различать объект познания и познание объекта. Как бы ни было бедно понятийными определениями чувственное познание, объект этого познания – бытие, существование которого непосредственно дано в ощущении и восприятии. В чувственном познании есть бесконечная конкретность, и весь бесконечный процесс мышления не в состоянии (или лишь в пределе в состоянии) мысленно восстановить эту конкретность объекта восприятия. Бытие = ничто, с которого начинается гегелевская логика, есть аннулирование непосредственного, а тем самым чувственно данного. Гегель ошибочно отождествляет познание, мышление и его объект (или, точнее, объект познания сводит к познанию, к мышлению). Поэтому, констатировав бедность «по-

ложенных» в мысли эксплицитных определений в непосредственном чувственном познании, Гегель, во-первых, упускает конкретность объекта этого познания и, во-вторых, констатируя относительную «конкретность» определений мысли по отношению к скудости определений восприятия, упускает из виду абстрактность всех определений мысли по отношению к объекту. Бытие, существование которого непосредственно дано в восприятии, в чувственном познании, процесс мысленного восстановления реально существующего объекта ошибочно представляется ему процессом *становления* объекта познания, а бытие сущего процессом *самодвижения понятий*. Бытие сводится к мышлению, онтология к логике, мысль якобы не воспроизводит, а производит, «полагает» бытие, восстановление объекта в мысли заменяется его становлением. С этим связаны: 1) недооценка чувственного компонента знаний только как отправного пункта, исчезающего якобы вовсе из состава знания (служащего только в качестве отправной точки для его достижения, но исчезающего после его достижения), а на самом деле никогда не устранимого компонента знания; 2) представление о самом процессе мышления как о внешне не обусловленном, не опосредствованном, а только как о внутреннем *самодвижении мысли*; 3) иллюзорное представление, будто каждое следующее, более конкретное определение сущего порождается предшествующим, более абстрактным, порождает искусственную и часто фиктивную диалектику переходов у Гегеля. Источник этой искусственности и фиктивности – в попытке перейти от одного понятийного объекта к следующему без вовлечения объекта, без соотношения с ним. Объект понятия как будто не участвует в движении, в переходах от одного понятийного объекта к другому.

На самом деле чувственное познание непосредственно данного, наличного бытия имеет свою логическую структуру, заключающуюся в «открытых окнах» на существующее в действительности, в наличии «переменных», на место которых определенные значения может подставить лишь само сущест-

вование, а не отвлеченное мышление, неспособное определить эти значения, константы в их единичности.

Чувственное познание непосредственно наличного бытия в этой своей логической структуре – не только необходимый отправной пункт, от которого отправляется познание (мышление), как будто уходя от него, поднимаясь над ним, но и необходимый компонент познания человеком мира, никаким движением мышления до конца из состава познания не устранимый.

Многозначность соответствующих понятий (этот, тот, здесь, теперь и т.д.) является лишь выражением того фундаментального положения, что однозначную определенность мысли придает только *существование, сама действительность*, к которой эти понятия относятся. Все определения мысли имеют форму: тот, который обладает (одним) свойством А, обладает и другим свойством В, т. е. тот, который удовлетворяет одному условию, удовлетворяет и другому. Все это лишь связи, в силу которых «если одно, то и другое» (законы условных суждений, суждений о связях). Существует два типа научных дисциплин: космология, география и т.д. как науки об определениях объектов – и физика, химия – науки о связях, свойствах. В этой связи различаются координаты в разных науках и вопрос о «собственных именах». Но неадекватное представление о логической структуре познания, о внутренней структуре самого познания, мышления есть логическое выражение неправильного понимания соотношения онтологического и гносеологического, соотношения бытия и мышления.

Выявив многозначность определений непосредственно чувственного познания действительности, их противоречивость (на деле заключающуюся, собственно, в том, что именно действительность придает этим формально тождественным определениям разное содержание, подставляет на место переменных, вводимых посредством этих понятий, разные значения), Гегель попытался вовсе снять чувственное познание и

вместе с ним и эту его логическую структуру из состава познания. Эта позиция Гегеля по отношению к чувственному познанию распространяется на его логическую структуру и на заключенное в ней выражение соотношения познания и чувственно непосредственно данного бытия. Эта позиция взаимосвязана с гегелевской позицией по вопросу о соотношении мышления и бытия (тождество, основанное на сведении второго к первому). Отношение мышления к чувственному познанию равно отношению мышления к бытию (существующему, наличному бытию). А эта последняя позиция определила структуру познания, которую Гегель попытался реализовать: *становление бытия из мышления* (а не *восстановление* его посредством ощущения, восприятия и мышления). Восхождение от абстрактного к конкретному для Гегеля – путь становления бытия. Мысль выступает как абсолют, превращается в субъекта; наука о бытии превращается в науку о мышлении (и наоборот!). «Логика» ставится на место «первой» философии, на место «онтологии» (ср. логика как диалектика природы)¹.

Так мы установили, что неадекватное представление о логической структуре познания является логическим выражением неправильного соотнесения онтологического и гносеологического, мышления и бытия, или неправильное понимание их соотношения находит свое выражение в представлении о внутренней структуре самого познания, самого мышления.

Абстрактное мышление имеет в своей основе абстракцию как мысленное извлечение из бесконечности конкретного

¹ В логическом анализе познания у Рассела имеет место то же отождествление познания и бытия, выражющееся, в частности, в неразличении объекта и того, как он представлен в «опыте». Согласно Расселу, «я не могу встретить человека (a man) (einem Menschen)», так как такового – неопределенного человека – нет в действительности». Но из этого не следует, что он не может в восприятии выступать для меня в таком качестве, и в этом смысле такое суждение возможно. См.: Рассел Б. Человеческое познание. С. 109–127.

единичного действительного взаимодействия. Отсюда – отход, абстракция мышления от бытия. Конечному определению в понятии всегда соответствует бесконечность определений сущего. В последнем случае имеется в виду такое определение, которое есть не акт, а процесс, бесконечный, продолжающийся, длящийся, пока длится вещь, явления и т.д. Поэтому необходимо различать предмет чувственного познания и чувственное познание предмета.

Предмет чувственного познания – самое богатое сущее в его единичности, бесконечности; чувственное познание предмета – самое бедное (по определению), однако самое фундаментальное, поскольку в нем заключается познание существующего, познание как реальное свидетельство *существования предмета познания*. Иными словами, объект чувственного познания бесконечен, хотя выявляемые в нем восприятием определения его очень ограничены, но в восприятии и только в восприятии данный объект дан как существующий.

Гегель вскрывает неопределенность и противоречивость тех квалификаций, которые даются предметному познанию бытия. Дальнейшее движение понятия он стремился определить, об этом уже говорилось, как становление объекта, между тем оно есть его восстановление, предполагающее его независимое от познания существование. Существование, сущее есть предпосылка всего процесса мышления и в бесконечности лежащая «цель» мысленных определений.

Превращение реальных качеств, свойств в предикаты или атрибуты связано с развитием логики, превращением мышления в суждения человека, в его высказывания. Стол красный – этот стол красный – существующий стол красный. Существует нечто (x), которое – стол и красный. На самом деле его определением является то, что он – единица (индивиду) в системе отношений, в которой он определен как *стол*. Субъектом суждения является существующий *объект*, обладающий определенным *качеством*. Стол как субъект суждения – это, по существу, определение системы координат, в которой этот

субъект фигурирует. Подлинным субъектом является единичный объект. Суждение восприятия – это суждение существования. Субъект суждения, а именно – что представляется собой тот *x*, к которому относятся предикаты, – не является, как полагает Рассел, совокупностью всех предикатов (расселовский «крюк», на который навешиваются все предикаты). Причем всякое определение относится Расселом к числу предикатов, так что на долю субъекта ничего не остается. Субъект суждения «стол красный» – это и не совокупность генерализованных качеств, поскольку отдельное качество (красное, мягкое) – не самостоятельное сущее, не наличное существование, а субъект суждения – это нечто существующее. Субъект – это некое сущее, взаимодействие качеств, лежащих в точке пересечения бесконечных взаимодействий (иными словами, индивидуальный итог бесконечных взаимодействий).

Единичность этой бесконечно индивидуальной совокупности есть единица в определенной ведущей системе взаимодействия, взаимосвязи, внутри которой все течет, все изменяется. Каждое понятийное определение (одно качество) заключает в себе в снятом, обобщенном виде, во-первых, целую шкалу частных значений этого общего (красное), во-вторых, оно имплицитно заключает ряд скрытых параметров, каждый из которых предполагает ряд переменных, которые в каждом конкретном случае имеют определенные значения. В существовании на самом деле имеет место не такая совокупность качеств, а такой перекрест воздействий, где каждое качество выступает в индивидуальной форме, не генерализованно, как в восприятии и мышлении. Таким образом, в существующем имеется совокупность не качеств, а воздействий, определяющих качество. Единичность существующего обнаруживается не через совокупность качеств, а вытекает из бесконечности воздействий, которым оно подвергается. (Краснота – *то*, что красное, – это качество, свойство как предикат единичного объекта, чего-то существующего.)

Таким образом, субъект как таковой – это способ существования. Его негенерализованность, единичность – «место и единица» в определенной системе взаимодействий. Субъект – это некое сущее, взаимоисчерпаемость качеств, лежащих в точке пересечения бесконечных взаимодействий, индивидуальный итог бесконечного взаимодействия. Собственное имя человека – «место» в системе общественных отношений. В каждом суждении восприятия существование выступает как основа. Восприниматься, как мы говорили, – это испытывать воздействие, а в этом акте существование уже, собственно, предполагается.

В связи с этим снова встает вопрос о структуре единичного сущего, существующего, который мы уже обсуждали. Существующее – это всегда единичное, обладающее индивидуальными свойствами, но в единичном всегда представлено общее для ряда образований. Понятие существующего предполагает включенность в систему действий и воздействий, нахождение в состоянии движения, изменения и вместе с тем известное тождество в изменении того, что изменяется. Оно предполагает, далее, единичность как бесконечность (неисчерпаемость каким-то конечным конкретным числом), определенность, конкретность, индивидуальность. Среди того, что принимается, что выглядит как единичное сущее – субъект и его изменения – есть такие, которые не выдерживают испытания в своем «притязании» на этот «ранг» и есть другие, выдерживающие. И это не вопрос языка, а вопрос реальной структуры, реальных зависимостей сущего. Примерами из истории науки являются субстанция, сущность, субъект – личность. Личность определяется то как серия «событий», то как историческая личность, то как «имя» – человека, который сделал то-то.

Кроме того, в науке выделяется «логическая структура» личности и суждение о ней. Индивид выступает как неделимая единица в определенной системе связей (отношений и взаимодействий). Индивид выступает как неделимая единица

в определенной системе связей (отношений и взаимодействий). Индивид есть член отношений и субъект изменений. Индивидуальный объект есть субъект определенной формы «движения материи». (Отсюда субъект изменений должен быть взят как исходный субъект высказывания, предикат как производный.)

При этом выступает специфичность, отличность одного индивида от другого индивида в пределах той же системы, той же формы движения материи. Неповторимость, качественное своеобразие каждого индивида в пределах одной и той же системы было отмечено еще Лейбницием. Однако специфика индивида связана не только с его «местом», но и с качественной специфичностью взаимодействия в каждом «месте», с неповторимостью ансамбля. Структура единичного сущего – это не просто совокупность, множество различных определенностей (качеств), но и единство и средоточие данного единичного существования при всем многообразии его определений (тем самым единичное включает в себя и общее и индивидуальное). Это есть множество «равноправных» определений субъекта, к которому все остальные свойства, качества относятся как предикаты. Этот субъект предполагает единство как интегральное единство (структурную) целого.

Неисчерпаемость этого единичного сущего происходит не только в силу бесконечности (статичной) его свойств и сторон, но и в силу его развития (интенсивности). Здесь имеются в виду ряды событий в процессе становления: устойчивость в процессе изменения определяется как субстанция. Субстанция – это то, из чего все состоит, из чего все становится в процессе, в результате преобразований, которым вещи подвергаются. Для каждой вещи существует свой процесс: для вещи органической таким процессом является жизнь, процесс жизни человека существует не только как биологический, но и как исторический процесс. Когда этот процесс – процесс жизни – окончен, кончился и субъект этого процесса. То, что есть единичное, субъект преобразований и предикат в одном про-

цессе, не есть субъект, индивид в другом процессе, в другой системе отношений. Таким образом, выделяется специальная система отношений, связей, процессов (изменений, преобразований) и индивид по отношению к (или в) этой системе. Отсюда – иерархия индивидуальностей в разных сферах или планах (относительность единичного).

Так выделяется основной вопрос, о котором выше шла речь, – вопрос о *субъекте изменений определенного рода*, иными словами, о наличии специальных процессов (форм движения материи) и соответствующих способов существования, *субъектов определенного способа существования*. Отсюда – основная качественная специфика данного сущего. Отсюда – сущность как основа (основа определений) единичного существующего, из которой в соответствии с изменяющимися условиями могут быть выведены все изменения вещи (явления), сущность – как внутренняя основа изменений.

В связи именно с этим, среди всего того, что принимается, что выступает из единичного сущего как субъект и предикат, есть такие субъекты, которые не выдерживают испытания в своем притязании на этот ранг (субъекта), и есть другие, выдерживающие. Это не вопрос языка, формы предложения, а вопрос реальной структуры, реальных зависимостей сущего.

Переход в сферу мысли, познания происходит через генерализацию, абстракцию. Выделение сущности из привходящего, случайного есть проникновение в сущее. Генерализация качеств происходит в процессе познания, в действительности существует их индивидуализированность в силу бесконечных взаимодействий. «Красное» – это всегда нечто (x), существующее как красное (со свойством красного); оно обозначает свойство субъекта, иными словами, предполагает объект, могущий обладать этим свойством.

Итак, логический анализ прерогативы чувственного познания показывает, что только с ним, а не с абстрактным мышлением связано существование, точнее, что именно чувственное познание связано с существованием.

Каков же дальнейший путь познания? Для его дальнейшего анализа и понимания необходимо определение категории «действительность». Бытие, существование, действительность есть формы непосредственно данного. Бытие непосредственно, налично данное в чувственности есть действительность. Путь познания идет от действительности, конкретного сущего, существующего – к нему же – к действительности. Таким образом, форма непосредственной данности – данное существование, а содержательная определенности – действительности – ее сущность. Путь гегелевской логики идет от чистого бытия к действительности (от сущности к существованию). А Гегелевский путь «восхождения» есть процесс определения конкретной реальности через (абстрактные) понятия. На самом деле это есть путь мысленного восстановления конкретной объективной реальности. Для понимания этого существенно аристотелевское различие двух ходов, последовательностей, иерархий – «в себе» и «для нас». Но «чистое» бытие на самом деле есть другая форма данности той же действительности (у Гегеля чистое бытие = чистая мысль). Начало и конец пути познания смыкаются в действительности, но не в мысли.

Однако должна быть отмечена различная форма данности действительности на начальном и конечном этапах. Вначале сущность действительности еще не раскрыта мыслью, она (действительность) по преимуществу есть существование, сущее как таковое, сущность которого еще не раскрыта. Таким образом, в познании выступает приоритет существования перед сущностью, тогда как в онтологическом плане существует их «одновременность». У Гегеля действительность – одна из категорий сущности, на самом деле сущность – одна из категорий действительности. Действительность как конечное никогда окончательно не входит в мысль, в познание; мысль, познание всегда в ней. Каждое понятие, каждая теория и т.д. – это мысль о предмете, которая не совпадает с предметом мысли. При всех определениях, категориях, понятиях и т.д. объект

(субъект этих предикатов) выходит за пределы его мысленных определений, хотя эти категории, понятия, мысли суть его определения.

Путь познания от действительности через всю систему понятий к действительности же представляется, как уже говорилось, Гегелю путем от идеи через действительность к идеи же. Первая часть пути у Гегеля, фактически обращенная вто-
рая, выступает как становление действительности, будучи на самом деле ее мысленным восстановлением. В этом в конечном итоге выражается тождество бытия и мышления у Гегеля. Вместо этого тождества должна быть раскрыта реальная ди-
алектика в соотношении бытия и мышления: она заключается в одновременном процессе вбирания действительного бытия в познание и проникновения познания в действительность, го-
воря иными словами, проникновение познания в бытие должно быть понято и как проникновение бытия в познание.

Эта онтологическая характеристика бытия в ее познавательном выражении направлена против внешних соотношений познания и бытия. Переход от внешних, рефлексивных определений соотношения бытия и познания к внутренним становится очевидным при анализе истории философии. Сначала в классической философии греков дано только объективное (*τά óντα*)¹, природа (*φύσις*), но оно не «положено» в качестве такового, поскольку не осознается и не делается пред-
метом рассмотрения познающего субъекта и его отношения к познаваемому объекту. Только когда наступает рефлексия познающего самого себя, только тогда то, что фактически вы-
ступало как объективное, определяется как таковое. В этом, в частности, и заключался объективный смысл кантовского критицизма и субъективистическая форма его проявления у Канта.

Наша критика традиционной метафизики и онтологии, пытавшихся сделать предметом философского познания нечто

¹ *τά óντα* – подлинно сущее, истинное бытие (древнегреч.).

принципиально потустороннее, недоступное познанию, и тем самым наша реализация основного требования кантовского критицизма заключается в следующем. Процесс познания осуществляется как открытие свойств и взаимосвязей бытия, существующего независимо от мысли, от познания. Однако категории – это определения связей бытия (существующего независимо от познания), как они раскрываются в процессе познания. Бытие независимо от мышления, но категории – это определения, вскрываемые мыслью. Противоречиям отношений бытия и мысли соответствуют противоречия объективного и субъективного в категориях. Категории выступают при этом как квалификации (определения) бытия как бытия в качестве объекта познания. Понятия (мысли) есть предикаты, выражающие свойства бытия – его познанные свойства, т. е. свойства бытия, выступающие в познании. Иными словами, «логика» связи, определения предмета познания (бытия) существует как преломленная через познание предмета.

В связи с критикой интуитивизма и феноменологии встает вопрос о соотношении непосредственного и опосредствованного в познании. Момент непосредственности существует в начале и в конце познания. Однако чрезвычайно существенным является то обстоятельство, что непосредственность, в начале и в конце – разная непосредственность, непосредственность в разном смысле. В начале – непосредственная данность бытия (начало – анализ явлений, не анализ понятий); в конце – непосредственность, очевидность истины, познания бытия. Последний смысл непосредственности и отражается в сущностном созерцании в феноменологии, у гештальтистов в усмотрении (*Einsicht*), в третьем виде познания у Спинозы. Интуиция в феноменологии – всегда созерцание, в том числе интеллектуальное, имеющее дело с данным. На самом деле содержание может быть опосредствованно раскрыто познанием в своих внутренних связях и отношениях, а целое может при этом выступать в форме непосредственности. Примером может служить теория Маркса, которая реально содержит

глубочайший анализ эмпирических данных, но внешне выглядит, по словам Маркса, как априорная конструкция. Категории выступают как ступеньки познания, проникновения познания в бытие и как определения, выражающие связи самого бытия. На этом основана наша критика кантовского отнесения тех или иных категорий к сфере субъективного без анализа их содержания (в этом и заключается их рефлексивность и критика кантовского понимания модальности как действительности). Гегелевская критика внешних рассуждений, приписывающих вещам предикаты извне (критика внешних рассуждений как универсального метода познания), гегелевское требование опосредствований сохраняется в положении о познании как раскрытии внутренних связей, внутренних закономерностей в соотношении с внешними. Однако истинное зерно основной мысли феноменологии представляет собой не что иное, как подступ к онтологии нового типа. В системе философии «феноменология» познания выступает как путь от непосредственно наличного бытия к действительности плюс «логика» или «онтология» категорий бытия в их внутренних взаимоотношениях и взаимосвязях, как они раскрываются в итоге познания действительности.

Отсюда становится понятной и проблема соотношения противоречий действительных и логических, и процесс снятия последних. Бытие, сущее входит в мысль через абстракцию. Выделение частного аспекта бытия есть мысль. В вещах, в явлениях действительности существуют противоречия. Логические противоречия возникают как результат внешнего непосредственного их соотнесения. Их истинное соотнесение должно быть опосредствованным, в результате чего они, оставаясь абстрактными противоположностями (противоречиями), перестают выступать как форма логических противоречий. Однако существуют не только внешние противоречия (например, в разных отношениях, в разное время и т.д.), но и противоречия внутренние. Поэтому логические противоречия вообще – это противоречия, абстрактно не опосредствованные,

а не только внешние. Логические противоречия снимаются посредством опосредствующих звеньев. Диалектика как путь реального снятия логических противоречий заключается в раскрытии опосредствующих связей. Иными словами, взятые непосредственно, абстрактные положения остаются противоречивыми относительно объективного положения дел в вещах (как противоречия в вещах, в действительности при абстрактном определении, рассмотрении ее сторон). Непосредственное соотнесение – это внешнее, осуществляемое извне (субъектом) рефлексивное соотнесение. Такое соотнесение и порождает логические противоречия, которые должны быть сняты. Снятие формальных логических противоречий осуществляется посредством опосредствований, в результате которых они становятся внутренними. Через опосредствования они соотносятся друг с другом и вскрываются путем такого дальнейшего развития, которое реально преодолевает, вскрывает противоречия¹.

Соотношение имплицитного и эксплицитного в познании

Исходная предпосылка марксистской философии – это независимое от познания существование познаваемого бытия. Основной инструмент, посредством которого она реализуется, – понятие трансцендентного как имплицитно данного. Существует два понятия трансцендентного: 1) трансцендентное как обособленное сущее, отделенное hiatus-ом², такое, к которому нет путей от имманентного, 2) трансцендентное как выходящее за пределы того, чем оно задается, – выход объекта мысли за пределы мысли об объекте. Трансцендентность в нашем понимании – это имплицитная данность бытия, незави-

¹ Ср.: Ильенков Э.В. К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957. № 4. С. 63–72.

² hiatus – обрыв, разрыв.

симого от мысли как ее объекта, или, иными словами, объект мысли как выходящий за пределы мысли об этом объекте. То, что человек сталкивается с трансцендентным, постоянно на-талкивается на него, доказывает, что человек постоянно движется, по крайней мере на подступах к нему. В такой формулировке заключается подход к решению вопроса о бесконечном выходе бытия за пределы мысли и вместе с тем – подступ к выходу мысли за свои пределы, в сферу независимо от нее существующего бытия.

Это есть одна из фундаментальнейших проблем онтологии – онтологический аспект соотношения мысли, понятия, категории сознания и бытия, материи, объекта мысли как имплицитной предпосылки мысли. Ее решение открывает методологический подход ко всем проблемам онтологии, потому что здесь через посредство гносеологического происходит выявление онтологического.

Процесс раскрытия в явлении его сущности приводит к тому, что результаты опосредствованного познания выступают в форме непосредственно данного. Но в форме непосредственного всегда заключаются не только результаты опосредствованного познания, но и бесконечно выходящее за его пределы (трансцендентное), данное не эксплицитно, а только имплицитно.

Понятие трансцендентного как имплицитно данного означает нечто, выходящее за пределы эксплицитно данного (положенного), но не обособленность бытия с обрывом всех соединительных связей с осознающим его человеком. Это означает, что анализ предмета познания дается как опосредственный через анализ познания предмета. Трансцендентное – это то, во что вплетена мысль человека, не исчерпывающая его. Значение слова «трансцендентное» несет в себе содержание обозначенного им предмета, но не включает в его определение свойств предмета (объекта), выходящих за пределы значения обозначающего его слова. Ход мысли, ход познания идет от имплицитно данного, фактически заключенного в

данных положениях, но еще не «положенного», не эксплицитно констатированного в них, к выявлению, эксплицитному формулированию, «полаганию» того, что имплицитно заключено на предыдущей ступени.

Действительность как исходное – это максимум имплицитно данного (трансцендентное для мысли с постоянно передвигающейся гранью) и вместе с тем минимум эксплицитно данного в понятии. Трансцендентное при этом понимается как непрерывный выход за пределы данного, выведение познающего за пределы того, что эксплицитно дано. Трансцендентное, в которое неизбежно выходит и выводит наличное, данное, имманентное – это то, что им (наличным) имплицитно задано. Иначе бы на него не «натолкнуться» и речи о нем никакой бы не было.

«Имманентное» и «трансцендентное» в обычном значении этих слов есть результат разрыва того, что необходимо связано в процессе познания, так как мышление как познание есть оперирование объектами своих понятий, суждений, а не соотношениями одних лишь беспредметных мыслей.

В целом при этом намечается новое понимание трансцендентности как неисчерпаемости (содержащейся в имплицитной данности) бытия. Эта неисчерпаемость содержания мышлением и вообще познанием объекта познания – сущего – и выражает несводимость бытия, сущего к мысли, к познанию.

Данное эксплицитно в восприятии и вместе с тем заданное им имплицитно раскрывается мышлением. Данные познания, в целом эксплицитные, тянут за собой как имплицитное дальнейшее содержание объекта (сущего).

Вместе с тем понятия имманентного и трансцендентного фиксируют в ином аспекте проблему соотношения явления и сущности: непосредственно познаваемого (данного) и познаваемого опосредствованно, через непосредственно данное выявляемого.

Отсюда – с одной стороны – открывается возможность определения истины не только как открытия бытия, как соот-

ветствия мышления своему объекту, но как такого понятия, которое может быть определено только *соотносительно с человеком*: существование истины возможно только для человека, познающего бытие, только соотносительно с ним. Истинность часто определяется как подлинность, как соответствие, как правильность (по логическим правилам), но тогда и встает вопрос, как логическое, правильное выведение оказывается относящимся к самому бытию. Иными словами, как правильное оказывается соответствующим. Такова, например, надстроечная аргументация о соотношении положений по их истинности, основанная на законе исключенного третьего. Нечто истинно (нечто есть) потому, что оно должно быть таким, так как нечто, ему противоречащее, неистинно. Ложным является самый ход мысли, который сначала рассматривает соотношение суждений по их истинности и затем делает выводы об объектах этих суждений. Проблема истины – это проблема того, как открывается бытие в познании человеку.

С другой стороны, познание человека – это открытие, обнаружение бытия (сущего в его качественной определенности в разных науках) и в качестве бытия (и объекта познания) в философии. При этом само открытие бытия, его явление, в котором участвует деятельность человека, практика, – это модус самого бытия, существования человека, а не только деятельность его сознания. Помимо истинности как соответствия, как правильности и т.д., при этом открывается новое качество – как бы валентность, значимость бытия по отношению к *потребностям* реального человеческого существа. Таким образом, вместо идеального отношения идеального образа к предмету мы сталкиваемся с реальным отношением действия и восприятия человека к объекту. Направленность на мир, включенность в него выступает как характеристика не только познания (как сознания), но и потребностей человека (потребность и ее объект также должны быть вовлечены в обсуждение этого вопроса), чувств и их предмета и действий человека и т.д. – словом, всего человека.

Отсюда становится понятной и роль человеческих отношений в познании, в раскрытии бытия. *Субъект научного познания – это общественный субъект, осознающий познаваемое им бытие в общественно-исторически сложившихся формах.* Субъектом научного познания является всеобщность, реализующаяся и в конкретном индивиде. Всеобщность сознания, познания предполагает речь, общение, общественную жизнь людей.

Итак, в открытии бытия познанию, в отношении познаваемого бытия к человеку вскрываются две взаимосвязанные стороны: 1) бытие как объективная реальность, как объект осознавания человека; 2) человек как субъект, как познающий, открывающий бытие, осуществляющий его самосознание.

Уже здесь становится очевидным, как преодолевается разрыв бытия на три несвязанные сферы – природы, общества и мышления. Уже отсюда становится очевидным весь логицизм положения, в котором учение об определениях, категориях бытия рассматривается как диалектическая логика. Это положение падает со снятием гегелевского отождествления бытия с мышлением, процесса мысленного восстановления бытия с его становлением в саморазвитии понятия. Происходит принципиальное изменение, преобразование традиционного отношения гносеологического и онтологического, онтологического и феноменологического.

* * *

Изменение этого соотношения может быть еще раз показано при построении системы категорий. Общая диспозиция системы категорий такова. Вначале выступает категориальная структура непосредственно данного наличного бытия – объективной реальности, как она раскрывается в чувственном познании. Эта структура тоже развивается и обогащается по мере развития познания в целом, опосредствованного знания –

мышления. Сначала можно отличить общий фон и отдельные предметы и явления, выделяющиеся в нем, – связи между ними и зависимости сосуществования и последовательности, пространство и время, изменение и устойчивость и т.д. (первоначальная форма проявления основных категорий).

Связи, соотношения категорий раскрываются затем на высшей ступени познания – действительность выступает как взаимосвязь явлений, опосредствованных сущностью. Связи на высшей ступени познания действительности выступают как связи и категории с известным приближением к самой действительности. При этом происходит включение процесса познания, самого познающего в состав действительности, в которую входят не только вещи, но и субъекты, личности в их взаимосвязи, в их общественной жизни. В связи с этим должен быть рассмотрен категориальный состав различных областей бытия, различных способов существования.

Эта общая диспозиция уже приходит в противоречие с распространенной точкой зрения на систему категорий¹. Согласно этой точке зрения, категории бытия выступают в той последовательности – выпрямленной и логически осмысленной, в какой связи материального мира раскрывались, отражались в категориях в истории человеческого познания. Система бытия дается в той последовательности, в которой она раскрывалась в познании; взаимоотношение категорий, связей бытия раскрывается через диалектику субъекта-объекта в процессе преодоления противоречия мысли и предмета. Здесь соотношение онтологических и гносеологических отношений таково, что первые даются в преломлении через вторые. Фактически характер категорий определяет ступени, циклы познания, отражает его уровень, степень углубления в свой предмет. Отношение субъекта и объекта, понятия и действи-

¹ Библер В.С. О системе категорий диалектической логики. Сталинабад, 1958.

тельности выступает как единственный выявитель связей категорий объективного бытия, действительности.

Интересно сопоставить эту концепцию с гегелевским путем «восхождения» – процессом становления конкретной реальности через абстрактные понятия – и путем мысленного восстановления конкретной объективной реальности, и вместе с тем с аристотелевским различением двух ходов, последовательностей, иерархий: предыдущего и последующего, «в себе» бытия и бытия «для нас».

Намечаются по крайней мере две исходные точки прорыва этой концепции.

1. Когда за исходное берется категория «материальный мир»: каким образом столь содержательное определение объективной реальности может выступить как первое для познания, как непосредственно данное?

2. Весь ход развертывания категорий бытия обусловлен соотношением мысли и предмета. Однако все взято только в аспекте объективной *предметности*. Субъект в своей специфике остается вне рассмотрения за пределами познаваемого содержания, не становится сам, будучи субъектом, вместе с тем и объектом познания. В последнем цикле, круге категорий появляются «деятельность», «цель» и т.д., но они, совсем как у Гегеля, существуют якобы помимо субъекта. Есть деятельность, цель, средство и орудие деятельности, но нет действующего лица, вернее, действующих лиц. В *мире*, согласно конструирующем эти системы категориям, существуют только вещи и *не существует людей*, отношения между которыми осуществляются через вещи; *даже* в качестве «орудий» они функционируют, якобы, помимо людей! Они – орудие «в себе»! Из учения о категориях, в том числе даже из учения о действительности, выпадает человек.

Надо ввести человека в сферу, в круг бытия и соответственно этому определить систему категорий. Должны быть рассмотрены категории, которые выражают соотношения,

связи, структуру сущего в пределах одной и той же ступени познания. Иными словами, должны быть рассмотрены категории сущего, раскрывающиеся на одной и той же ступени познания и потому выражающие *не разные ступени познания, а разные связи бытия*. Преломляющие их гносеологические отношения должны быть уравнены и потому сняты. Таким способом должны быть рассмотрены категории, выражающие разные слои, уровни самого сущего. Например, категории, характеризующие неорганическую природу, органическую (жизнь), способ существования человека. Каждый из этих уровней затем, в свою очередь, выступает на разных уровнях познания. Каждое различие онтологических характеристик, качеств, выступающее на различных уровнях познания, имеет своей основой структурные свойства самого бытия, а не уровня познания самого по себе. Основанием для разных уровней познания, разных соотношений бытия и мысли служат разные соотношения в самом бытии.

Далее, само познание, мышление человека должно быть взято как компонент жизни человека, т. е. взаимодействие сущего как человеческого существа с сущим. Человек как осознающий, познающий субъект должен быть рассмотрен как находящийся внутри познаваемого бытия, как одна из форм сущего. Человек выступает как субъект и вместе с тем как специфический объект философского познания, как специфический способ существования, точнее, сущее со специфическим способом существования. Последний состоит в появлении на уровне бытия человека соотношения мысли и предмета, иными словами, в появлении гносеологического отношения соотношения мыслящего, познающего человека и сущего, в состав которого он входит.

Таким образом, в системе категорий выделяются разные группы, отражающие разные аспекты, но вся система все же объединяется в единое целое, включающее качественно различные части. Основанием для разных уровней познания, разных соотношений бытия и мысли служат следующие разные

соотношения. Сначала категориальная структура непосредственно данного наличного бытия – объективной реальности, раскрывающаяся (как она раскрывается – дана) в чувственном познании (это последнее тоже развивается, обогащается по мере развития познания в целом (опосредствованного знанием – мышления). Уже здесь общий фон – отдельные предметы и явления, выделяющиеся в нем, – связи между ними и зависимости сосуществования и последовательности; пространство и время, изменение и устойчивость и т.д. (Первичная форма проявления основных категорий.) Связи, соотношения, категории раскрываются на высшей ступени познания – действительность как взаимосвязь явлений, опосредованных сущностью. Связи на высшей ступени познания действительности как связи и категории – с известным приближением – самой действительности.

Затем включение процесса познания, самого познающего в состав действительности – не только вещи, но и субъекты, личности в их взаимосвязи, в их общественной жизни (бытие людей как процесс их жизни). В связи с этим определяется категориальный состав различных областей бытия, различных способов существования...

«Развитие и конкретизация понятий, категорий происходит с развитием и конкретизацией сторон действительности (это, с одной стороны, развитие категорий предстает не как отражение, не как развитие и конкретизация сторон действительности, а как результат углубления и развития человеческого познания данных сторон действительности»¹. *Первый цикл* – модальные рефлексивные категории – приводит к действительности. *Второй цикл* – сферы действительности – неорганическая, органическая природа, человек. С человеком возникает познавательный план, отношение мысли к бытию,

¹ Джолохава Г.К. Категории сущности и явления по «Капиталу» К. Маркса: автореф. ... канд. филос. наук. Тбилиси, 1955.

с которым связано отношение мысли и предмета, причем признающий находится *внутри* бытия. Существует возможность и обратной последовательности, но в обоих случаях связь осуществляется только через человека.

Значит, основой являются онтологические различия как отношения в бытии. Познанию становятся доступны сначала одни, затем другие. Ход, последовательность познания обусловлены объективными зависимостями самого объекта. Соответственно, разные уровни познания не порождают, не создают, а лишь открывают разные онтологические характеристики сущего.

Различная глубина познания относится не к самим категориям как таковым, а к тем сторонам действительности, которые ими квалифицируются, т. е. речь идет, например, не о соотношении категорий явления и сущности, а о самих явлениях как таковых и их сущности. Процесс познания конкретной действительности идет от явлений к сущности. Но категории явления и сущности даны «одновременно» в их объективности на одной и той же ступени познания.

В действительности явление и сущность даны в единстве. Это единство реализуется в форме явления, в форме существования, в форме непосредственно данного. В таком случае существование выражает сущность существующего. Деятельность выступает как связь явлений или совпадение явлений, связанных через их сущность.

Категории явления и сущности, случайности и необходимости одноплановые, но само явление и случайность признаются раньше, чем их сущность и необходимость. Нам даны сначала явления, а затем их сущность, но понятия, категории явления и сущности выражают тот же уровень философского познания.

КАТЕГОРИИ

БЫТИЕ, СУЩЕСТВОВАНИЕ, ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Сущность – явление (кажимость – феномен)

Качество	Субстанция	Материя
(was Bestimmtheit)	(атрибут)	(Содержание – форма)
(качественная определенность)		
	пространство	– время
	случайность	– необходимость
	причина	– закон (условия – основа) закономерность
	возможность	– вероятность
	движение	– изменение – развитие
Становление		
(werden)	процесс	
	качество	– свойство
	общее	особенное – единичное

Основа – сущность – проявление

Содержание – форма

Тождество – единство

Различие – противоположность – противоречие – конфликт

Причинность – необходимость

Действительность

Необходимость – целесообразность

Цель – свобода (?)

Такое понимание соотношения категорий дает возможность наметить дальнейший путь исследования. В теоретико-познавательном, методологическом введении мы поставили вопрос о доступе, о подступах к бытию в аспекте соотношения бытия и мышления, бытия и познания. Проанализировав, как в истории философской мысли осуществлялся процесс развеивания бытия посредством явления, видимости, кажимости, мы проследили противоположный ход мысли, восстановливающий бытие как первичное, исходное. Важнейшую роль в этом сыграл анализ формы непосредственной данности бытия, которая в начальной точке выступает как момент взаимодействия, противодействия двух материальных реальностей, одна из которых *человек*. Мы подошли фактически к материальному анализу самого сущего, к «онтологии» как таковой, к структуре самого бытия, включающего человека. Поэтому далее необходимо проанализировать, что представляет собой это сущее (*человек*) в своем специфическом способе существования.

ЧАСТЬ II



ВВЕДЕНИЕ

Если в первой части книги речь шла о мире в соотношении с человеком, то теперь речь пойдет о человеке в соотношении с миром. Проблематичность бытия в целом необходимо влечет за собой или включает в себя проблематичность и самого человека. Совокупность последних проблем составляет сферу этоса или этического – бытия человека в его отношении к другим людям. Уже в первой части, рассматривая проблемы познания, мы установили ложность равенства человек как субъект = субъективность кажимости, на основе которого производится философское изничтожение бытия. Человек должен быть рассмотрен как объективно существующий, отношениями к которому определяются объективные свойства того, что с ним соотносится. Это означает решение вопроса, каким становится бытие объективно для человека с его появлением. Здесь и реализуется общий принцип, развитый нами еще в «Бытии и сознании», что с возникновением нового уровня сущего во всех нижележащих уровнях выявляются новые свойства. Здесь раскрывается значение, «смысл», который приобретает бытие, выступая как «мир», соотносительный с человеком как частью его, продуктом его развития. Поскольку есть человек, он становится не чем иным, как объективно существующей отправной точкой всей системы координат.

Такой отправной точкой человеческое бытие становится в силу человеческой активности, в силу возможности *изменения* бытия, чем человеческое существование отличается от всякого другого. Вселенная с появлением человека – это осознанная, осмысленная Вселенная, которая изменяется действиями в ней человека. Существует не только Вселенная как безотносительная к субъекту, осознающему ее человеку (че-

ловеку и его сознанию), чистая объективность и плюс субъект познания. Сама осознанная или осмысленная Вселенная, измененная или могущая быть измененной действиями в ней человека, есть объективный факт. Сама Вселенная – это уже не абстракция ее объективного бытия, она охватывает, включает в себя и человека, его сознание, его бытие в качестве осознанной осмысленной объективированности. *Таким образом, осознанность и деятельность человека выступают как новые способы существования в самой Вселенной, а не чуждая ей субъективность моего сознания.* Поэтому окончательное снятие изничтожения бытия может быть осуществлено только через рассмотрение высшего продукта его развития – человеческого бытия.

Бесконечность мира, громады его космических пространств существуют как бы «измеряемые» человеческими возможностями продвижения в мире. Свойства бытия не создаются, а лишь выявляются отношениями, но «измеряемые» различными отношениями эти свойства выступают по-разному с проникновением человека в космическое пространство. Просторы и дали Вселенной выступают с большей дифференцированностью, а не «вообще», слитно, безразлично, как что-то вообще запредельное, потустороннее («измеряя» пространство своим движением в нем, я выявляю его размеры, и они по-новому выступают, определяются для меня). Свойства мира выступают в их динамическом, изменяющемся отношении к человеку, и в этом отношении не последнюю, а основную, решающую роль играет мировоззрение, собственный духовный облик человека. Познание мира как открытие истины, борьба (иногда героическая) за нее, приобщение к миру и овладение им на благо человеку, восприятие красоты и прекрасного в природе, создание его в искусстве – все это, не будучи непосредственно отнесено к этическому (предметом которого является отношение человека к человеку, к людям), создает, составляет ту духовную силу человека, которая является необходимой предпосылкой, основой, внутренним условием

этического отношения человека к человеку. *Этика* в этом ее понимании представляет собой не обособленную область человеческих отношений, заключающуюся якобы в морализировании, а необходимую составную часть *онтологии*. Это есть не что иное, как детерминация бытия через сознательную его регуляцию, которая выступает как специфический способ существования человека.

Соответственно решается и проблема красоты. При таком подходе красота выступает не только как «выразительность». Прекрасна природа, а не только переживание, восприятие человека. Это ее собственное объективное свойство, но это качество характеризует природу в определенной системе связей и отношений, именно в той, в которую включен человек.

Так, знание, добро, красота выступают не отчужденными от человека и тем самым друг от друга, поскольку осуществляется преодоление штучности, лоскутности, изолированности гносеологии, этики, эстетики. Например, эстетическое (прекрасное) выступает как качество природы в непосредственно данном человеку чувственном, правда и добро – как отношения людей, определенные и в их эстетическом содержании. Таким образом, эстетический аспект оказывается одной из основных проблем онтологии, точнее, основные проблемы *естетики* выступают как *аспекти онтологических проблем*.

Красота в искусстве есть, таким образом, оформление явления, заключающееся в четком членении всех его частей, как бы снятие покрова, всего «лишнего» для восприятия человека. Это оформление предполагает определение по всем параметрам данного вида явлений (например, определенность звука во всех его «параметрах») и отвечающее этому членению соотнесение их друг с другом (звучание музыки как «intonирование»).

Точно так же проблемы *познания*, истины, открывающейся в познании, выступают не как обособленный гносеологический аспект изолированно взятого отношения человека

к бытию. Это отношение также опосредствуется человеческими добродетелями и пороками – в познавательное отношение к бытию, к истине вплетается отношение к другим людям. Истина при этом – это не только правильность, но правда, справедливость, способность принять то, что есть, как оно есть (на самом деле), смотреть в глаза действительности, вскрывать ее. В то же время она означает – видеть недостатки, преодолевать трудности в процессе познания, обнаруживать мужество в процессе познания. И наоборот, неистина выступает как ошибка, заблуждение, ложная установка в процессе познания, за которой скрываются обман, неправда, ложь (введение в заблуждение), стремление скрывать, утаивать, обманывать, укрывать и т.д. Таким образом, ложь выступает как искаженное отношение к тому, что на самом деле есть, к бытию, действительности (истине) или другому человеку.

Таковы онтологические предпосылки концепции субъект – объект, которая направлена против признания исходным пунктом единичного субъекта в себе, превращающегося таким образом в «приус» по отношению к миру и другим людям. Вопрос о существовании внешнего мира и вопрос о существовании других людей (и отношений к ним) должны быть сплетены в своей исходной постановке, вскрывающей мир и других людей как предпосылку существования, подлинного существования субъекта. Человек должен быть взят внутри бытия, в своем специфическом отношении к нему, как субъект познания и действия, как субъект жизни. Такой подход предполагает другое понятие и объекта, соотносящегося с субъектом: бытие как объект – это бытие, включающее и субъекта. Сущее как предметный мир, включенный в практическую деятельность людей, соотносится с ней в своих качественных определениях. Отсюда неправомерно сведение бытия как объекта только к объективной реальности, веществу, наличности данности. По такой линии идет и критика концепции, рассматривающей человека как еще одну объективную наличность в мире.

«Мир» объектов, то есть только тех или иных тел, которые, не обладая сознанием, могут функционировать исключительно в роли объектов познания и действия их субъектов (греки обозначали предмет, созданный руками человека δημιούργημα), и «мир» субъектов, то есть тех или иных сущностей, которые могут функционировать в качестве и роли субъектов, образуют *единий мир*. Это единство реально выступает в том, что окружающие нас повседневные вещи, предметы обихода – человеческие предметы как продукты деятельности, как орудия и продукты деятельности человека по своей природе общественны и важны в системе человеческих отношений, так что самые отношения между людьми осуществляются через посредство вещей, а за отношениями и свойствами самих вещей скрываются отношения людей. Самое существование многих вещей предполагает существование других людей (книги, предполагающие читателей, телефон, предполагающий двух говорящих). Поэтому действия с вещами, в известном смысле, выступают как поступок, то есть как осуществленное в нем отношение к другому, другим.

Самое «значение», то есть существенное свойство предметов, вещей, как продуктов человеческой деятельности, определяет их *назначение*, включаясь в уровни человеческих потребностей. Назначение же многих вещей связывает общение людей друг с другом. Существование таких вещей включает в себя *предназначение*, существенное для других людей.

Неверно считать существование других сфер – субъектов (я) более проблематичным, чем существование вещей. Мир человеческой жизни состоит в основном из взаимосплетений отношений людей и вещей, образующих целое.

Это означает, что каждое, сколько-нибудь фундаментальное общее положение о бытии, о сущем вообще получает свой резонанс и в этике, распространяясь на человека и человеческие отношения, и обратно, всякое фундаментальное положение этики имеет свои предпосылки в бытии. Так, например, общий принцип детерминизма, согласно которому внеш-

ние причины всегда действуют через внутренние условия, так что конечный эффект любого внешнего воздействия всегда зависит не только от внешнего воздействия на тело или явление, но и от внутренних его свойств, применительно к человеку, неизбежно приобретает и этический смысл – соотношения определения и самоопределения, свободы и необходимости в человеческом поведении.

Поскольку марксизм рассматривает человека как общественное существо, постольку коммунизм, проблема перестройки общества, переделки общественной жизни выступает как центральная философская проблема. Общественный идеал включает и вопрос о будущем человека и об облике человека; так сближаются условия жизни человека, общественные условия человеческой жизни и его внутренняя сущность как проблема внутреннего бытия человека в его отношении к миру, к другим людям. Эта большая этика должна выходить за пределы этики в специальном ее понимании. Однако этическое – это не только общественное в человеке, но и природное, преломленное и контролируемое через сознание, соотносительное тем самым с общественным. Кроме совокупности общественных отношений (по Марксу) человека характеризуют основные отношения, через которые и может быть раскрыта его специфическая онтология: этическое отношение к другому человеку, отношение к себе и своей жизни (трагическое, юмористическое, деятельное). Этическое является исходным как общая предпосылка, преломляемая во всех предыдущих; как общее и специфическое. Отношение к миру может сравняться со стилями архитектуры и искусства в широком смысле слова, – среди которых выделяются: классика – романтизм – реализм. Реализм иногда выступает в синтезе с классикой, иногда – с романтизмом. В отношение к миру включается признание бесконечности и несформированности мира как предпосылка здоровой нравственной жизни, отношение к природе, отношение к жизни. Возвышенность отношения человека к миру свидетельствует о героическом или ином начале в жизни человека – геройство, святость, мудрость (правдивость).

1. «Я» И ДРУГОЙ ЧЕЛОВЕК

Ни один предмет, взятый сам по себе, не может обнаружить свою родовую сущность. Общее проявляется в единичном через отношение единичного к единичному, когда одно единичное выступает в качестве эквивалента другого. Категория рода осуществляется через категорию отношения в ее связи с категорией индивида.

Это есть общелогическая категориальная основа для понимания того, как родовое свойство человека раскрывается через отношение одного человека к другому¹.

Раскрытие этого отношения начинается с некоторых фактов осознания детьми своего «я». Дети сначала называют себя так, как их называют другие (Петя, Ваня). Значит, ребенок существует для себя, поскольку он выступает как объект для других. Он существует для себя как объект для других. Он приходит к осознанию самого себя через отношение к нему других людей. Приоритет других перед собой подтверждается таким наблюдением Ж. Пиаже: считая присутствующих, чтобы поставить обеденные приборы для всех, ребенок не учитывает самого себя. Ребенок осознает других людей раньше, чем самого себя.

Каждый индивид как «я» отправляется от «ты», «он» (2-е, 3-е лицо), тогда «я» уже осознано как таковое. Так что нельзя сказать, что «ты» как таковое предваряет «я», хотя верно, что другие субъекты предваряют мое осознание себя как «я».

«Я» – это *действующее лицо*. Его выделение связано с различием процесса («что-то происходит» в форме безличного предложения) и деятельности данного человека (что-то делает). Второе связано с человеческим произвольным дей-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 62; Маньковский Л.А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопросы философии. 1956. № 5.

ствием, т. е. действием, сознательно управляемым. Произвольная, управляемая, сознательно регулируемая деятельность необходимо предполагает действующее лицо, субъекта этой деятельности – «я» данного индивида.

«Я» – это не сознание, а человек, субъект как сознательный деятель. В качестве субъекта познания (специальной теоретической сознательной деятельности) человек выступает вторично; первично он – субъект действия, практической деятельности.

Вопрос о существовании «другого я» – это вопрос о существовании другого действующего лица; вопрос о существовании чужой психики, сознания дан не обосабленно, а имплицитно в вопросе о другом действующем лице (его существование генетически для ребенка первично). Вопрос о сознании сначала дан лишь имплицитно в этом практическом вопросе. Вопрос о сознании другого – это вопрос о сознательном произвольном характере действий других людей, об их сознательной регуляции. Особая трудность вопроса о чужом сознании, психике обусловлена обосаблением этого вопроса от того реального контекста, с которым он связан. Сначала обособляют сознание человека от жизни, от его действий, от всего внешнего, материального, и затем удивляются, что не находят подступов, путей к сознанию.

Самосознание – это также осознание самого себя как сознательного субъекта, реального индивида, а вовсе не осознание своего сознания. Осознание своего сознания – это другой вопрос: включает ли знание чего-либо (того или иного предмета) знание того, что я его знаю? «Я» как предмет самосознания предполагает единство субъекта и объекта. «Я» выступает как имеющее себя предметом отношения самого себя. Нераздельность двух форм, в которых «я» противополагает себя себе самому, составляет собственную природу понятия «я». Философский анализ этих случаев показывает, что «я» как всеобщность сохраняется, не будучи для других – объективно – связанной с одним и тем же реальным субъектом, ли-

цом, причем «я» – это не только мое: мое «я» – это «я» каждого человека, каждого «я». Под него каждый должен подставить конкретное значение этого своего «я», – оно для себя, для самого этого «я» – связывается с другим конкретным комплексом переживаний.

В самосознании «я» (*je*) как всеобщность имеет своим объектом «я» (*moi*) как частное, единичное. Поскольку «я» здесь вообще объект (конкретное, эмпирическое существо), оно в качестве такового существует и теоретически, и практически сначала для другого, так же как другой самосознующий субъект существует сначала для меня и, таким образом, лишь через свое отношение к другому, каждому существующему как объект, существует и для себя.

Из того, что при мысли о «я», «я» не может быть опущено, Кант делает тот неправильный вывод, что «я» дано лишь как субъект сознания или что «я» может употреблять себя лишь в качестве субъекта суждения и что нет такого положения, через которое оно было бы дано как объект.

На самом деле предметное сознание о «я» как реальном субъекте развивается прежде всего как сознание о субъекте действия, субъекте жизни, а не психическом только субъекте, субъекте познания. Субъект – это сознательно действующее лицо, субъект как жизни вообще, так, в частности, и познания, осознания мира и самого себя как сознательного существа, осознающего мир. Самосознание – это предметное сознание своего «я» или это заключенное в каждом этом, конкретном, частном «я» всеобщее «я». Кто субъект сущностных проявлений, субъект мыслящего сознания – в том субъекте всеобщее представлено, осуществлено в наиболее полном и концентрированном виде.

«Я» – всеобщность, свойственная всем, каждому «я», которая своим объектом (предметом) имеет это частное, мое «я». «Я» как всеобщность не может быть обособлено от частного, конкретного «Я» и превращено в особую реальность; в эту всеобщность всегда необходимо должно быть подстав-

лено какое-то частное значение. В него может быть подставлено любое частное значение любого индивида, но *нельзя не подставить никакого*. Эти частные значения включают «я» как всеобщность, но, поскольку ее включает каждое частное «я», ни одно из них не может быть определено только через свое отношение к этой всеобщности, каждое из частных, конкретных «я» может быть определено только через свое отношение к другим. Они взаимно предполагают друг друга. Не существует поэтому никакого приоритета одного «я» (моего) перед другими, так, чтобы существование другого «я» стало бы более проблематичным, сомнительным, чем существование моего «я». Они все «я», и каждое для кого-нибудь мое.

«Я» – это не сознание, не психический субъект, а человек, обладающий сознанием, наделенный сознанием, точнее, человек как сознательное существо, осознающий мир, других людей, самого себя. Самосознание – это не осознание сознания, а осознание самого себя как существа, осознающего мир и изменяющего его, как субъекта, действующего лица в процессе его деятельности – практической и теоретической, в том числе субъекта деятельности осознания.

Согласно П. Наторпу, всякое выражение, которое выставляет само «я» как содержание в собственном смысле, может иметь ценность лишь образного обозначения. П. Наторп считает, что «я» не может стать предметом, так как, скорее, в противоположность всякому предмету оно означает то, в отношении к чему что-либо есть предмет¹. Здесь смешаны две мысли:

1. «Я» как всеобщность, «я» вообще (je), относительно к чему-то, что есть предмет вообще, не может быть предметом восприятия, созерцания, чувственного, т. е. непосредственно осознания, но им может быть конкретный эмпирический

¹ См.: Наторп П. Философская пропедевтика: Общее введение в философию и основные начала логики, этики и психологии / под ред. и с предисл. Б.А. Фохта. М.: Н.Н. Клочков, 1911. С. 93–94.

субъект (moi) – я сам, с моей внешностью, лицом, привычками и т.д.

2. «Я» как единство (je и moi) всеобщности и единичности познается в своей конкретности, поскольку оно проявляется в действиях, в отношениях к другим людям: тут познание конкретного «я» осуществляется в его отношении к другим людям.

«Я» действительно не может быть раскрыто только как объект непосредственного осознания, через отношение только к самому себе, обособленно от отношения к другим людям (другим конкретным «я»). В этих взаимоотношениях каждое конкретное «я» выступает как объект другого конкретного «я», которое точно так же является объектом для меня. Здесь выступает реципрокное отношение, члены которого необходимо предполагают, имплицируют друг друга: объект для меня, для которого я сам являюсь объектом!

К этому надо еще прибавить, что мое отношение, отношение данного моего «я» к другому «я» опосредствовано его отношением ко мне как объекту, т. е. мое бытие как субъекта для меня самого опосредствовано, обусловлено, имеет своей необходимой предпосылкой мое бытие как объекта для другого. Значит, дело не только в том, что мое отношение к себе опосредствовано моим отношением к другому (формула К. Маркса о Петре и Павле)¹, но и в том, что мое отношение к самому себе опосредствовано отношением ко мне другого.

Во взаимоотношении субъектов нет никакой принципиальной привилегии у моего частного «я». Поэтому отношения

¹ «В некоторых отношениях человек напоминает товар. Так как он рождается без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “я есть я”, то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода “человек”» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 62).

между различными частными «я» обратимы. Теоретически не существует никакого преимущества для вот этого, данного «я». Мое отношение к другому предполагает и отношение другого ко мне: «я» такой же другой для того, которого я сперва обозначил как другого, и он такой же «я» (исходная точка системы координат), как «я»! «Я» и «другой»: он «другой» для «меня», как и «я» для него; для себя он такой же «я», как и «я». Его нельзя свести к положению «другого», это только его позиция, определяемая исходя от меня, а не его сущность.

Надо снять как неоправданную прерогативу первичность какого-нибудь одного, моего (имярек) «я». Рассмотрение меня самого с позиций другого так же первично, как и рассмотрение меня («другого» для него) с позиции другого «я» (имярек). Эмпирически в жизни человека, у ребенка отношения других людей к нему определяют его отношения к ним и формируют его самосознание.

«Чистый», трансцендентальный субъект объективного познания – это всеобщность, которая реально существует лишь в виде множества эмпирических субъектов («я»). Каждый из этих конкретных эмпирических субъектов определяется лишь через свое отношение к «другому» (через свои отношения друг к другу).

Отношение другого «я» к моему «я» выступает как условие моего существования. Каждое «я», поскольку оно есть и всеобщность «я», есть коллективный субъект, содружество субъектов, «республика субъектов», содружество личностей; это «я» есть на самом деле «мы». Субъект науки – эточество, субъект речи – это вместе с индивидом и народ (его язык).

Общественная обусловленность познания сущего проявляется прежде всего в том, что субъекты, личности, а не только вещи входят в состав бытия, и они же, включенные в сущее, осуществляют познание этого сущего, как вещного, так и личностного.

Познаваемая человеком реальность имеет своим «коррелятом», даже в процессе познания, в качестве субъекта познания не само по себе познание, сознание, а человека. Существуют не созерцание и его предмет как идеальное отношение, а реальное взаимодействие человека с внешним материальным миром.

В жизни отдельного человека (например, ученого) его познавательная деятельность может оказаться обособленной от его жизни и практической деятельности. Но вообще снятие для познания отношения предметного мира и человека означает снятие важнейшей сферы исторического общественного человеческого бытия. Если же состав объективного бытия сводится только к предметности, к вещности, из него исчезает сознательный субъект, личность, люди. Субъект остается в единственном числе как противостоящий всей сфере объективной реальности, как трансцендентный, чистый субъект. Это есть солипсизм в отношении к другим людям как сознательным субъектам. Источник солипсистской казуистики – в сомнении о существовании других людей! Должно быть отвергнуто представление о единственном субъекте как отправном пункте познания. «Я» – субъект познания – это универсальный субъект, это коллектив, содружество эмпирических субъектов. Сознание-познание предполагает мышление – речь и, значит, общение. Есть, значит, общественная обусловленность бытия – человеческое бытие и предметный «мир». Познание же бытия (понятийное) – всё общественно обусловлено, всё – продукт общественно обусловленной жизни людей. Итак, реально существует коллективный субъект научного познания: «я» – это «мы»!

В конечном счете межлюдские отношения являются необходимым условием познания человеком бытия, сущего и его состава.

Обусловленность не только моего самосознания, но и самого моего бытия бытием же, действиями других людей – это

эмпирический факт, т. е. не нужно доказывать бытия других людей, а нужно снять софизм, в результате которого оно якобы требует доказательств, нуждается в них.

Отношения – взаимные – разных «я» друг к другу выступают как условие их существования как конкретных эмпирических существ, реализующих в себе всеобщность «я» (как субъекта). Как уже говорилось, «я» как сознательное существование – это субъект не только познания, но и действия, жизни.

Реальный человек – это всегда не голая абстракция человека, а конкретный исторический человек, в классовом обществе имеющий всегда классовую характеристику. Но это не значит, что он является только исторически конкретным, с признаками особенного, отвечающего данному обществу, что внутри этой исторической конкретности он не обладает и признаками всеобщности как в плане сознания, познания, так и действия, которые образуют основу трактовки «онтологии» человека как фундамента этики.

Концепция «зеркала» существует не только применительно к стоимости, но и применительно к человеку (К. Маркс). Иными словами, в бытии есть не только объект, но и другой субъект – «зеркало», которое отражает и то, что я воспринял, и меня самого. Для человека другой человек – мерило, выразитель его «человечности». То же для другого человека мое «я». Ввиду их симметричности и равноправности каждый человек одновременно и *представитель человеческого рода* и выразитель, мера «человечности» других людей. Итак, исходным условием моего существования является существование личностей, субъектов, обладающих сознанием, – существование психики, сознания других людей.

Должен быть поставлен еще один вопрос: кто субъект сущностных определений сущего, субъект мыслящего сознания. В этом субъекте погашена индивидуальная особенность того или иного «я»; он – «я» в его всеобщности, по отношению к которому единичные «я» – это переменные, которые вставляются в общую формулу. В нее может быть вставлено

любое «я» (как это, так и то, как мое, так и другое), но нельзя не подставить никакого.

В познании другого человека должны быть расчленены два вопроса: 1) как познается существование другого «я» и 2) объективное доказательство его существования.

Познание других «я» начинается с общей проблемы познания реальности бытия, сущего. Затем, как говорилось, встает вопрос о его составе. Это вопрос о его качественной определенности и – более широко – о его составе, который определяется как предметно-вещный и субъектно-личностный.

Необходимо отметить онтологический статус предметного мира, создаваемого человеком, им обработанной природы и ошибочность полного обесчеловечивания (природы) бытия, объективной реальности. Исторический (общественно-исторический) характер человеческого предметного мира выступает как специальный способ его существования.

В процессе жизни – деятельности и познания – в качестве субъекта практической и теоретической деятельности и по отношению к объективной реальности выделилось «я». «Я» обозначает индивида, но оно обозначает личность каждого индивида. Каждый говорит «я», но при этом это «я» каждый раз обозначает другого человека. Итак, «я» обозначает индивида, но само оно имеет не единичное, не частное значение, относящееся к одному-единственному «я», а всеобщее. «Я» – это общая формула, выражающая структуру сущих, являющихся личностями, субъектами. В эту общую формулу должны подставляться частные значения. Каждый конкретный единичный индивид – это частное значение этого общего «я». Отдельное, в частности мое, «я» («я» данного субъекта) может быть определено лишь через свои отношения с другими «я». Различные конкретные эмпирические «я» необходимо сосуществуют, взаимно друг друга имплицируют, предполагают. При теоретическом их рассмотрении отношения между ними взаимные, обоюдные. Фактически, эмпирически, генетически приоритет

принадлежит другому «я», как предпосылке выделения моего собственного «я». (Становление самосознания у ребенка начинается с реакции на других людей, на улыбку и т.д.) *Ошибка*, затемняющая эту взаимосвязь и взаимообусловленность различных конкретных частных «я», в силу которой мое «я» уже предполагает другие «я», заключается в *неразличении «я» как всеобщего и его частного значения, связанного со мной* самим говорящим, рассуждающим. Отсюда и происходит со-липсизм – утверждение меня самого и недоказуемость существования другого человека.

Другие люди в их деятельности выступают как фокусы или центры, вокруг которых организуется «мир» человека. Вещи, окружающие людей, каждого человека, меня, выступают прежде всего в их «сигнальных» свойствах как продукты и орудия человеческой деятельности, как предметы, ведущие свойства которых определяются осуществляемыми посредством них отношениями между людьми, специально трудовыми, производственными, общественными отношениями (оборотная сторона марксовской проблемы «фетишизма»). Например, некоторые вещи (книги, газеты, телефон, радио и т.д.), служащие специально для общения между людьми, предполагают и существование другого человека, отношение к которому входит в объективные свойства предметов.

Человек как субъект действия и познания – это сознательное существо, сущее, обладающее сознанием. Сознание – предпосылка и результат процесса осознания мира человеком. Человек выступает как существо, осознающее мир; «я» – как субъект процесса (деятельности) осознания мира. «Я», выступая как всеобщая характеристика познающего, действующего индивида, человека, субъекта, формируется в процессе обобщения, познания объективной реальности. Обобщение как в понятии совершающееся познание мира (объективной реальности) и его субъект «я» как всеобщность – двухполюсный результат единого, одного и того же процесса. Формирование сознания связано с возникновением языка, речи как общест-

венного продукта. В этом проявляется общественно-историческая обусловленность сознания. В познании как науке – «я» в действительности это «мы»; субъект научного познания – это общественный субъект.

Бытие в целом включает в себя и познающего субъекта. В какой мере и как субъект, познающий мир (субъект познания и жизни), может быть познан и, значит, стать объектом познания? Проблема бытия и сознания встает в новом «онтологическом» плане как проблема бытия субъекта (сознания) и его отношения (действия) к материальному объективному бытию. Сначала, до возникновения человека, на уровне неорганической природы в бытии нет двойственности субъекта и объекта. Это раздвоение на субъект и объект возникает в сущем, когда в нем появляется человек. Таким образом, особенности соотношения бытия и человека, субъекта и объекта, бытия и сознания могут быть поняты только при определении способа существования человека в Мире.

2. Онтология человеческой жизни

Анализ отношения человека к миру должен идти сначала не в плане психологическом и субъективно-этическом, а в онтологическом, что и предполагает раскрытие способа существования человека в мире. И только затем может быть осуществлен перевод этого онтологического плана в этический. С одной стороны, отношение человека к миру – это отношение к нему как к бесконечности, которая включает в себя человека, может его поглотить и подавить, обусловливает всю его жизнь, и, с другой стороны, отношение к миру как к объекту, в который человек может проникнуть познанием и переделать действием. Наличие сознания и действия есть фундаментальная характеристика человеческого способа существования в мире. Здесь выступает и включенность человека в цепь причин и следствий, зависимость человека от условий жизни и их зависимость от его деятельности. Своеобразное отношение

человека к миру связано с наличием у него сознания. Человек выступает как часть бытия, сущего, осознающая в принципе все бытие. Это капитальный факт в структуре сущего, в его общей характеристику: осознающий – значит как-то охватывающий все бытие, созерцанием его постигающий, в него проникающий, часть, охватывающая целое. В этом своеобразие человека и его место и роль во Вселенной, включающей человека.

Человек включен в бытие своими действиями, преобразующими наличное бытие. Этот процесс – непрерывная серия цепных взрывных реакций: каждая данность – наличное бытие – взрывается очередным действием, порождающим новую данность нового наличного бытия, которое взрывается следующим действием человека. Большие взрывы – революции, после которых наступает относительная стабилизация, – снова переходят в новые действия, взрывающие или преобразующие данную ситуацию, окружающую человека. Эти действия порождены как ситуацией самой по себе, так и соотношением с *потребностями* человека. Значит, в человеке, включенном в ситуацию, есть что-то, что выводит его за пределы ситуации, в которую он включен. Ситуация – это лишь один из компонентов, детерминирующих его действия. Всякая ситуация по самому существу своему проблемна. Отсюда – постоянный выход человека за пределы ситуации, а сама ситуация не есть становление. Становление или становящееся соотнесено с тем внутренним в человеке, что, в свою очередь, соотносится с чем-то внешним по отношению к ситуации, выходящим и выводящим за ее пределы; это внешнее по отношению к ситуации связано с внутренним по отношению к человеку. Сознание человека предполагает, что человек отделяет себя от окружающего (природы, мира) и связывает, соотносит себя с ним. Из этого вытекают важнейшие особенности человеческого бытия. Неразрывная соотнесенность человека с миром и обособленность от него осуществляется не только в познании, но и в бытии.

Таково сложное строение человеческого бытия как бытия, включающего человека. Онтология человеческого бытия не сводится к онтологии бытия вообще, в частности бытия неорганической природы. Но они не могут быть оторваны друг от друга, поскольку действие человека выступает как ломка, отрицание данного, наличного, как изменение, преобразование сущего. Становление сначала есть самоопределение в ситуации, затем выход за пределы этой ситуации в сознании и действии. В «Немецкой идеологии» К. Маркс анализирует мир продуктов и учреждений, роль человеческой практики в выработке чувственного мира в его настоящих формах и роль отчуждения, которое превращает человеческие отношения в вещи и чуждые силы. Однако при трактовке этих положений Маркса¹ о соотношении общественного бытия и общественного сознания иногда возникают несуразности. Например, утверждается, что государство, политический строй и т.д. не входят в общественное бытие людей, потому что они представляют собой надстройку, а надстройка – это идеология, а идеология – это содержание общественного сознания. Бытие же – это якобы то, что существует вне и независимо от сознания. Корни этой апории восходят к тому положению, которое мы анализировали в первой части книги, когда материя определяется только в отношении к сознанию. Иными словами, раз материя существует вне и независимо от сознания, значит, и бытие существует вне и независимо от сознания. Но эта абсолютизация гносеологического отношения отрицает то, что сознание существует в бытии. На самом деле сознание не отрицает бытия, сознание само включается в бытие. Особенно очевидна неправомерность этой абсолютизации в общественном бытии: без общественного сознания нет общественного

¹ См. дискуссию об общественном бытии и общественном сознании: Тугаринов В.П. Соотношение категорий исторического материализма. Л.: Изд-во ЛГУ, 1958; Глазерман Г. Е. К вопросу о понятии «общественное бытие» // Вопросы философии. 1958. № 5.

бытия. Это – первое. И второе: государство, политический строй – это идеология; государство, политический строй необходимо включают идейное содержание, но оно никак не сводится к нему. Сознание, идеи вообще не существуют без материального носителя. Политический строй, государственный строй – это бытие, реальность, являющаяся носителем определенной идеологии, определенных идей. Но политический и государственный строй не могут быть целиком идеализированы, сведены к системе идей, к идеологии. Эта апория общественного бытия распространяется и на бытие вообще, на понятие бытия. Причастность человека к миру осуществляется и через познание, и через действие человека как овладение природой; поэтому труд, практика выступают как специальная основная форма соотношения субъекта и объекта, их диалектики.

Однако здесь же должна быть указана опасность утрирования роли деятельности, которое свойственно бихевиоризму и прагматизму. При таком утировании справедливое подчеркивание преобразования природы превращается в ее снятие: то, что дано первично, естественно, в мире вокруг человека и в нем самом, все превращается в нечто «сделанное», сфабрикованное, как будто мир действительно является продуктом производства. Такому прагматическому изничтожению действительности нужно противопоставить другое соотношение – человека и бытия, приобщение человека к бытию через его познание и этическое переживание и созерцание. Бесконечность мира и причастность к нему человека, созерцание его мощи и красоты есть непосредственно данная завершенность в себе. Совершенство явления, увековеченное в своем непосредственном чувственном бытии, – это также эстетическое, как первичный пласт души. Прекрасное в природе как выступающее по отношению к человеку и чувство к нему как некая предпосылка затем формирующегося эстетического – таково содержание человеческого созерцательного отношения к миру. *Эта созерцательность не должна быть понята как сино-*

ним пассивности, страдательности, бездейственности человека. Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию. Природа – не только объект созерцания, но она и не только продукт истории человечества, не только материал или полуфабрикат производственной деятельности людей.

Человек есть часть природы. Необходимо, чтобы он чувствовал себя в связи с природой и относился к жизни соответственно. Эта связь с природой должна жить как подоплека всего остального в его чувствах, в его сознании, в его отношении ко всему на свете.

Здесь и выступает как основной тот же метод, который мы использовали при анализе психических явлений: взять человека во всех для него существенных связях и отношениях к миру, выявить все его качества, характеристики, в которых он в каждой из этих связей и отношений выступает. Выявление этих основных отношений к миру – сознания и действия, чувственности и деятельности, познания, созерцания и преобразования как характеризующих специфический способ существования человека – его онтологию и дает возможность перейти к определению *предмета этики как дифференциальной онтологии*. Существует общая онтология и онтология дифференциальная, этика выступает как конечный итог дифференциальной онтологии человеческого бытия. Основная задача всего этического – утверждение существования человека в его отношении к другому человеку, к людям. Этика выявляет специфические конструктивные принципы новой, высшей специфической сферы человеческого бытия. Отправной пункт этики – раскрытие необходимых предпосылок человеческого существования. Необходимость действовать и, значит, совершать поступок как имплицитное суждение ставит на каждом

шагу этические проблемы. Отношение человека к человеку, к другим людям нельзя понять без определения исходных отношений человека к миру как сознательного и деятельного существа. Все в конечном счете приводит к отношению человека к человеку, но учитывать только это, с этого начинать и этим кончать – это куцый антропологизм, этика, не учитываяющая объективного места человека в мире.

Человек – конечное существо – включается в мир, в его бесконечное бытие как: 1) бытие, преобразующее реальность, и 2) как переходящее в форму идеального существования. Процесс осознания бытия есть переход бытия вне человека в идеальную форму сущности субъекта (переход «вещи в себе» в «вещь для нас»). Эта проблема сознания, сознательного способа существования выступает как проблема приобщения конечного человека к бесконечному бытию и идеального представительства бытия в человеке, перехода первого во второе. Первая проблема (действия, сознательного действия) выступает как проблема изменения, преобразования бытия сознательно действующим существом. Так, идеально бесконечное бытие включается в конечное – человека, а реально конечное включается в бесконечное. И одно и другое существует в движении, в становлении. Конечное человеческое бытие выступает как «очаг», из которого исходят «взрывные реакции», распространяющиеся на все бытие. Только из отношения человека к бытию может быть понята и вся диалектика человеческой жизни – ее конечность и вместе с тем бесконечность.

Своими действиями я непрерывно взрываю, изменяю ситуацию, в которой я нахожусь, а вместе с тем непрерывно выхожу за пределы самого себя. Этот выход за пределы самого себя не есть отрицание моей сущности, как думают экзистенциалисты, это – ее становление и вместе с тем реализация моей сущности; не отрицание самого себя и становление, но становление и реализация. Отрицается только мое наличное бытие, моя завершенность, конечность. Структура моего челове-

ческого бытия, таким образом, выявляется и в ее сложности, и в ее динамике. Мое действие отрицает меня самого в каком-то аспекте, а в каком-то меня преобразует, выявляет и реализует. Соответственно, отсюда могут быть поняты разные аспекты «я» человека.

Отсюда понятие наличного бытия человека (*Dasein, Existenz*) в каждый данный момент его жизни может быть определено, понято только через его отношение ко всему существу. Отношение наличного бытия человека в каждый данный момент его жизни к его будущему опосредствовано его отношением в каждый данный момент ко всему существу: материальному и идеальному, ко всему порожденному предшествующим развитием человечества – науке, искусству и т.д. Таким образом, *жизнь человека вступает во взаимодействие с жизнью человечества*, воплощенной в продуктах деятельности человечества, *народа, общества*. Отсюда из отношения человека к миру и к человечеству вытекает и отношение человека к жизни и смерти, как бытию и небытию, отношение к прошлому и будущему, и конкретно – к переходу от одного общественного строя к другому. Отсюда вытекает и постановка проблемы свободы и необходимости; свобода понимается не как свобода от всего, недетерминированность вообще, а как свобода по отношению к конкретным условиям, наличному бытию, данной ситуации.

Говоря иными словами, диалектика, ее критический революционный дух, раскрытый К. Марксом, заключается не только в признании диалектики в природе, объективной диалектики, но и диалектики в соотношении природы и человека, субъекта и объекта. Противоречия существуют не только как противоречия в вещах, но и как противоречия во взаимоотношениях человека с вещами, как диалектика, проникающая в природу через сознание и действия человека. Ее критический революционный дух раскрывается в том, что все существующее есть лишь преходящее звено в цепи событий.

Объективные законы отрицания могут быть определены по следующим направлениям:

- 1) недостаток чего-то, его констатация субъектом в результате сопоставления, соотнесения одного явления с другим и обнаружение неполноты реализации сущности в явлении; несоответствие начального и конечного этапов процесса;
- 2) процесс, закономерный ход которого ведет к его само-отрицанию, к переходу в его противоположность (жизнь и смерть);
- 3) процесс «саморазвития», где в самом процессе на каждой его стадии заключена причина его инобытия как перехода в другое;
- 4) в процессе восприятия, осознания «сильного» качества происходит затормаживание как отрицание всех остальных – слабых;
- 5) понятие ценности как производное бытия человека, как того, что восполняет недостаток этого бытия;
- 6) вопрос о противоречиях – это вместе с тем вопрос об отрицании, о небытии: вещь в другой системе отношений не есть то, что она есть в данной системе отношений;
- 7) наконец, свобода (подробнее см. дальше) – не только отрицание данного, но и его использование (с этих позиций необходима критика Сартра);
- 8) борьба, разрушение старого и способность человека отвергнуть данное, наличное;
- 9) «не-бытие» – отрицание и время. Сюда же, в конце концов, относится и проблема зла.

В процессе непрерывного изменения жизнь закономерно приводит к смерти, все существующее несет в себе свое отрицание и вместе с тем все существующее, наличное, данное чревато новым. Нахождение в ситуации предполагает расчленение этой ситуации, выделение в ней условий, соотнесенных с встающими перед человеком требованиями, задачами, выходящими за пределы ситуации. Здесь обнаруживается диалектика обстоятельств (условий), обусловливающих действия

человека, и действий, изменяющих обстоятельства. Самое же действие, изменяющее наличное бытие, объективную ситуацию, в то же самое время, как уже говорилось, изменяет, реализует что-то новое в самом человеке, что становится в нем именно этим действием в этой ситуации.

То же самое относится к осознанию человеком бытия. Человеческое бытие выступает как то конкретное, в котором представлены, по крайней мере потенциально, весь мир, все сущее, все человечество. Выход за пределы ситуации осуществляется через сознание. И в случае сознания, и в случае действия осуществляется ломка, расщепление ситуации, вычленение в ней условий соотносительно с требованиями.

Человек, как говорилось, есть часть бытия, конечное сущее, которое является зеркалом Вселенной, всего бытия; он – реальность, в которой представлено идеально то, что находится за пределами этой конечности. Существует объективное отношение этого человеческого бытия к бытию в целом. И отсюда на этой основе возникает и субъективное отношение человека к миру. Итак, соотношение субъекта и объекта, их взаимодействие должны быть взяты не только идеально в сознании, но и в труде, реально, материально. Действие, труд (производящий, творящий) должны быть включены в онтологию, онтологию человеческого бытия, существования как необходимое и существенное звено.

Далее открывается путь к определению этики как дифференциальной онтологии. В этику, в этические задачи необходимо входит и борьба за такой общественно-политический строй, за такие общественно-политические порядки, которые дают возможность, заключают в себе важные предпосылки для того, чтобы человек был этичным. В систему, совокупность задач, встающих перед человеком, входят как задачи, связанные с ходом личной жизни и личными отношениями, так и исторические этические задачи, связанные с исторической ситуацией, эпохой, моментом, – не одни или другие задачи, а одни и другие задачи.

Не входя сейчас в анализ специального отношения этики и политики, установим лишь общее их соотношение, которое необходимо для определения предмета собственно этики.

Общая позиция утопического социализма заключалась в том, чтобы сначала воспитать человека, пригодного для нового общества, затем, создав такого человека, его руками преобразовать общественный строй. Позиция К. Маркса и В.И. Ленина была принципиально иной: сначала революция и строительство нового общества со старым человеческим «материалом», искалеченным эксплуататорским строем, и в нем строительство нового человека. Таким образом, человека формирует борьба за новый справедливый общественный строй, строительство нового общества, участие в этом строительстве собственной жизнью и деятельностью. Однако новый общественный строй не сам по себе, не автоматически порождал нового человека, потому что внутреннее не является механической проекцией внешнего. Этим снимается положение о том, что переделка общества сама влечет за собой переделку, формирование человека, так что больше ничего и не нужно. Этим утверждается другое: что, переделывая общество, строя социалистическое общество, человек включается в новые человеческие отношения и поэтому переделывается. Далее возникает и специальная задача воспитания, не сводящаяся только к созданию новых общественных отношений, этика выступает как основа для решения этой задачи.

Таким образом, человек, люди в их отношении друг к другу выступают как предмет этики. Установка должна быть на то, чтобы осуществить вбирание общественного человека внутрь частного лица – снять дуализм индивидуального и общественного. Сущность человека – совокупность общественных отношений, – в этом положении заключается основное открытие, совершенное К. Марксом.

Как уже говорилось, создание каждой науки – это открытие внутренних, специфических законов какой-либо области явлений, выступающих в соответствующей системе отноше-

ний в специфических понятийных характеристиках. Но в превращении этих законов в основные и единственны, определяющие сущность человека, состоит ограниченность обычного толкования марксизма. Здесь сохраняет силу положение, которое мы установили применительно к психическим явлениям: существование социальных явлений не исключает существования психических явлений, точно так же, как существование психических явлений не исключает существования биологических явлений и соответствующих закономерностей. Наличие психических явлений и собственных законов развития этих явлений не означает вместе с тем отрицание социальной обусловленности этих явлений. Речь идет здесь о правильно понятом соотношении различных уровней, различных характеристик явлений, взятых в различных связях и отношениях.

Сущность человека – совокупность общественных отношений. Такова концепция марксистского преодоления антропологии (в частности антропологии Фейербаха). В системе общественных отношений К. Марксом выделено историческое понимание общественных явлений и их детерминации. В качестве представителя *класса* человек выступает как олицетворяющий общественную категорию. Вскрыть этот аспект человека и в науке об обществе выделить его в этом качестве – это чрезвычайно важно и необходимо. Но превращение этой понятийной характеристики человека в определенной системе отношений (преимущественно конкретно-социальной) в исчерпывающую и единственную характеристику человека – это неправомерная трактовка марксизма. Как сама природа – это не только предметный «мир», созданный человеческими руками из природного материала (природа не только полуфабрикат и материя производства), точно так же и человек – это не только производная социальных отношений. Отношения между людьми – не только экономические, хозяйственые отношения, хотя они и реализуются каждый раз в условиях того или иного экономического уклада, той или иной

общественно-исторической формации. Внутреннее содержание человека включает все его богатство отношений к миру в его бесконечности – познавательное, эстетическое, этическое отношения к жизни и смерти, к страданиям, к опасности, радости.

Как уже говорилось, в онтологии человека наличие не только действенного, но и познавательного, созерцательного отношения к миру составляет важнейшую характеристику человека. Эта характеристика никак не может быть утрачена в этике как дифференциальной онтологии. При рассмотрении отношения человека к человеку должна быть сохранена эта сторона его отношения к миру, которая и дает возможность понять и другую сторону отношения человека к человеку как к части – одухотворенной части – природы, как к красоте, к существу определенной архитектоники, гаммы чувств, пластики и музыки позы и движений, мимики и пантомимики, взора, тембра голоса и мелодии речи и т.д. Необходимо, чтобы человек и ощущал и осознавал себя как эту часть природы. Эти связи с природой должны жить как «подоплека» всего остального в его чувствах, его сознании, в его отношении ко всему на свете. Полноценным по отношению к другим людям может быть только человек с полноценным отношением ко всему в бытии, что является координатами, по которым, собственно, определяется человек.

Однако сказанное не означает, что в человеке попросту должны быть признаны одновременно два начала, как это представлялось, например, Фрейду, который рассматривал человека как противоречие двух начал – изнутри прущего инстинкта и его «цензурирующего и сдерживающего» общества. Таков весь горизонт, в котором видится Фрейду человек. Следует понять, что природное отношение человека к человеку как природному же существу (что составляет чувственную основу страсти, влечения и т.д.) не есть собственно этическое отношение к человеку и тем более людям (любовь, добро и т.д.). В нем заключены лишь природные предпосылки и ис-

точники сил, которые никогда в таком дистиллированном виде не выступают в жизни.

Итак, природное в человеке, связь с природным в мире должны быть не отвергнуты, а осмыслены. Попытка утверждать нравственность, основанную на попрании, на отвержении всего природного в человеке, всего природного как такого, есть попрание собственной основы. Однако если в природном отношении к миру содержится отправной пункт для понимания этического, то природность как таковая не решает дела: природное существует лишь как фон; природное существует в человеке, который всегда находится в системе общественных отношений. Отсюда мораль, моральное поведение выступает в том числе и как последствия отдачи себя во власть природных связей.

Этика, включенная в онтологию, есть выражение включенности нравственности в жизнь. Это значит, что добро (вообще нравственность) должно быть рассмотрено не только в аспекте характера отношений к другим людям, но и как *содержание жизни* человека. На вопрос же о *смысле жизни* каждого человека нельзя ответить, указав только на то, что этот человек делает для других людей (любовь к другим, добро или зло по отношению к другим). Смысл жизни каждого человека определяется только в соотношении содержания всей его жизни с другими людьми. Сама по себе жизнь вообще такого смысла не имеет. Отсюда специфический характер нравственности, который состоит во всеобщем, общечеловеческом соотносительном характере моральных положений, морали вообще, которая не существует только применительно к жизни одного данного человека.

Отсюда выясняется значение понятия личной жизни человека. Личная жизнь человека в таком понимании – это самое богатое, самое конкретное, включающее в себя как единичное многообразие, так и иерархию все более абстрактных отношений (в том числе и отношение к человеку как носителю той или иной общественной функции или как природному

существу и т.д.). В своей конкретности она содержательнее, чем каждая из тех абстракций, которую из нее можно извлечь. Таким образом, личная жизнь выступает не как частная жизнь, т. е. жизнь, из которой все общественное отчуждено, но как жизнь, включающая общественное, но не только его, а и познавательное отношение к бытию, и эстетическое отношение к бытию, и отношение к другому человеку как человеческому существу, как утверждение его существования. Утверждение же человечного начала, как уже говорилось, есть включение в борьбу за переделку общества как необходимое условие и компонент этики.

Говоря иными словами, утверждение этики как дифференциальной онтологии означает утверждение проблемы объективности познания субъекта, взятого в совокупности и взаимодействии всех его объективных отношений к миру и другим людям. И так же, как в отношении к миру, здесь должен быть сохранен элемент созерцания, восприятия того, что есть на самом деле, — тот же элемент является основой этического отношения одного человека к другому. Основой этого отношения является не использование человека как средства для достижения той или иной цели, а признание его существования как такового, утверждение этого его существования, точно так же, как не все в мире подлежит переделке и преобразованию, является только объектом действия человека.

Не сострадание к человеку, его бедам и несчастьям является основным содержанием этики, как это утверждает христианский гуманизм, потому что беды и несчастья, страдательность человеческого существования — не основная характеристика человека. Не погоня за счастьем как совокупностью удовольствий и наслаждений является целью и смыслом человеческого существования, как это утверждает гедонизм и утилитаризм. Основная этическая задача выступает прежде всего как основная онтологическая задача: учет и реализация всех возможностей, которые создаются жизнью и деятельностью человека, — значит, борьба за высший уровень человеческого

существования, за вершину человеческого бытия. Строительство высших уровней человеческой жизни есть борьба против всего, что снижает уровень человека. Это есть основное в этике, все остальное вокруг этого – производное и дополнительное. Что есть «высшее» (добро или зло) применительно к существованию человека, оценивается не по отношению к нему самому, принимается не как простое самоусовершенствование человека. Оценка «высшего» производится по отношению, с точки зрения того, как оно проявляется, действует, что изменяет, усовершенствует в других людях. Оценка поступков осуществляется с точки зрения того, возвышают или унижают они человека, но не в смысле его гордости, а в смысле достоинства, ценности морального уровня его жизни для других людей.

Здесь мы снова возвращаемся к проблеме отношения людей, человека к человеку, «я» и «другого». Точно так же, как самое осознание и существование моего «я» является производным от существования других, точно так же определение самого содержания отношения одного человека к другому осуществляется через другого человека. Сознание каждого отдельного субъекта, человека существует как общественно обусловленное обобщение, иными словами, существует общественно обусловленный, обобщенный субъект. Таким образом, падает концепция сверхчеловека: отстаивание добродетельного человека – это отстаивание высшего уровня жизни человека, а не чего-то находящегося по ту сторону его жизни. Субъект этики – это прежде всего живущий и действующий субъект; практическая реальность этического – взаимодействие человека с миром и другими людьми.

Сказанное выше о созерцательности в отношении к миру и другим людям (о невозможности использования человека только в качестве орудия, средства при достижении определенной цели) не означает обычного понимания созерцательности как пассивности, бездейственности и страдательности. Это марксистское понимание созерцательности идет от опре-

деления человека как существа, наделенного не только действием, но и сознанием. Марксистское понимание сознания распространяется при этом на понимание созерцательности как иного по отношению к действию способа отношения к миру, восприятия, осознания мира человеком. Тот же принцип относится к отношениям людей друг к другу. Отрицая необходимость специальных моральных поступков как действий по отношению к человеку, имеющих прямую цель сделать его моральным, мы выступаем против позиции безразличия, равнодушия, беспартийного, нейтрального отношения к другому человеку, к моральным проблемам. Содержанием подлинной этики является «воинствующее добро» и борьба за «строительство» нового человека. Смысл этики состоит в том, чтобы не закрывать глаза на все трудности, тяготы, беды и передряги жизни, а открыть глаза человеку на богатство его душевного содержания, на все, что он может мобилизовать, чтобы устоять, чтобы внутренне справиться с теми трудностями, которые еще не удалось устраниТЬ в процессе борьбы за достойную жизнь.

Надо отдать себе отчет в том, что при всей необходимости перестройки общества никакой общественный строй не устраниТ всех горестей человеческого сердца. Неверно валить на «природу» человека беды, порожденные капиталистическим строем, но заблуждением, иллюзией является, с другой стороны, представление, будто разрешение социальной проблемы – распределения всех производимых обществом материальных благ – ликвидирует все жизненные проблемы, всю проблематику человеческой жизни.

Показать человеку все богатство его жизни – этим больше всего можно его укрепить и душевно помочь ему жить полной жизнью в данных условиях.

3. ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ ЖИЗНИ

Существует два основных способа существования человека и, соответственно, два отношения его к жизни.

Первый – жизнь, не выходящая за пределы непосредственных связей, в которых живет человек: сначала отец и мать, затем подруги, учителя, затем муж, дети и т.д. Здесь человек весь внутри жизни, всякое его отношение – это отношение к отдельным явлениям, но не к жизни в целом. Отсутствие такого отношения к жизни в целом связано с тем, что человек не выключается из жизни, не может занять мысленно позицию вне ее для рефлексии над ней. Это есть существующее отношение к жизни, но не осознаваемое как таковое.

Первый способ существования, когда жизнь выступает почти как природный процесс, во всяком случае очевидна непосредственность и целостность человека, живущего такой жизнью. Такая жизнь, когда в ней крепки связи с другими людьми, – самый надежный оплот нравственной жизни, поскольку первая, самая прочная основа нравственности как естественного состояния – в непосредственных связях человека с другими людьми, друг с другом. Здесь нравственность существует как невинность, как неведение зла, как естественное, природное состояние человека, состояние его нравов, его бытия.

Расшатанность этой основы нравственности, связанной с прочно сложившимся бытом, вызывается обычно ломкой этого сложившегося быта, уклада жизни. Такова исходная причина моральных трудностей молодежи в новом обществе. Здесь новую мораль нужно строить сознательно, на новой основе, здесь невозможно просто пребывание в состоянии своей невинности.

Таким образом, либо нужно ждать, пока снова сложится прочное бытие, уклад жизни, либо идти к нравственности другим, сознательным путем. В чем же состоит этот путь?

Второй способ существования связан с появлением рефлексии. Она как бы приостанавливает, прерывает этот непрерывный процесс жизни и выводит человека мысленно за ее пределы. Человек как бы занимает позицию вне ее. Это решающий, поворотный момент. Здесь кончается первый способ существования. Здесь начинается либо путь к душевной опущенности, к нигилизму, к нравственному скептицизму, к цинизму, к моральному разложению (или в менее острых случаях к моральной неустойчивости), либо другой путь – к построению нравственной человеческой жизни на новой, сознательной основе. С появлением рефлексии связано философское осмысление жизни.

Сознание выступает здесь как разрыв, как выход из полной поглощенности непосредственным процессом жизни для выработки соответствующего отношения к ней, занятия позиции над ней, вне ее для суждения о ней. С этого момента каждый поступок человека приобретает характер философского суждения о жизни, связанного с ним общего отношения к жизни. С этого момента, собственно, и встает проблема *ответственности* человека в моральном плане, *ответственности за все содеянное и все упущенное*.

С этого разрыва непосредственных связей жизни и их восстановления на новой основе начинается и в этом заключается *второй* способ существования человека. Отсюда с этого момента возникает проблема «ближнего» и «дальнего», проблема соотношения, взаимосвязи непосредственного отношения человека к жизни, к окружающему его и осознанного отношения, опосредствованного через «дальнее».

В общей проблеме детерминации поведения человека эта рефлексия или, говоря точнее, мировоззренческие чувства выступают как внутренние условия, включенные в общий эффект, определяемый закономерным соотношением внешних и внутренних условий. От такого обобщенного, итогового отношения человека к жизни зависят и поведение субъекта в любой ситуации, в которой он находится, и степень зависимости его от этой ситуации или свободы в ней.

Объективным основанием таких мировоззренческих чувств, или рефлексии, выходящей за пределы жизни, является сама жизнь человека как трагедия, драма или комедия. Основой трагического отношения человека к жизни является отношение человека к трагическому как существующему *объективно*. Трагическое, юмористическое и т.д. отношение к жизни, чтобы быть адекватным, должно основываться на соответствующей характеристике *самой жизни*. Существует не более или менее произвольное трагическое отношение к смерти вообще, а отношение, возникающее при раскрытии и осознании объективного, разного при разных условиях соотношения жизни и смерти, которое и делает (или не делает) смерть трагической при разных обстоятельствах. Таким образом, возникает необходимость создания концепции жизни субъекта, человека, из которой уже вытекало бы как естественное, закономерное такое или иное отношение к жизни и смерти.

Таким образом, следует разделять, с одной стороны, способность различать и понимать трагическую сторону жизни, трагическое отношение к жизни в целом как более или менее произвольную генерализацию, универсализацию одной из ее сторон и, с другой стороны, трагедию как закономерно выступающую сторону самой жизни, трагедию как неслучайность в жизни. Иными словами, речь идет о трагическом или комическом в жизни или трагичности или комичности жизни.

Каждое из этих чувств в отдельности, выступающее как обобщенное отношение к жизни (*Gesammtgefühl*), не оправдывает себя. Вопрос о преобладании того или иного чувства должен решаться конкретно, применительно к конкретным историческим и личным ситуациям. Без этого исходного различия невозможно дальнейшее понимание диалектики объективного и субъективного. Например, смерть в постели, смерть, наступающая потому, что жизнь, жизненные силы человека себя уже исчерпали, что он увял и началось умирание еще при жизни, – трагична ли она объективно? По-видимому, нет.

Отсюда очевидна также неправомерность поисков обобщенного чувства (*Gesammtgefühl*), в котором все слито и якобы синтезировано (юмор у Х. Гефдинга), неправомерность генерализации этих чувств. Иллюстрация этой генерализации может быть дана на примере иронии – все может быть осмеяно, нет ничего святого, все обесценено. Вместо поисков такого одного общего чувства (*Gesammtgefühl*) должна быть выявлена вся палитра красок, тональностей чувств, через которые человек, подобно художнику, видит и воспринимает мир.

Проблема трагедии жизни – это проблема не страдания, а трагической судьбы, сплетения добра и зла, противоречия жизни, необходимости идти к добру *через зло*, гибель добра и т.д. Трагическое имеет место, когда к неизбежной гибели идет что-то хорошее и прекрасное, когда к добру как осознанной цели приходится в силу независимых от человека обстоятельств идти через зло. Трагизм возникает там, где что-то хорошее и прекрасное вовлекается жизнью в пагубный для человека конфликт.

В жизни имеет место и трагическое, и комическое, торжествует в ней то добро, то зло. Все дело заключается в том, чтобы выделить объективное соотношение между ними, их сплетение и адекватно отнестись к каждой ситуации. Отсюда – разное отношение разных людей к одной и той же ситуации, в зависимости от того, какое начало видит как преобладающее в ней и вносит входящий в нее человек.

Иными словами, ситуация включает в себя и человека, относящегося с юмором или иронией к тому, что в ней происходит. Итоговое соотношение сил зависит и от него. Вот почему господство того или иного трагического, иронического или юмористического отношения к происходящему показательно для человека, так или иначе относящегося к ситуации, и не только к этой последней. Юмор, ирония всегда должны быть адекватны тому в действительности, к чему они относятся, но они показательны и для человека, субъекта, потому что он входит в ситуацию и этим своим отношением изменяет ее, соотношения в ней.

Итак, суть состоит в соотношениях добра и зла, трагического и комического, в осознании человеком противоречий и их разрешении, а не в абсолютизации одного чувства (юмора, трагического, иронии). Ни одно из этих отношений субъекта к действительности не может быть абсолютноизировано. Например, генерализация иронии, иронического отношения к действительности, распространенного на все, означает распространение иронического отношения и на идеал, с позиций которого устанавливается ироническое отношение к тому, что этому идеалу не отвечает, а тем самым ликвидирует самую основу, на которой зиждется ирония, а значит, и ее самое. Генерализованное ироническое отношение, распространенное на всех и вся, превращается в нигилизм, в отрицание всех и всяческих идеалов.

Соотношение мировоззренческих чувств одновременно и индивидуально, и закономерно, как соотношение красок в палитре большого художника. В разных соотношениях каждая из них приобретает свой оттенок (*valeur*), возможны разные сочетания разных тонов, но эти соотношения всегда закономерны. Взаимосвязь всех этих аспектов (юмористического, иронического и трагического отношений), их переход друг в друга, отвечает сложности и соотношению всех жизненных противоречий. Лишь определенное соотношение тех или иных цветов эстетически прекрасно, подобно этому возможно, правомерно, разное сочетание мировоззренческих эмоциональных тональностей, больше или меньше оправданных применительно к той или иной различной исторической и личной ситуации. Иными словами, лишь определенные соотношения этих мировоззренческих этических чувств этически оправданы, приемлемы, закономерны как выражение отношения человека к типическим ситуациям жизни.

Исключение из этого правила составляет известное преобладание трагического отношения к жизни: оно оправданно в виде своей связи с духом серьезности. Дух серьезности, серьезное, т. е. *ответственное* отношение к жизни, есть реа-

листическое отношение к жизни, соответствующее всей ее исторической и личной конкретности. Чувство трагического, или дух серьезности, связано прежде всего с отношением к бытию и небытию, к жизни и смерти. Чтобы понять истоки этого чувства, нужно понять вначале реальную диалектику жизни и смерти, которая и порождает затем отношение к ним человека. Факт смерти превращает жизнь человека не только в нечто конечное, но и окончательное. В силу смерти жизнь есть нечто, в чем с известного момента ничего нельзя изменить. Смерть превращает жизнь в нечто внешне завершенное и ставит, таким образом, вопрос о ее внутренней содержательности. Она снимает жизнь как процесс и превращает его в нечто, что на веки вечные должно оставаться неизменным. Жизнь человека в силу факта смерти превращается в нечто, чему подводится итог. В смерти этот итог фиксируется. Отсюда и серьезное, ответственное отношение к жизни в силу наличия смерти. Для меня самого моя смерть – это не только конец, но и завершенность, т. е. жизнь есть нечто, что должно не только окончиться, но и завершиться, получить в моей жизни завершение своего смысла.

Вместе с тем, поскольку человек – часть народа, общества, жизнь одного человека как незавершенная тотальность (а не только как процесс, пока человек живет) входит в жизнь народа, человечества и продолжается в ней. При этом будущие дела уже других людей могут изменить *смысл моей жизни*, ее объективный смысл для других людей, для человечества, но в зависимости от того, какое содержание я сам ей придал.

Смерть есть также конец моих возможностей дать еще что-то людям, позаботиться о них. Она в силу этого превращает жизнь в обязанность, обязательство сделать это в меру моих возможностей, пока я могу это сделать. Таким образом, наличие смерти превращает жизнь в нечто серьезное, ответственное, в срочное обязательство, в обязательство, срок выполнения которого может истечь в любой момент. Это и есть

закономерно серьезное отношение к жизни, которое в известной степени является этической нормой.

При каких условиях это серьезное отношение к жизни и смерти выступает как трагическое? Мое отношение к собственной смерти сейчас вообще не трагично. Оно могло бы стать трагичным только в силу особой ситуации, при особых условиях – в момент, когда она оборвала бы какое-то важное дело, какой-то замысел. Мое отношение к собственной смерти определяется двумя обстоятельствами: во-первых, тем, насколько завершенной, а не оборванной будет к моменту наступления смерти моя жизнь, насколько хоть в какой-то мере законченным будет ее замысел, насколько не оборвано, не брошено дело, которым я живу, и, во-вторых, в какой мере я не покинул, не бросил, не оставил на произвол судьбы тех людей, которым я нужен.

Трактовка трагедии в жизни таким образом упирается в вопрос о всеобщем и единичном существовании, о человеке (отдельной личности) и народе, государстве, человечестве, о человеческом существовании (жизни), о судьбе единичного человека и судьбе идей, которые он представляет и за которые борется. Трагическое всегда связано с судьбой людей как носителей идей, а не лишь с коллизией идей, как это утверждает Гегель. Конфликт идей, духовных сил, которые в этой коллизии соотносятся, оттачиваются, определяются, связан с катастрофами, постигающими человека, в жизни которого этот конфликт разыгрывается, возникает и разрешается. Гёте «не интересуется» трагическим, но признает существование абсолютно трагической ситуации. Его критикует Гегель, который таковой не видит. Для Гегеля трагическое состоит в конфликте двух сил, каждая из которых сама по себе правомерна. Трагедия для Гегеля не в катастрофе, а в конфликте двух этических сил (семьи и государства). Антагонистический смысл конфликта заключается в разграничении сфер компетенции, в соотношении этих двух сил. Для Гегеля не важно, что индивид гибнет, – важно лишь то, что при этом

выявляется сила идей. Конфликт, перенесенный из жизни в сферу идей, всегда разрешается, чего нельзя сказать о жизни человека. Но, как мы говорили, основное, что сейчас подлежит анализу, – это отношение человека к происходящему. Трагичность гибели, смерти человека, умирающего в борьбе за дело, за идею, зависит от его отношения к этому делу, к этой идее. Такова оптимистическая трагедия, которая возможна в отношении исторической ситуации, исторических судеб человечества (за оптимистической трагедией может скрываться вопрос о соотношении идей, строя и людей, личностей).

Это расхождение объективной ситуации и возможного отношения к ней человека и составляет основу для понимания юмора и иронии. Суть юмора не в том, чтобы уметь видеть и чувствовать комическое в жизни как таковое, там, где оно непосредственно как таковое выступает, а в том, чтобы воспринять как комическое, отнестись соответствующим образом, выявить как незаслуживающее того, чтобы взять всерьез то, что претендует на это. Иными словами, важно не просто увидеть претенциозное, которое по ходу событий само проявляет себя как пустое, ничтожное, а отнестись к чему-то как к пустому и ничтожному: таков, например, юмор в отношении превратностей своей собственной судьбы, который подобен добродушной улыбке сильного над проказами жизни.

Отсюда два разных вопроса: что смешно и кому смешно? Непосредственно смешное – это комическое; смех выступает как непосредственное отношение к нелепому в жизни. Ирония и юмор – это отношение не к непосредственно смешному, а к соотношению добра и зла, возвышенного и низменного, или, точнее, ко второму члену этого соотношения с позиций или на основе первого.

Ирония противопоставляет одно другому, судит с позиций своего возвышенного идеала, что ему не отвечает; юмор разрешает, примиряет эти противоречия, избирает положительное начало как основу их примирения. В юморе и иронии

речь идет о соотношении добра и зла в широком смысле слова, точнее, об отношении к злу, к слабостям с позиций добра. Разное понимание этого соотношения или разное соотношение их в действительности вызывает юмор или иронию, в чем и заключается их объективная фундированность. Разное в разных случаях соотношение добра и зла по их силе выступает как объективная основа, оправдание в одних случаях юмора, в других – иронии.

В соответствии с вышесказанным различаются и виды юмора, разные оттенки его, ценностные уровни в разных условиях и ситуациях: юмор, прикрывающий и снимающий трагедию (видимый миру смех сквозь невидимые слезы), юмор висельника (*Galgenhumor*), беззлобный юмор, почти нежная улыбка как отношение к маленьким безобидным слабостям большого и любимого человека (это не саморазоблачение, не деградация значительного, а подчеркивание основы величия, великодушного в человеке).

Итак, трагедия и комедия – это аспекты жизни, требующие к себе соответствующего адекватного отношения. Юмор и ирония – это определенное отношение человека к слабостям, недостаткам, несовершенству, уродству, злу в их соотношении с добром и т.д. Это отношение к жизни, к определенным ситуациям различно у разных людей (не только в силу различия ситуаций самих по себе), а в силу того, что происходит вхождение в ситуацию человека (разных людей) и изменяется соотношение сил между добром и злом в широком смысле слова в каждой из этих ситуаций. Поэтому речь идет не только о том, чтобы отношение – ирония, юмор – было адекватно ситуации, объективным обстоятельствам жизни, но это отношение неизбежно выявляет качества человека, который так или иначе относится к данной ситуации. Разные люди потому по-разному переживают ситуации, относятся к ним так или иначе, потому что они сами, их присутствие в ситуации объективно изменяет соотношение сил в ней.

Это частное выражение того общего положения, что бытие внутри себя включает субъекта. В способе видения, отношения к ситуации выявляется и сам субъект, а не только то, к чему он относится как к объекту. Здесь субъект выступает как внутреннее условие раскрытия объекта.

Таким образом, существование выступает как реальная причинность другого, выражающая переход в другое, и идеальное, интенциональное «проектирование» себя как характерное уже для специфически человеческого существования – существования, внутри которого включено сознание. Это положение противоположно утверждению экзистенциалистов, для которых существует лишь объект познания, а субъект только «переживает».

Человек не только находится в определенном отношении к миру и определяется им, но и относится к миру и сам определяет это свое отношение, в чем и заключается сознательное самоопределение человека. Важна не только его обусловленность объективными условиями, но и различие позиции субъекта, понятой не субъективистически (т. е. субъект против объекта), а как объективное ее изменение, как выражение изменения ситуации.

Говорить, что жизнь прекрасна, утверждая этим, будто все в ней хорошо и прекрасно, – это жалкая фальшь; говорить, что жизнь отвратительна, ужасна, как будто перечеркивая этим все прекрасное, чем она так богата, – это ложь, свидетельствующая о собственном банкротстве. Жизнь могучая, бесконечно разнообразна и чревата всем – добрым и злым. И у человека в конечном счете одно дело в жизни: самому вносить в нее, сколько только может он, красоты и добра.

Исходная специфика человека, человеческого существования заключается в том, что во всеобщую детерминацию бытия включается не сознание само по себе, а человек как осознающее мир существо, субъект не только сознания, но и действия. Сознательная регуляция, включающая и осознание окружающего и действия, направленная на его изменения, –

важное звено в развитии бытия. Отличительная особенность человека – «детерминированность через сознание», иными словами, преломление мира как осознание собственного действия, – вот основное для понимания проблемы свободы человека и детерминации бытия.

Проблема причинной детерминированности явлений – центральная узловая проблема научной методологии. Она стояла в последнее время с большой остротой в области физики в связи с развитием квантовой механики. Наиболее дискуссионные вопросы – вопросы современной биологии, связанной с развитием генетики, упираются в конечном счете в вопрос о детерминированности, изменчивости организмов. Но какое бы место ни занимала эта проблема в других областях, все же самой критической точкой в этом отношении является объяснение психических явлений как сферы человеческого поведения. Психология вообще – главная цитадель индетерминизма, а свобода воли – тот самый пункт, в котором принцип детерминизма подвергается самому серьезному своему испытанию.

Традиционная постановка вопроса о свободе воли является психологизаторской. На самом деле самоопределение и определение другим, внешним, существует в равной мере повсюду. Существует иерархия этих соотношений, в которой высшим уровнем выступает самоопределение на уровне субъектов, обладающих сознанием.

В споре с детерминизмом индетерминизм использует слабость механистического детерминизма. Крайняя форма лапласовского детерминизма означает просто механистическое распространение на все явления механистического способа детерминации. Однако ограничение механистического детерминизма и его преодоление сплошь и рядом идет внешним способом, а не посредством развития диалектико-материалистического принципа детерминизма.

Критика механистического детерминизма, справедливо проводимая в нашей философской литературе, связана с при-

знанием существования не только необходимого, но и случайного. Однако не менее важной представляется нам другая линия снятия механистического детерминизма – посредством раскрытия диалектики внешнего и внутреннего. Внешние причины действуют через внутренние условия. Особенно важно это положение на уровне психического для преодоления интроспективного понимания внутреннего, хотя оно имеет важное значение на всех уровнях.

Анализ роли внутреннего приводит к уяснению существования различного рода связей. Основа, порождающая другие связи, причина этих связей – структура, т. е. структурные связи, объединяют отдельные элементы, аспекты или стороны в единое целое. Многие, и притом важные, законы выражают именно структуру связи. Именно структура связи, объединяющая разные стороны в одно единое целое, и является той внутренней связью, которая образует внутреннее условие, опосредствующее суммарный эффект действия внешней причины.

Тезис, согласно которому внешние причины действуют через внутренние условия так, что эффект действия зависит от внутренних свойств объекта, означает по существу, что всякая детерминация необходима как детерминация другим, внешним и как самоопределение (внутреннего относительно объекта определения).

Опираясь на эти соображения общего порядка, мы можем подойти к выяснению интересующего нас аспекта проблемы детерминации, связанного с включением в цепь явлений материального мира психических явлений.

Центральное положение заключается в том, что по самой своей природе психические явления включаются в причинную взаимосвязь бытия одновременно и как обусловленные и как обуславливающие. Они обусловлены объективным действием условий жизни и вместе с тем они обуславливают поведение. Основное заключается в том, что они отражают действительность и регулируют движение и действие. Здесь в полную ме-

ру раскрывается тезис о регуляторной функции психических процессов (афферентация, обратные связи и т.д.) по отношению к движениям, действиям, поступкам. (Как известно, структура действия включает как его афферентную, так и его исполнительную часть.) Такой трактовкой проблемы совершенно снимается эпифеноменализм и индетерминизм в отношении человеческого поведения.

Наличие сознания у человека, которое предполагает или означает, что человек *и отделяет себя* от окружающего – природы, мира, и *связывает*, соотносит себя с ним, – это есть, как уже говорилось, характеристика человека, из которой вытекают важнейшие *особенности* человеческого *бытия*. Здесь выступают одновременно и соотнесенность человека с миром, связь с ним не только в познании, но и в бытии, и обособленность от него. В плане познания здесь осуществляется процесс перехода реально существующего мира в идеальный. В плане практики и действия – бесконечность процесса проникновения человека в мир, приобщения к нему и вместе с тем его изменения.

Отличие марксистской постановки проблемы свободы от экзистенциалистской заключается в том, что у экзистенциалистов бытие не подчинено действенности субъекта; в силу этого оно является только объектом для его сознания: человек выступает как существо, которое имеет объект. Но, согласно марксизму, это объект не только для сознания, но и объект действия, практики.

В самом широком плане со свободой дело обстоит также, как с отражением: аналог свободы, как и аналог отражения, имеет место в самом фундаменте бытия – в принципе детерминизма, согласно которому необходимость заключается во внутреннем развитии явлений. Степень ограничения свободы определяется зависимостью явлений от внешних условий: в природе – природных, в обществе – общественных.

Проблема свободы выступает в трех аспектах: а) как самоопределение – роль внутреннего в детерминации поведения

на разных уровнях; б) как свобода человека в общественной жизни (свобода личности и общественное принуждение); в) как свобода в спинозовском смысле (контроль сознания над стихией собственных влечений).

Человек действует в данных объективных условиях. Одним из решающих условий на уровне общества выступают другие люди, другой человек как необходимое условие моего существования, которое обусловливает, детерминирует меня и имплицитно дано, наличествует во мне. И здесь имеет место подлинная диалектика: человек может изменить данные условия, но сначала они ему даны, он должен от них отправляться. И даже тогда, когда он их изменяет, он должен строить из данного материала. Иными словами, материал, из которого человек строит, творит – одновременно и создан им и дан ему. Таким образом, свобода – это не только отрицание данного, как утверждает экзистенциализм, но и утверждение его. Свобода – это и отрицание и утверждение данного. С этих позиций и идет марксистская критика экзистенциализма. Свобода выступает: 1) в связи с проблемой детерминизма в целом, 2) в связи с жизнью индивида в обществе. Сартр определяет свободу через отрицание. Но свобода – не только отрицание данного, а и его использование, во-первых. Во-вторых, неправомерен отрыв свободного акта от настоящего и прошлого, проецирование его только в будущее («проект»). Гароди отмечает у Сартра его формулу: «Свобода есть отрицание бытия на сознательном уровне его развития», но на самом деле здесь имеет место не только отрицание, но утверждение внутренней закономерности его развития.

Подлежит критике основное положение экзистенциализма, что все в человеке – из будущего, а из прошлого – никакого движения и изменения. Это есть понятие «проекта» как эскиза будущего порядка и освобождение от наличного, освобождение от данного как негативности. Свобода выступает как отказ, отрицание данного положения, как будто для его преодоления не нужно его учитывать, исходить из условий,

в нем данных. Человек есть только продукт или совокупность своих действий, но то, что он проектирует и создает из себя, не имеет якобы никакой основы. Все определяется его проекциями или замыслами, исходя из будущего, не будучи никак детерминировано ни прошлым, ни человеческой природой.

Согласно Хайдеггеру и другим, человек выступает как существо, которое имеет проект (Project), замысел, задачу, цель, соотносящуюся с условиями и выходящую за пределы ситуации (depassement). Иллюзия, приравнивающая свободу к недетерминированности, возникает у экзистенциалистов в силу отождествленности недетерминированности наличным бытием, ситуацией, в которой находится человек, с недетерминированностью вообще.

В чем для Хайдеггера заключается свобода: человек не-посредственно своим действием должен стать (быть) тем, что он есть (еще не есть), и перестает быть тем, что он есть. Чистое отрицание означает здесь абсолютную дискретность без всякой преемственности. В этом постоянном опережении (depassement) и заключается субъективность, являющаяся поэтому чистым отрицанием (neant). Свобода как окончательный разрыв с миром и с самим собой. Человек осуществляет его посредством своих действий, в своей основе свобода совпадает с отрицанием, которое находится в сердце человека. Человек есть существо, имеющее «проект». «Проект» он потому, что в нем существование предшествует сущности, в нем нет готовой сущности, он сам ее делает, сам из себя что-то делает; отсюда его сущность – свобода. Здесь только повернутость к будущему, посредством которого человек якобы отрывается от прошлого и его детерминации.

К. Маркс отмечал, что диалектика отрицания существует как определяющий и созидающий процесс. Открыв отрицание, Гегель нашел абстрактное выражение движения истории. Гегель писал, что отрицание есть внутренний источник самостоятельного и живого движения. Развитие, движение в природе осуществляется как движение из прошлого в будущее.

Источники дальнейшего развития, движения в каждый наличный данный момент таковы, что, уходя в прошлое, оно порождает будущее или, точнее, порождая будущее, оно уходит в прошлое. Происходит непрерывное движение от одного состояния (момента) настоящего в другое, в ходе которого второе по отношению к первому выступает как будущее, а первое по отношению ко второму – как прошлое.

То же самое относится к наличному бытию человека и тому, что человек может дальше из себя сделать, к его дальнейшей судьбе. Наличное бытие – продукт предшествующего развития, внутренних предпосылок или условий, складывающихся в ходе предшествующего развития, которое в процессе взаимодействия с миром определяет будущее формирование человека, его внутренние условия. Такова собственная роль человека в дальнейшем самоопределении. Детерминированность человека, его свойств, его решений и ответственность человека не только за то, что он делает, но и за то, чем он будет, станет, за самого себя, за то, что он есть, поскольку то, что он сейчас есть, – это в какой-то предшествующий момент его жизни было тем, что он будет, – такова необходимая связь настоящего, прошлого и будущего в жизни человека. Возможность человека определять свое будущее есть возможность определения каждого из прошедших этапов своей жизни, поскольку и он был в свое время будущим.

Критика понятия «ситуация» у гештальтистов и экзистенциалистов должна идти по линии различения в ситуации условий и требований и личности, соотносящей эти условия и требования. Для экзистенциалистов (как и для гештальтистов) ситуация – целостная, нерасчлененная совокупность обстоятельств. Личность, действующая в ситуации, никак не выделяется из нее. Ситуация, включающая личность, рассматривается экзистенциалистами как единая система взаимозависимых переменных, а всякое изменение в ней – как саморазвитие всей ситуации. Однако жизнь человека может быть объяснена по той же схеме, какой мы пользовались при анализе его

мышления. Определяющим для хода мышления и поведения является соотнесение условий и требований (условий в собственном смысле слова, в отличие от различных обстоятельств). Проблемность любой ситуации заключается во включении в ситуацию чего-то, что дано имплицитно, не будучи дано эксплицитно (это и есть бесконечный «выход» ее за свои пределы»), включении в бесконечность бытия, в бесконечную систему взаимосвязей и взаимодействий. Иными словами, ситуация всегда содержит что-то данное, но в ней есть всегда как бы пустые, незаполненные места (Leerstellungen), через которые «проглядывает» нечто, выходящее за ее пределы и связывающее ее со всем существующим.

Непрерывное членение (анализ) ситуации, выделение в ней того, что существенно в соотношении с требованием задачи, целями и т.д., и ее изменение действиями в жизни человека – неизбежно есть выход за ее пределы (она сама всегда содержит имплицитное, никак не данное в ней эксплицитно, а только заданное).

Методика выявления внутренних условий мышления, знания объекта совпадает с общим методом объективного знания субъекта и субъективного. Методика исследования мышления и общая гносеологическая проблема выявления субъекта, субъективности в равной мере основаны на диалектико-материалистическом принципе детерминизма. Это мы обнаружили при анализе вопроса о юморе, иронии и т.д. как зависимости итогового соотношения ситуации и субъекта от самого субъекта, находящегося внутри этой ситуации, входящего в нее и так или иначе относящегося к ней.

Свобода индивида не может осуществляться иначе как в условиях жизни общества. Здесь встает проблема индивида как проблема соотношения единичного и общего в плане онтологии и логики и в плане этики и политики. Человек существует в соотношении с обществом, государством, человечеством. Отсюда разное соотношение свободы и ее ограничения в разных общественно-исторических формациях. Однако об-

щая проблема единичного и всеобщего в философии (онтологии) и логике существует и как проблема индивида и общественного блага в этике. Благо всех людей дифференцируется на благо каждого и благо коллектива (народа, государства). В плане цели, будущего блага всех должно выступить как благо каждого, каждой человеческой личности. В конечном счете каждый человек, его благо выступает как цель общества.

Однако не каждый человек есть средство для счастья общества, а деятельность общества не является средством, целью которого является благо *каждого* индивида. Тогда как в его развитии, реализации им всех своих способностей заключается полнота *жизни* человека как личности. Все люди – через общество – для каждого. Но в политическом плане проблема личности и общества, единичности и общности по-разному решается в разных обществах (общество, построенное на личной инициативе отлично от католического, тоталитарного). Общее направление развития осуществляется от единичного человека через общество к единичному. Вопрос Достоевского: можно ли строить прогресс и счастье всего человечества на страданиях одного ребенка (стоит ли прогресс слезы одного ребенка) имеет двоякий смысл: его правда – в связности общего и единичного (существуют такие общества, которые в принципе достигают прогресса такой ценой), его фальшь – в абсолютизации единичного как случайного и в этом качестве противопоставляемого всеобщему. Избежать страдания не всегда возможно. Но единичность не синоним единственности. Всякий единичный существует только в своем взаимоотношении с другими: не единичный в единственном числе, а единичное во множественном числе, в их взаимоотношениях друг к другу. Например, все и каждый, все как один. Все эти соотношения складываются по-разному в этике и политике (и по-разному при разной политике). Неправомерна в равной степени как метафизика единичного человеческого существования у экзистенциализма, так и метафизика общественной жизни, сводящая общественные отношения чело-

века к отношениям общественных «масок». Задача заключается в нахождении соотношения, взаимосвязи, опосредствования одной через другую этих сфер.

Как в эстетическом, в искусстве происходит реализация сущности явления в его видимости, чувственности, так же применительно к человеку в этике должна осуществляться реализация сущности человека и человеческих отношений *в жизни людей как явлении*. Задача реализовать человека в его жизни – это задача преодолеть «отчуждение» от человека как явления *его человеческой сущности*. Преодоление «отчуждения» идеального, существующего в виде идеи, идеала, ценности, долга и т.д. возможно не путем их перечеркивания, а путем их реализации. Отсюда центральное понятие в этике настоящей (аутентичной) жизни. Возникновение идеалов, ценностей и их реализация в процессе жизни есть не что иное, как образование отчуждения, разрыва, противопоставления и его преодоление.

Общественная жизнь проявляется в объективировании человека в вещах, в создании «человеческих предметов»; отчуждение выступает как та частная форма, которую объективирование принимает в особых исторических условиях. Гегель не различал объективирования и «отчуждения»; их различие проведено К. Марксом. Гегель свел всякую объективированность к отчуждению, самую вещность понял как отчуждение сознания. «Отчуждение» в широком смысле выступает как общая проблема объективирования человека в его деятельности, в ее продукте, в котором человек себя определяет. В форме объективации продукта опредмеченнное бытие человека поступает в *оборот жизни* и осваивается другими людьми и в *духовном*, а не только в *экономическом плане*. Но суть отчуждения – продукт дальнейшей абстракции от отношений предметов к человеку и выделение лишь того, что сохраняется в их отношениях друг к другу. Эта идея подобна идее инвариантности законов объективации содержания при-

роды от наблюдателя – от его специальной «перспективы», состояния, движения и т.д.

Фетишизм – отношения людей, осуществляющиеся через вещи. Отношение человека к вещам и вещей друг к другу как отношений людей – это справедливо не только для товара и не только для капиталистического общества.

Свобода духовная и величие человека возможны только в обществе. Коллективность, идейная общность должны существовать наряду с сохранением критической мысли индивида, его *инициативы и ответственности*. Свобода выступила для нас вначале в связи с необходимостью, в связи с детерминированностью вообще, но это лишь возможность свободы. Свобода человека осуществляется только в реальной жизни и обществе. Для индивида свобода существует как личная инициатива, возможность действовать на свой страх и риск, свобода мысли, право критики и проверки, свобода совести.

Отсюда индивид выступает как возможный представитель общества. Напротив, подлинная трагедия (не в индивидуальном психологическом плане) – это трагичность жизни индивида, вплетенного в жизнь общества (у Пушкина это трагедия Бориса Годунова) и неизбежно возникающая здесь конфликтность.

Основным нарушением этической, нравственной жизни применительно к человеку в условиях общества является использование его в качестве средства для достижения какой-либо цели. Однако это не означает, что человек лишается вообще какой-либо функции и роли в обществе. Проблема «отчуждения» возникает при *сведении человека к общественной «маске», к носителю определенной общественной функции, роли, сообразно которой он используется как средство для достижения тех или иных практических целей*. Ограничность жизни человека, который превращается в носителя одной какой-нибудь функции, жизни, которая втиснута в соответствующие рамки, – это случаи обеднения или существенного *искалечивания* человека. Такой человек это и есть урод

в собственном смысле слова. Так люди в ходе жизни относятся к другим людям как к маскам, как олицетворенным носителям функций, к которым типично сводится жизнь людей и лишь соответственно им используются. Преодоление этого сведения человека к «маске» есть переход от «маски» к человеку во всей полноте его человеческого бытия. Диалектика же соотношения человека и его «маски», функции связана с тем, какова эта функция, эта его роль (например, единичный человек как представитель народа, человечества, идеала, борец за правду и т.д.). На одном полюсе – это сведение роли к предельной убогости и ограниченности. На другом полюсе это утрата личной жизни или, во всяком случае, сужение своей личной жизни. Необходимо снять двусмысленность кантовского принципа «незаинтересованности», обнаружив величайшую заинтересованность в сущности человеческого существа, в нем самом, а не в его служебной функции.

Общий метод – путь «демаскировки» явлений, выявленный при исследовании мышления, – относится ко всем другим областям и может быть применен при анализе этой проблемы. Как известно, в восприятии происходит маскировка полноты бытия объекта, его практически слабых свойств «сильными» свойствами, закрепленными практическим употреблением вещи, ее функциональными свойствами, назначением. В процессе познания, мышления происходит демаскировка замаскированных свойств объекта – иными словами, снятие маскировки всех свойств объекта практически значимыми функциональными его свойствами, демаскировка всех тех, которые определяют его по всем параметрам (примеры со звуком, формой, цветом предметов). Демаскировка осуществляется посредством включения объекта в новые системы связей и отношений. Точно так же человек обретает всю полноту своего бытия и выявляется во всех своих человеческих качествах по мере того, как он выступает по отношению ко всем сторонам бытия, жизни.

Это и есть определение *параметров* человеческого бытия, по которым определяется уровень человеческой жизни. По этим параметрам, в которых человек определяется по своим потенциям и объективному составу этих качеств, измеряются масштабы человеческой личности. Человек, отчужденный от природы, от жизни Вселенной, не причастный к игре ее стихийных сил, не способен соотнести себя с ними, перед лицом этих сил найти свое мнение и утверждать свое человеческое достоинство – это жалкий маленький человек. Сюда включается и отношение к бытию в его бесконечности и мощи, его становлении и разрушении, его развитии. Пристрастное отношение к бытию, к Вселенной – это то, что формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека. Такое отношение противостоит ограниченности человека, способного заниматься только своими «домашними» делами. Одним из существеннейших параметров, по которым измеряется человек, является отношение к другому человеку, о чем речь пойдет далее, рождению и смерти другого человека.

Существенный параметр составляет отношение человека к прекрасному, эстетическое начало в человеке. Человека определяет и отношение к истине, к познаваемому как осознанию и овладению тем, что есть на самом деле, как дух подлинности и правдивости.

Этика рассматривает человека и за пределами общественных отношений, борьбы классов, производственных отношений и т.д. Но в общественные отношения человек должен входить во всем богатстве, которое он обретает во всех других отношениях. Этим в основном и определяется соотношение проблем собственно этики и политики. В коммунистическом обществе изменится соотношение между политикой и этикой: политические проблемы бесконечно приблизятся к этическим, проблема человека встанет как центральная. В предвидении этого надо ставить ее уже сейчас.

4. Отношение человека к человеку (мораль и этика)

Общественный строй не образует всей совокупности внешних условий жизни человека. В их число входит каждый поступок одного человека по отношению к другому в плане личной жизни, причем, как было сказано, личное не равно частному, приватному. Почти всякое человеческое действие есть не только техническая операция по отношению к вещи, но и поступок по отношению к другому человеку, выражающий отношение к нему. Поэтому другой человек со своими действиями входит в онтологию человеческого бытия, составляет необходимый компонент человеческого бытия. Через отношения к вещам, к человеческим предметам осуществляются взаимоотношения между людьми. Поэтому и на них распространяются проблемы этики.

Анализ человеческого поведения предполагает раскрытие подтекста поведения того, что человек «имел в виду» своим поступком. Всегда существуют те или иные отношения, которые этот поступок реализуют. Такая интерпретация поведения аналогична интерпретации речи, поскольку происходит расшифровка смысла и значения поведения. В этом отношении можно говорить о «семантике» поведения. Этот анализ предполагает раскрытие как смысла и значения явления (предмета), который служит двигателем поведения, в детерминации поведения играющего роль внешнего «двигателя», так и внутренних условий человеческого действия (мотивов). При этой расшифровке должен быть определен смысл самого поступка через то, как он входит в общий «замысел», в план жизни человека.

Смысловый анализ человеческого поведения выступает как путь раскрытия его духовной жизни для определения того, что для человека значимо, как происходит изменение акцентов, переоценка ценностей – всего, что составляет историю душевной, духовной жизни человека. Эта «семантика» вклю-

чает в качестве основной «единицы» психическое, сознание. Это есть то, что интересует в психике людей всякого человека, о чем пишет вся художественная литература, что составляет «психоанализ» принципиально нового стиля.

Такой «психоанализ» предполагает раскрытие смысла жизни, *смысла* того или иного поступка человека. Духовная жизнь человека выступает при таком анализе прежде всего как «переоценка ценностей», переосмысливание жизни, истолкование, новые акценты, переакцентирование, переинтонирование.

Подобный «психоанализ» раскрывает свойства и значение вещей и явлений в жизни человека, их *смысл* для него, осуществляет расшифровку их значений, но значений, взятых не самих по себе, а по отношению к человеку, ко всему объективному процессу его жизни. Значение вещи выступает при анализе ее как орудия или средства для достижения той или иной цели. Эти свойства вещи выступают в новом качестве при соотнесении ее с задачами, стоящими перед человеком. Здесь расходится общепринятое функциональное свойство вещи, чему служит вещь в практике человечества, от ее «сигнализирующего» свойства для достижения конкретной цели. (Но не так, как у Павлова лампа в экспериментах с собаками выступала как «пищевой» предмет.)

Люди часто поступают так или иначе, потому что так делают «все» (так принято, так общепринято, так поступают). В этом случае я сам как внутренняя контрольная инстанция и моя собственная ответственность отпадают. С поведением в этом случае обстоит так же, как с одеждой, когда действует власть моды: «так носят» равносильно императивному «носи, как носят». Здесь могут быть выделены различные модусы бытия субъекта и соответственно различные способы поведения, регулируемые по-разному: на уровне «я сам», на уровне «все вообще» (он, мы и т.д.). Отсюда и выводятся потенциалы человека, параметры, по которым он должен определяться. (Человек определяется в жизни аналогично звуку в музыке.)

Отсюда и выводится основное этическое требование, основное содержание этики. Оно состоит в адекватном определении человека по всем параметрам. Это и есть определение идеала человека. Идеальный человек – это человек, в котором реализованы все его потенции.

Исторически происходят изменения идеалов: этика стоиков предполагала мудрость самообладания, стоики и Спиноза прославляли идеал мудреца. Греческая концепция любви (эроса) выступает как стремление низшего к высшему, более совершененному. Августинское (и спинозовское) представление предполагает совпадение движений снизу вверх и сверху вниз. Христианство (Лев Толстой) предполагало идеал любви к святости (святые и кающиеся грешники). Ницше проповедует любовь к сверхчеловеку. Образцом идеалов Возрождения оказался героический энтузиазм Джордано Бруно. Пуританство возводило в добродетель «сухость», черствость и безжалостность к людям (Кальвин), считая силу страсти источником тяжких прегрешений.

Ценности и идеалы непосредственно связаны с культурой, воплощаясь в ее продуктах. Продукты культуры представляются как «резервуары», в которые человек на протяжении истории откладывает, сохраняя, все лучшее. Человечество – это совокупность людей, их деятельности, связанной с продуктами культуры, каждый из которых имеет свой смысл лишь во взаимодействии.

Но было бы заблуждением, если не ошибкой, сводить все ценности человеческой истории к прошлому, культуре, всему, достигнутому *человечеством*. Необходимо увидеть величие в том, что кажется малым, – вот она – мудрость сердца. Хрупкость человеческой жизни: ранимость, уязвимость человека: терзания и муки человеческого сердца, тщетность, суетность стольких его устремлений... Сколько усилий и мук и часто – из-за чего? Одна нелепая, ничтожная случайность, и конец всему.

И вместе с тем – какое величие! Сколько дерзновения: какое мужество, какая всепроникающая и всепокоряющая сила мысли – главное – какая способность (вот оно – настоящее величие) перед лицом бесконечного нагромождения космических громад, среди рокота стихийных сил, способных в слепом своем бурлении не оставить следа от человечества, – неустанно вновь и вновь с неугасимым сознанием того, что в самом деле значимо, обращаться сердцем, исполненным нежности, и ширящей грудь радости к каждому проявлению того, что засветится в человеческом существе великодушного и ми-лого. Да, в этом, в этом больше всего, настоящее величие человека. В связи с этим же существенны не только прошлые достижения, но проблемность, удивительность бытия, мир как чудесный мир, и малость и величие в нем человека (*La mis'ereet la grandeur de l'homme*).

Ценность этого в своем чистом, концентрированном виде – радость бытия. Радость не от этого или другого, а радость вообще – радость от самого факта своего существования. Но основное противоречие – есть противоречие морали как ограничения (нормы, запрета) и жизни. Каждое общее положение (имплицитно) предполагает какие-то типовые генерализованные условия. Применение их в конкретной ситуации, которая в чем-то существенно для данной нормы отклоняется от имплицитно предположенного в общем моральном положении, неизбежно делает это общее моральное положение (всякое общее моральное положение) неадекватным данному частному случаю, значит, не дающим морального разрешения заключенного в данной ситуации конфликта. Противоречия между жизнью и любой моральной системой таким образом всегда, неизбежно (закономерно) возникают. Прогресс, развитие может заключаться в том, какие это будут противоречия, на каком уровне они будут возникать и как, на каком уровне сниматься.

Каждый человек в конкретной ситуации со своей позиции видит мир и по-своему относится к нему. Плюрализм во-

площдения истин в их равноправности – это выражение не релятивизма, а утверждение конкретности истины – добра.

Любовь обычно понимается как стремление (*Sehnsucht*) снизу вверх (любовь к Богу) и любовь сверху вниз¹, но только не любовь равного к равному! Наконец, любовь как стремление частей единого целого к воссоединению (Платон, Спиноза, вообще пантеизм, Гегель, Шопенгауэр, Толстой). Но сама любовь, как и все добродетели, «активна» или «пассивна». Любовь – страдание, непротивление, терпение (*Dulden*), наконец, смерть и любовь... борьба, любовь, рождающая борьбу со злом, и любовь – сострадание. И отсюда – сложнейшее соотношение добра и зла как главной проблемы морали – их антагонизм и реальная сплетенность (единство трех противоположностей), невозможность их начисто разделить и извлечь из трагической сплетенности друг с другом! Отсюда – из единства добра и зла – и трагика (трагичность) жизни, невозможность иногда вычленить (локализовать) зло и вину как индивидуальную виновность.

Этика в широком смысле слова – в отличие от морали в узком – это вопрос о полноте человеческой жизни в отношении к полноте бытия – в большом смысле как проблема внутреннего бытия человека и его отношение к миру и другим людям. «Я» не только субъект, но и объект для другого, который так или иначе относится ко мне, поступает по отношению ко мне. Человек в отношении к человеку различает добро и зло, и не только признает благо потому, что это хорошо. Таковы психологические, внутренние мотивационные механизмы этического отношения к другому. Отнесись к другому человеку так, как хочешь, чтобы он относился к тебе, – это обратимое отношение. И вместе с тем – отношение к другому как самому себе. Но вместе с тем существенна и способность к *независимости* этих отношений – человечность отношения

¹ Cp.: Scheler M. Moral und Erkenntnis. S. 130–131.

к другому человеку, независимая от его хорошего или плохого отношения ко мне.

Возвращаясь к проблеме поступков человека, точнее говоря, мотивации этих поступков, следует сказать, что учение о мотивации выступает как конкретизация учения о детерминации. Иными словами, мотивация выступает как соотношение внутренних условий с внешними (соотношение потребности с ее объектом). С этих позиций может идти критика фрейдистской концепции мотивации, где все только изнутри, где внутренние условия существуют безотносительно к внешнему объекту, предмету и т.д. Все значимое для Фрейда соотносится только со сферой функций организма, причем сами функции понимаются как направления организма. Деятельность человека у Фрейда лишена способности развернуть свою систему ценностей, значимостей, поэтому ее и приходится рассматривать как результат переноса, сублимацию, как маскировку.

Мотивационное значение приобретает каждое отраженное человеком явление, поскольку его отражение всегда является определителем не только его свойства, но и его значения для человека. Поэтому мотивация заключена не только в чувствах, но и в каждом звене процесса отражения, поскольку оно всегда включает в себя и побудительный компонент. Все течение психической деятельности является процессом, в котором осуществляется мотивация человеческой деятельности предметами и явлениями окружающего мира.

Таким образом, мотивация человеческого поведения – это опосредованная процессом отражения субъективная детерминация поведения человека миром. Через эту мотивацию человек вплетен в контекст действительности. Значение предметов и явлений и их «смысл» для человека есть то, что детерминирует поведение. Однако именно здесь выступает соотносительность того, что имеет значение, с тем, для кого оно это значение имеет. Здесь выступает объективная обусловленность значения субъектом, его свойствами, запросами,

потребностями. Здесь и может и должно быть определено, что входит у человека в систему, иерархию значимого для него. В этой иерархии жизненных ценностей и потребностей, в зависимости от перипетий жизни, выступают на передний план то одни, то другие, то низшие, то высшие. Иногда происходит обесценение высших, когда под угрозой оказываются низшие. Например, когда ставится под угрозу все (смерть на войне) или самое дорогое и важное, тогда чувствуешь ничтожество того, что прежде, когда более важное не подвергалось угрозе, риску, тоже казалось важным и даже стояло на переднем плане. Обстоятельства жизни при этом и выступают как путь осознания истинных масштабов того, за что мы боремся в жизни. В этом смысле превратности судьбы, жизненные перепряги, когда что-то грозит помешать основному в ней, выступают как фактор мобилизации душевных сил. Здесь внутренне оцениваются масштабы угроз и то, что и чему угрожает. Или, напротив, внутренним отношением к происходящему является *страдание*. Страдание выступает и как уничтожение, когда разрушается то, что вызывает желание, и, напротив, как факт мобилизации душевных сил, или страдание как унижение, как мелочность, желание себя от всего обезопасить, оградить, застраховать, себе что-то выговорить. Это есть, по существу, внутреннее, скрытое отсутствие доверия к другим людям, к обстоятельствам и ходу жизни, которое означает в конечном счете недоверие к самому себе, неверие в собственные силы. Но, кроме этого, существуют такие категории, как «размах», «диапазон» жизни, ее интенсивность и глубина, душевная щедрость самой личности. Таким образом, возможны различные уровни страдания и, соответственно, разное отношение к ним.

Каждая сфера функций и каждая сфера деятельности, действий несет в себе соответствующую ей систему значимости. В деятельности человека по удовлетворению непосредственных общественных потребностей выступает общественная шкала ценностей. В удовлетворении личных и индивидуаль-

ных потребностей посредством общественно полезной деятельности реализуется отношение индивида к обществу и соответственно – соотношение личностно и общественно значимого.

В каждой сфере человеческой деятельности обнаруживается сфера притязаний и сфера достижений человека. Именно из этого соотношения может быть понят тот факт, что не стремление к «счастью» (к удовольствиям и т.д.) определяет – в качестве мотива побуждения – деятельность людей, их поведение, а соотношение между конкретными побуждениями и результатами их деятельности определяет их «счастье» и удовлетворение, которое они получают от жизни. В свою очередь, ироническое, скептическое, юмористическое и трагическое отношение к жизни определяет саму суть удовлетворенности.

Превращение производного результата в прямую непосредственную цель действия и жизни, превращение жизни в погоню за удовольствиями, отвращающую человека от решения его жизненных задач, – это не жизнь, а ее извращение, приводящее к неизбежному ее опустошению. Напротив, чем меньше мы гонимся за счастьем, чем больше мы заняты делом своей жизни, тем больше положительного удовлетворения, счастья мы находим.

С этих позиций осуществляется подход к известной проблеме ценностей. Ценности не первичны. Не с них надо начинать анализ: они производны от соотношения мира и человека, выражая то, что в мире, включая и то, что создает человек в процессе истории, значимо для человека. Ценность – значимость для человека чего-то в мире. К ценностям прежде всего относится идеал – идея, содержание которой выражает нечто значимое для человека. Надо распространить на идею – и в том (этическом) качестве, в котором особенно выступает мысленное противопоставление, – принцип материалистического монизма – иными словами, преодолеть «отчуждение» ценностей от человека. Это есть не что иное, как преодоление дуализма в понимании этического бытия человека.

Утверждение трансцендентных ценностей есть превращение их в метафизические сущности, есть результат «отчуждения». В связи с этим осуществляется обособление должного от существующего, идеального (морального в плане идеала) от материального как реального. Таков у Канта дуализм долга и влечения, их антагонистическое противопоставление. Реальное выступает как онтологическая характеристика бытия человека. Обособление идеала от реальной жизни, бытия человека, должного от существующего есть онтологический дуализм в отношении человека, его бытия. Противопоставление влечения и долга есть раскалывание надвое человеческого бытия. Надо восстановить непрерывность, монизм, включающий моральные ценности и идеалы в реальную диалектику жизни человека. Поэтому провозглашение Кантом трансцендентности ценностей, их «отчуждения» – это отрицание самого их существа. Наличие ценностей есть выражение небезразличия человека по отношению к миру, возникающего из значимости различных сторон, аспектов мира для человека, для его жизни. «Трансцендентность» моральных ценностей – это лишь трансцендентность определенного, более высокого уровня жизни (и природы) человека, к которому он стремится, но еще не достиг, определенных (некоторых) сторон его жизни, но отнюдь не трансцендентность других, выражением которых и является сама ценность.

Иными словами, учение об идеалах и ценностях должно быть понято как момент развития в жизни человека на основе диалектического понимания материалистического монизма: здесь особенно необходимо сохранить относительное, каждый раз возникающее, снимаемое и вновь восстанавливющееся противопоставление должного и существующего, идеала и действительности и вместе с тем преодолеть их обособление, их внеположение, включить их в единый объективный процесс жизни. Ценостный аспект раскрывается в отношении человека и *времени*. Свобода есть «надрез» между прошлым и будущим – возможность изменить их стихийно складываю-

щееся соотношение. Сам человек может выступать как представитель будущего в настоящем. Будущее в идеальной, отраженной форме, как бы загибаясь, включаясь в настоящее, детерминирует ход событий, который к нему ведет.

Верность есть верность своим принципам или чувствам, которые были так важны в прошлом или настоящем, но как быть, если изменились обстоятельства и сохранение верности прошлому есть неправда, неискренность по отношению к новому себе, новым чувствам? Вот один из самых острых этических вопросов, требующих от человека решения. На мой взгляд, главное не сохранение верности самому по себе прошлому или настоящему, а самому себе, доверие к своей способности принять нравственное решение. Столь же остра динамика и особенность ценностей человека на войне: психология войны – люди, отдающие свою жизнь и уничтожающие чужую (чтобы уничтожить чужую?). Это и есть диалектика ценностей как диалектика взаимоотношений человека с миром. Таково, например, понимание верности и искренности человека.

Говоря выше о смысле и значении явлений, людей, событий и т.д. в жизни человека, мы и говорили, по существу, о роли «ценностей» в регуляции поведения и о внутренних условиях регуляторной роли ценностей. Постоянная в ходе жизни переоценка ценностей является закономерным результатом диалектики жизни человека, изменения, перестройки его взаимоотношения с миром, прежде всего с другими людьми, с обществом. В результате изменения внутренних условий вступают в действие, актуализируются те или иные ценности. Конкретный анализ конкретной ситуации обнаруживает динамику вступления в строй, выключения и восстановления различных ценностей. Однако не только в связи с конкретной ситуацией, а в связи с восхождением, развитием, становлением всей личности в жизни человека может быть понята история актуализации одних ценностей и низвержения других. Процесс разрушения и нарушения ценностей, в свою очередь,

является свидетельством разложения и распада, деградации *личности*. Проблемы этики – это не только проблемы ценностей, сущего и должно – их противоречий, – это борьба за высший уровень человеческого существования, за вершину бытия. Но высшие уровни жизни человека – не по ту сторону ее, не философии сверхчеловека. Оценка каждого поступка осуществляется с точки зрения того, возвышают или унижают они человека, но не в смысле гордости, а в смысле достоинства (ценности) морального уровня его *жизни*. Работа, научный труд, завод и т.д. – это все частные выражения вот этого основного человеческого дела – *честной жизни*. Жизнь, ее задачи, так или иначе конкретизируемые, – вот то общее, на чем объединяются люди. Человеческая жизнь, в которую всегда вплетено многое ее «строительство» – это то дело, на котором объединяются люди, его радости и ответственность.

Здесь обнаруживается два возможных, точнее, два существующих, принципиально различных понимания этики. Однако понимание, идущее от этики стоиков и Спинозы, связано с понятием свободы человека как господства разума над страстиами. Познание последних в их необходимости приводит к овладению ими. Здесь этичность человека целиком определяется только взаимоотношениями внутри человека, безотносительно к миру, к другим людям. К этим последним человек приходит в лучшем случае как к производным, не конституируемым извне, *post factum* привходящим. Так же выступает самосовершенствование в этике Толстого: отказ от насилия или непротивления злу насилием. Это понимание этики связано с выполнением ряда *конкретных* требований, предъявляемых к действию.

Этика связана с *природным* в человеке, само наличие которого определяло первородный грех в христианской концепции, дуалистически противопоставлявшей чувственное и духовное формально, не считаясь с их содержанием. Другое понимание этики, точнее, ее подлинная *природа* – это *онтология* человеческого бытия; основная задача такой этики – поднятие

человека на новый высший уровень бытия. Итак, существуют два типа этики: один – поднятие человека на новую высшую ступень бытия, другой – выполнение ряда *конкретных* требований, предъявляемых к действию. С этих позиций может быть до конца уяснена вся правда и ложь кантовской постановки вопроса о дуализме долга и влечения. Ошибка Канта, как говорилось выше, состояла в раскалывании надвое самого человеческого бытия посредством утверждения трансцендентности ценностей. Подлинная этика обращена против формальных законов кантовской этики как формы этических отношений. Однако всем известно основное противоречие морали как ограничения (нормы), запрета в жизни. Это соотношение морального долга и влечения изменяется в зависимости от уровня этического бытия человека, от того подъема человека на высший уровень, который составляет задачу подлинной этики. Возможное совпадение долга и влечения выступает как высший уровень развития человека. Но существует и их расхождение, которое открывает в равной мере возможность действовать как *вопреки* своему влечению, из сознания долга, *так и по* сердечному влечению, когда долг выступает только как случай «приличного» поведения, внешнего соблюдения норм и правил, не предполагающего их действительного принятия.

Противоречия между любыми моральными положениями и жизнью, действительностью возможны и по другому «основанию». Каждое общее положение имплицитно предполагает какие-то типовые, генерализованные условия. Применение их в конкретной ситуации, которая в чем-то существенна для данной нормы, всегда отклоняется от имплицитно предположенного в общем. Моральное положение неизбежно делает это общее моральное положение, как всякое общее, неадекватным данному частному случаю, значит, не дающим морального разрешения конфликта, заключенного в данной ситуации. Далее, всегда неизбежно и закономерно возникают противоречия между настоящей жизнью и любой моральной

нормой будущего. Прогресс, развитие может при этом заключаться не в устраниении противоречий, а в том, какие это будут противоречия, на каком уровне они будут возникать и как – на каком уровне – сниматься.

Таким образом, противоречия морали выражают противоречия действительности. Конкретность морали, как и истины, – это не релятивизм, а связанное с развитием жизни соотнесение этических положений с конкретной ситуацией. Так, добро и зло являются функциональными характеристиками, которые вычленяются из сплетения жизненных противоречий, при определении того, что именно конкретно стоит в таком-то отношении в таких-то условиях. Здесь так же, как в логике, при переходе от пропозициональной функции к предложению нужна двойная подстановка на место переменных их значения. Общее же определение моральной жизни человека зависит от того, на каких уровнях устанавливается центр тяжести его жизни, в чем заключается осознанная и неосознанная *философия жизни человека* (проявляющаяся в его поступках) и его сущность.

Основной задачей в этом плане является «строительство» человека посредством изменения условий его жизни, что и составляет специальную задачу морального воспитания.

Отвечая на вопрос, *кого* воспитывать, мы говорим о воспитании настоящего человека, с полноценным отношением ко всему существующему. Речь идет прежде всего о правильном отношении к миру, как о том, что формирует человека большого плана – утверждение бытия другого человека, контакт с природой, правильная времененная перспектива по отношению к прошлому, настоящему и будущему, к жизни и смерти, к конечности и бесконечности – все это необходимые предпосылки полноценной нравственной жизни, отношения человека к человеку.

Отвечая на вопрос, *как* воспитывать, мы говорим о том, что поведение людей само строится в той или иной мере как воспитание, не в смысле менторства, поучения или выставле-

ния себя в качестве образца для других людей, а в том смысле, что все поступки человека выступают как реальное изменение условий жизни других людей. Таковы на самом деле все поступки, поскольку все они совершаются людьми, включенными во взаимоотношения друг с другом. Отсюда – *ответственность* человека за всех других людей и за свои поступки по отношению к ним.

Как воспитывать – это значит, прежде всего, самому жить настоящей жизнью и включать в нее тех, кого воспитывают, приобщая их к самой этой жизни. Это значит совершать поступки, которые сами были бы этими человеческими этическими условиями жизни другого человека, а не только создавать вещественные материальные условия жизни для него. Это первый общий путь. Второй путь более специальный: не только своей жизнью, своим поведением, поступками создавать условия жизни других людей, но и производить специальные действия, специальные поступки, предназначенные для того, чтобы воздействовать, специально формировать внутренние условия их настоящего, морального поведения, или своими поступками вызывать ответные поступки, в которых эти внутренние условия формировались бы.

Таким образом, «воспитательный» поступок в широком смысле слова – это поступок, предназначенный для других, который должен отвечать требованию – стать реальным условием надлежащей человеческой жизни других людей.

Для всего моего существования как человека фундаментальным является существование другого человека, то, что я существую для него, каким я ему представляюсь. Я живу на виду у людей: каждый мой поступок и каждый мой жест приобретают то или иное значение, в зависимости от того, чем он является для другого человека. И для «него» все взаимно обстоит точно так же. Я для другого человека и другой для меня – является условием нашего человеческого существования.

5. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И ЛЮБОВЬ ЧЕЛОВЕКА К ЧЕЛОВЕКУ

Моральное отношение к человеку – это любовное отношение к нему. Любовь выступает как *утверждение бытия* человека. Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует как человек. Фундаментальнейшее и чистейшее выражение любви, любовного отношения к человеку заключено в формуле и в чувстве: «Хорошо, что вы существуете в мире». Свое подлинное человеческое существование человек обретает, поскольку в любви к нему другого человека он начинает *существовать для другого человека*. Любовь выступает как усиление утверждения человеческого существования данного человека *для другого*. Моральный смысл любви (любви мужчины и женщины) в том, что человек обретает исключительное существование для другого человека, проявляющееся в избирательном чувстве: он самый *существующий* из всего *существующего*. Быть любимым – это значит быть самым существующим из всего и всех.

Любовь оказывается новой модальностью в существовании человека, поскольку она выступает как утверждение человека в его человеческом *существовании*. Чтобы существовать как человек, человек должен существовать для другого не как объект познания, а как условие самой жизни – человеческого существования. Напротив, акт или чувство ненависти, презрения есть отказ в признании, полное или частичное перечеркивание бытия человека, значимости его бытия. Ненависть есть идеальная форма изничтожения, морального «убийства» человека.

Любовь в ее «онтологическом» содержании – это процесс вычленения из сплетения зависимостей целей и средств особого, *неповторимого* существа данного человека. Любовь есть выявление и этого *образа* человека и утверждение его *существования*. С началом любви человек начинает существ-

вовать для другого человека в новом, более полном смысле как некое завершенное, совершенное в себе существо. Иными словами, любовь есть утверждение существования другого и выявление его сущности. В настоящей любви другой человек существует для меня не как «маска», т. е. носитель определенной функции, который может быть использован соответствующим образом как средство по своему назначению, а как человек в полноте своего бытия. Любовь моя к другому человеку есть утверждение его существования для меня и для него самого. Он перестает быть одним из... Это новый способ его существования, и я своим поведением утверждаю его как такового. Такова «сущность» любви, такова любовь в своем чистом виде. Отсюда – «феноменология» – и критика – реальной любви как такового *явления*, в котором сущность любви осложнена, замаскирована и *искажена* привходящими обстоятельствами.

Любовь к другому человеку выступает как первейшая острейшая потребность человека. Она выступает как оценка чувством, основывающаяся не на явлении только, не на непосредственном восприятии человека, а на раскрытии сущности человека как зеркало, способное увидеть подлинную сущность человека. Прозрение и познание сущности другого человека происходит через те человеческие отношения, в которые вступает любящий. Любовь иногда бывает выявлением образа любимого – часто невидимого для других людей – не потому, что любящий поддается иллюзии, а потому, что он выявляет те стороны, которые не выявляются для других людей в тех деловых отношениях, в которых выступают лишь функциональные свойства человека как «маски». «Полюби нас черненькими, беленькими всякий нас полюбит» – подлинный смысл этого положения в том, чтобы любить человека не за тот или иной поступок, встретивший одобрение или порицание других людей, который может быть случайным, а за него самого, за его подлинную сущность, а не за его заслуги. Любовь есть утверждение другого человека и заключенного

в нем способа отношения к миру, к другим людям, а тем самым мое отношение к миру, к другим людям преломляется через отношение к любимому человеку.

Радоваться самому существованию другого человека – вот выражение любви в ее исходном и самом чистом виде: «Хорошо, что Вы существуете в мире...» Но уже вслед за радостью от самого существования человека – хотя бы далекого и недоступного – приходит другая, более конкретная, а потому или более полная, или более обедненная радость – радость от более или менее интимного общения с ним, в процессе которого общими у двух людей становятся и радости и печали каждого из двух любящих друг друга людей. Здесь в любви происходит сплетение, перекрест двух противоположных тенденций. Одна имеет место тогда, когда в природном чувственном влечении происходит распад всех человеческих надстроек. Другая – когда природная основа служит силой, которую ничто надуманное не может превзойти; эта тенденция служит решению этических задач, выявлению в любимом всего хорошего, что есть в человеке, и порождению – естественному и необходимому – любовного к нему отношения, в котором этически формируется любящий. В этом случае природное выступает как основа той огромной душевной надстройки, питающей источник лирики, поэзии и т.д.

Платонизм выступил за отождествление добра только с духовным, а зла – с чувственным. Таким образом, добро не проникает в сферу *чувственной действительности* и исчезает дифференциация добра и зла в сфере духовного. Где же находится разрешение этой антимонии? В любви – половой – у мужчины и женщины тоже есть своя функция, но использование человека в любви по его функции, точнее, признание его существования только как носителя этой функции – это не любовь, а разврат, сама суть его. Плоха, низка чувственная любовь не потому, что она чувственна, а именно сведение в ней человека к одной функции, т. е. превращение человека в «маску». Это и есть отрицание человека и самой сущности

подлинной любви. Не обращать человека в маску – такова первая заповедь этики, утверждать существование человека во всей полноте его бытия. Для нелюбящих в ходе жизни человек выступает по преимуществу в своей функции, которого соответственно ей используют по своему назначению как средство.

В любви, как в фокусе, проявляется факт невозможности существования человека как изолированного «я», т. е. вне отношения к другим людям. Любовь ребенка к матери (бабушке) – это прежде всего общность жизни, жизнь как сообща осуществляемый процесс. Но дело здесь не только в том, что они вместе участвуют в жизни, а в том, что один живет через другого, что удовлетворение всех потребностей ребенка осуществляется через мать, бабушку, что в ней источник всех радостей для ребенка.

Природные связи являются силами, проявляющими другого человека не только как сексуального партнера, а во всем многообразии отношений, в которые он включается жизнью, и соответствующих качеств, значимых для любящего. Любовь выступает как пристрастный проявитель (в одном случае это осуществляется действием природной силы, природной потребности, в другом – воспитанного гуманным правом чувства) всех хороших качеств в двояком смысле. Во-первых, она их вызывает к жизни, во-вторых, она делает их более видимыми для любящего (или делает любящего более зорким к ним). Важно при этом, что речь идет о проявлении лучших качеств не только в любовных отношениях, но и во всех планах жизни, во всех сферах человеческой деятельности. Любовь мужчины к женщине, матери к ребенку – это природная основа этического отношения человека к человеку, которая затем выступает как преломленная через сознание и обогащенная, проникнутая богатством всех человеческих отношений к миру, к задачам своей деятельности, труда.

Однако, как говорилось, сами природные связи как таковые не объясняют всего смысла человеческой любви. Здесь

любовь может легко попасть в западню. «Он – мой, а я – его», склонна сказать любовь, и с этой психологией собственности ревность лишь ждет случая, чтобы ужалить любящего. От ее терзаний при всех условиях может освободиться лишь тот, кому всегда доступно, кто всегда способен вернуться к исходному выражению любви, раскрывающему самую ее основу: радостному утверждению самого существования другого человека. Сила страсти, природного чувственного влечения одновременно и источник тяжких прегрешений и духовной широты, способности к пониманию и сочувствию. Например, если сравнить чувственных, страстных людей, их доброту и снисходительность к другим, их понимание трудностей, страстей и заблуждений других людей и «сухих» добродетельных пуритан, их сухость, черствость и безжалостность к людям, то преимущество явно будет на стороне первых.

Как же может быть найдено разрешение коллизии между действием – то положительным, то разрушительным – природных сил и способностью человека к радостному утверждению существования другого человека как такового? Это и есть проблема «ближнего» и «дальнего» или любви к ближнему и дальнему, любовь и проблема индивидуальности и общности. Противопоставление любви к ближнему и дальнему очень многозначно. Оно означает, во-первых, различие любви к конкретным людям и абстрактную любовь к людям вообще. Если это не что иное, как идеалом прикрытое и оправданное безразличие, сухость, черствость и жестокость по отношению ко всем людям, с которыми человек реально соприкасается и которым он мог бы реально помочь, то – с высоты далекого, в будущее, в бесконечность и недосягаемость изгнанного идеала оправданное бессердечие к людям в настоящем, в действительности. Это соотношение тоже вскрывает связь любви с реальным бытием людей.

Противопоставление возможно и в *другом* смысле: любовь к ближнему – это привязанность к своим присным,

к тому, с кем сжился, это расширенный эгоизм, который близостью к другому заслоняется, снимает вопрос об оправданности, о ценности этических критериев. Это есть любовь к ближнему, противопоставленная любви к дальнему, к идеалу, любовь к человеку, которой нет дела до того, что представляет собой любимый, какому делу он себя отдает. Здесь снимается вопрос о том, к чему и к кому, какого морального облика человеку возникает любовь, снимается привязанностью к родственным, семейным отношениям, для которого всякие этические оценки, качества остаются по ту сторону добра и зла. Здесь происходит отказ от всякой избирательности: кто мне близок, тот и хороший. Эта любовь – пленение, любовь к одному человеку как эгоизм вдвоем, как обособление от всех людей. Такая любовь, равно как и любовь к дальнему, освобожденная от любовного отношения к ближнему, в равной мере не могут быть оправданы. Противопоставление любви к ближнему любви к дальнему есть в одном случае утверждение существенности только непосредственного контакта, в другом лишь образа человека, абстракции, идеала, противопоставленного самому реальному человеку. Однако философия (мировоззрение) человека и его поведение, поступки, иногда совпадая, выражают и усиливают друг друга, а иногда приходят в противоречие. Согласно Мальбраншу, существует *философия человеческого поведения* – каждый поступок человека есть скрытое (имплицитное) суждение о «боге».

Снятие этого противопоставления заключается в том, чтобы в ближнем узреть и вызвать к жизни дальнего человека, идеал человека, но не в его абстрактном, а в его конкретном преломлении. Говоря иными словами, это значит в ближнем увидеть идеал в его конкретном выражении. При этом нужно судить не только по явлениям как таковым, по поступкам, подвергшимся одобрению или неодобрению, а от «явления» перейти к сущности человека. Желание в ближнем, любимом, близком увидеть любимый идеал и способствовать его созданию есть, по существу, возврат к общественной функции, но

только очень высокого, благородного порядка, не принижающей к будничным функциям, делам, а возвышающей. Здесь соединяются, сливаются любовь к человеку и любовь к правому делу, любовь к человеку как борцу за правое дело. Здесь соединяются конкретность личного и всеобщего, общественное выступает в конкретно-личностном преломлении и воплощении. Каждый человек в конкретной ситуации со своей позиции видит мир и относится к нему. Здесь любовь, как утверждение другого человека, есть утверждение конкретно, в человеке воплощенной истины (добра).

В бесконечной мягкости и бесконечной требовательности любви проявляется особое творческое отношение к человеку, субъекту, поскольку оно способствует утверждению бытия человека все более высокого плана, все большего внутреннего богатства. В самой общей форме это вообще характеризует отношение к другому человеку: другой человек, будучи дан как объект, вызывает к себе отношение как к субъекту, а я для него – объект, которого он, в свою очередь, принимает как субъекта.

Отсюда обратимость этических человеческих отношений. Поскольку человек существует как человек только через свое отношение к другому человеку, поскольку человечность человека проявляется в его отношении к другому, отношение к другому должно быть таким же, как к самому себе. Говоря точнее, отнесись к другому так, как ты хочешь, чтобы он относился к тебе¹. Именно здесь в полной мере обнаруживается человек как единичное существо, сохраняющее свою единичность и поднимающееся до уровня всеобщности.

¹ В христианской концепции любви бога как добра любовь выступает как отношение низшего к высшему. Греческая концепция любви (эроса) есть стремление низшего к высшему, более совершенному В августиновской, спинозовской концепциях развивается представление о совпадении движения снизу вверх и сверху вниз, но только никак не любовь равного к равному.

Что же представляет собой, в отличие от любви к человеку, любовь ко всему живому, любовь к природе, или, иначе, что такое природа, которая является объектом любви? Природа в своем отношении к человеку выступает как эстетическая категория, которая и должна быть раскрыта в этом ее качестве.

6. ЭТИКА И ПОЛИТИКА

Мое отношение к нашему обществу, к нашему строю

1. За коммунизм, против любой формы капитализма как эксплуатации человека человеком.

2. Но коммунизм – это конечный этап – туда в даль времен, в будущую жизнь перенесенный идеал, тот жизненный порядок, ради которого должен быть пройден весь путь. Этот порядок жизни и облик людей, этой жизнью живущих, – его надо *раскрыть* и приступить к обратному движению – вместо отодвигания его в даль времен – продвижение этого идеала – *мыслимое и практическое в настоящем*. Между конечной целью и путем к ней – сейчас *острое противоречие*. Цели не достигнуть, или достигнув, совершенно исказить ее, если не начать снимать противоречия между целью и путем к ней.

3. Особо выделяю отношение к Сталину, начиная с ежовщины и до конца. Мерзость и позор! (В глазах многих людей кошмар социалистического общества вообще.) Потрясающее доказательство возможности при определенных условиях искажения человеческого облика. На высоком уровне развития человеческого общества у его ведущего представителя возможность такой моральной деградации, такого попрания всякой морали. Какой урок! Сталин и Марк Аврелий!

4. Дифференцированное отношение к разным сторонам жизни: в области экономики я в оппозиции... . В *идеологической* области главное препятствие на пути развития гуманиз-

ма – догматизм. Концентрационные лагеря – уничтожение *прав личности*.

5. Главный вопрос: сверху вниз и ничего – снизу вверх: никакой демократии, централизм, авторитаризм.

Философское решение проблем и задач нашего времени, нашей исторической эпохи предполагает следующее.

Рассмотрение социализма как *идеала*, т. е. как отрицания всех неправд капиталистического общества, точно так же, как в свое время буржуазное общество выступало как идеал, т. е. отрицание всех неправд феодального общества. И совсем иное – рассмотрение социализма как определенного *жизненного уклада*, анализ его как *действительности «в себе»*, и здесь обнаруживаются все его *пороки* и недостатки. И наконец, социализму противостоит идеал коммунистического общества как отрицание всех пороков и недостатков социалистического общества. Но философско-теоретическое рассмотрение каждого последующего этапа с позитивных позиций, с позиций того, что оно вырастает из данного этапа, хотя и предполагает оптимизм поступательного развития и критику пороков предыдущего, *еще не снимает его действительности*.

Вместе с тем буржуазной демократии присущ либерализм и индивидуализм как право индивида, как возможность его инициативы, его разума, совести и ответственности. Опора либерализма в капиталистическом обществе, но в нем противоположная суть индивидуализма – *не рост духовных связей*, а одиночество. При социализме уничтожено преимущество либерализма его антитезой – государством, как тоталитарным, в котором все осуществляется сверху вниз и ничего – снизу вверх, в котором личность полностью поглощена государством. Достоинства либерализма и буржуазной демократии выступили в его борьбе с фашизмом (Томас Манн, А. Эйнштейн). Его недостатки – прежде всего как *распаде духовных связей* людей, в нигилизме, безразличии к другому человеку, цинизме.

Каким образом индивидуализм может быть преодолен солидарностью людей, но каким образом солидарность, коллективизм не превратятся в тоталитаризм, присущий соборности, католицизму? Насилие, принуждение, концлагеря – аппарат тоталитарного государства: сталинский режим – застенки, культ личности, все сверху вниз и ничего – снизу вверх, утрата чувства ответственности в абсолютном выражении «вверху» и в значительной степени «внизу». Отношение к неистине не как к ошибке, заблуждению (в познании, в науке), а как к преступлению. Реальная неправдивость – принесение истины в жертву интересам личности как классовым – прежде всего есть выражение классовой идеологии внутри науки – отношение к ошибке как к вредительству. Именно так трактует достоверность познания, абсолютность истины, выявляя гносеологические предпосылки, основы своей идеологии, «католицизм», «соборность», государство. Тогда как гносеологические предпосылки, основы либерализма заключены в скептицизме или плюрализме (Джеме), подчеркивающем многообразие аспектов бытия и бесконечность процесса познания истины.

В плане обсуждения перспектив и трагедии настоящего: основная проблема – соотношение этики и политики – определенная политика ориентируется и утверждает правоту формально лучших (или «исправившихся») людей, которые на самом деле уже худшие – пустые, бессодержательные, исключившие из своей жизни моральные принципы люди. А социально худшие – не прилагающиеся к внешним требованиям, ищащие внутренний подлинный путь. На самом деле – лучшие, не формально отрицающие требования настоящего, по существу, защищающие будущее. Что произойдет при отмене государства, если формальные отношения – отношения «масок» – уже проникли в сущность личности «лучших» сегодня людей, исказив их нравственную и психологическую сущность? Как возможно строить новое общество тогда по принципу Ленина, предложившего строить социализм из налично-

го, искалеченного человеческого «материала»? Лишь на первый взгляд буржуазному индивидуализму противоположен и противостоит социалистический коллективизм: на самом деле последний не предполагает солидарности – она уничтожается политикой тоталитаризма. «Худшие» борются за справедливость или свою правоту в одиночку, они разобщены «лучшими», которые «солидарны» на основе политических, а не этических принципов и требований.

Утверждение о сосуществовании двух систем – это тактика, а не стратегия: это истина на сегодняшний день, на какой-то ближайший период времени. Но в конечном итоге со-существование двух систем – капитализма и социализма – не-возможно. Буржуазная революция, совершившаяся во Франции, привела к установлению буржуазной системы во всем мире. Тогда как Октябрьская революция – только у нас. В ко-нечном счете во всем мире будет господствовать одна систе-ма – все в мире слишком взаимосвязано, чтобы можно было думать иначе. И вот все в основном думают, что это будет система социалистическая. Когда это произойдет, тогда свер-шится коренной переворот. Он будет заключаться не только в том, что падет капиталистическая система, он будет означать и совершиенно новую ситуацию внутри социалистического общества. Отпадут задачи борьбы с капитализмом, а тем са-мым отпадут не только трудности, но и источник вдохнове-ния. А вдохновенные задачи нужно будет искать в собствен-ной жизни самого социалистического общества! Чем ближе к реализации коммунизма, тем острее станут внутренние вопро-сы – отмирания государства, общества как содружества людей без аппарата принуждения. Тогда-то во всяком случае про-блема человека станет центральной, основной. В преддверии этого надо ставить ее уже сейчас. В коммунистическом обще-стве неизбежно изменится соотношение между политикой и этикой – политические проблемы приблизятся к этическим, произойдет поглощение этическим политического.

Осмысляя проблему соотношения настоящего и будущего в социальном аспекте – необходимо еще раз подчеркнуть неправоту Сартра, который видит только «проект» будущего: необходимо начать обратное движение, двинуться в обратном направлении – от осмысления будущего как идеала к выявлению возможностей его реализации в настоящем.

Выход этики за сферу общественных отношений и т.д. должен произойти в двух направлениях:

1) отношения человека к миру;

2) отношения человека к другому человеку более конкретное и человеческое, чем отношение к нему как представителю класса, вообще как носителю определенной общественной функции. По отношению к человеку как конкретному субъекту жизни человек, если он носитель определенной функции, – это только «маска». Личная жизнь – это не жизнь, из которой все общественное отчуждено, а жизнь, включающая и общественное, но не только его. Первое отношение, в свою очередь, включает в себя второе.

Итак, *основная линия выхода за пределы марксизма*.

1. Человек не только олицетворение общественных (и тем более экономических) отношений. Природа не только, не всецело «предметный мир», созданный человеческими руками из природного «материала» (природа – не только сфера материального производства).

2. История мира (и человека как его части) не сводится к классовой борьбе и переходу от одной общественной формации к другой (от одной системы производственных отношений – к другой).

3. И любовь человека к человеку не только классовая солидарность и общеклассовые интересы. В ней и отношение природного существа к природному существу. Природа – не только «другое» для человека, но и природа в самом человеке. В этом природном – первая самая естественная и теплая его непосредственная связь с миром, с его жизнью... Сначала «природа», а уж затем «сознание» (свобода) – сначала то, что

у человека общего со всем миром, и уж затем то, что его выделяет – особенного. Начинать со второго – значит разрывать корневые связи человека с жизнью, обрекать его на разрыв с миром, на оскудевшее одинокое прозябанье (существование). Сознание, свобода – без нее нет человека, но надо сохранить корни его жизни в природе, среди всего живущего, во Вселенной.

То, как Маркс преодолел антропологизм Фейербаха, в собственном смысле еще заострило и сузило его, поскольку сам человек был сведен к специальному общественному человеку в нем. Сначала природа была сведена к человеку, а затем из человека была вытравлена его природа. Реинтеграция человека невозможна, пока так урезан человек и мир, в котором он живет. Марксова борьба против Фейербаховского антропологизма – вытравливание природы из человека: сущность человека = совокупность общественных отношений. Гуманизм – антропологизм марксизма не только плюс, но и минус марксизма. Ограниченностю Фейербаха и рукописей 1844 г. (Маркса) навсегда осталась в марксизме. Критика Марксом абстрактного человека Фейербаха не только конкретизировала, но и специализировала представление о человеке. Человек как представитель человеческого рода стал представителем своего класса – за критикой антропологизации природы Фейербахом (гуманистически-антропологическое мировоззрение) последовала крайность сведе́ния (природы) человека к совокупности общественных отношений, жизнь. История мира свелась к смене общественных (производственных) отношений, к смене общественных формаций.

За коммунизм как упразднение всякой эксплуатации человека человеком, но в мире, не сведенном только к хозяйственным заботам общественной жизни! Забота человека о человеке и человечестве – гуманизм марксизма и социализма. Но если без остатка раствориться в заботе о хлебе насущном, о хозяйственном благоустройстве, то человек изойдет в них и в нем не останется того человеческого, что делает его дос-

тойным этих забот. Только поглощение человека заботами о («мирском») хозяйственных делах – неизбежность внутреннего обнищания, опустошения человека. С одной стороны, отношение к Богу, к абсолюту обесценивает все «мирские» человеческие дела. С другой – всепоглощающая забота человека о человеке – как о его благополучии – опустошение «абсолютного» в человеке. Перед лицом Вселенной, Абсолюта, Бога надо сохранить заботу о человеке, о его жизни, «мирском» благоустройстве. (Унизительное в нынешних условиях – это унижение самого человека, всего внутреннего в нем.) Но человек не может и не должен раствориться весь в заботах о человеческом благополучии. Делая это, он теряет самого себя, сердцевину своего существования. Ленин в «Государстве и революции» определил общество как «фабрику» и «контору», а людей – как служащих в ней.

На самом деле – природное в человеке, а человек – в общественных отношениях. Сущность человека – совокупность общественных отношений – в этом открытие Маркса, но его смысл в том, что существуют внутренние законы общественной жизни. Но в этом же, точнее в превращении этих законов в основные законы, определяющие сущность человека, в ведущие законы мира, – его ограниченность.

Сущность человека – совокупность общественных отношений – вот концептуальное марксистское преодоление антропологизма. В системе общественных отношений в определенном, Марксом выделенном понимании общественных явлений, человек выступает – в конечном счете – в качестве представителя класса, общественной категории, в качестве «общественной маски». Вскрытие такого аспекта – и в науке об обществе его выделение в этом качестве – очень важно и необходимо. Но превращение только понятийной характеристики человека в определенной системе отношений в сущность человека – это ошибка марксизма. Этим обесценивается *природное в человеке* и его природные связи с миром и тем самым то содержание его духовной, душевной жизни, которое

выражает его субъективное отношение, выражающее его природную связь с миром и людьми.

Пафос делания, переделки хорош как альтернатива все приемлющей пассивности, но чувство первозданности, нерукотворности, изначальности – «не сделанное», «не сфабрикованное», естественно сложившееся – выражает положительное космическое значение содержания даже религиозного мировоззрения.

Марксизм как «социология» – это сведение мира к жизни общества, человека к «маске» – к отрицанию общественной категории, общества – к «фабрике» и «конторе» (Ленин), этики – к политике, работы над человеком (человека над собой) – только к совершенствованию общества. Второе рассматривается не только как важнейшее условие первого, но и как поглощающий, исчезающий его эквивалент.

Ошибка – как преступление, наука – как идеология – таково распространение марксизма в область познания: на самом деле, разве возможно положение об объекте (о его истинности, познанности) рассматривать как зловредное отношение субъекта? Декарту, духу Нового времени, частично протестантизму (Люттер) было свойственно стремление духовного раскрепощения человека, признание разума и совести индивида. Линия высвобождения человека из сословной корпорации и свободы конкуренции, предпринимательства, высвободили его инициативу и ответственность, с одной стороны, с другой – привели к анархии, произволу, праву на неограниченное обогащение, духовный разброд, отрицанию идейной спаянности между людьми, идейных связей и по этой причине возможности их объединения. Отсюда необходимость синтеза – разрешения противоречия – духа Нового времени и личной совести, личного разума, проверки, критики и т.д. (я сам должен решать) и духа солидарности, коллективизма. Преодоление как тоталитаризма, так и борьбы всех против всех и всеобщего распада.

Существует связь политической проблемы свободы с «гносеологией», с проблемой истины, достоверности: свобода есть право сомнения, необходимость проверки, индивидуального разума и отсюда – индивидуальной совести. С другой стороны, признана вечность истины. Тоталитаризм – вера, открывающаяся в католицизме, во вселенскость церкви и тоталитаризм Гитлера. Проблема истинности для марксизма – это поиск ошибки познания как выражение враждебной установки, направленной против единой идеологии для всех.

Итак, природные силы служат для разрешения этических задач, образуя адекватную эмоционально-нравственную основу их решения. А знание, добро, красота – неотчуждаемые от человека и тем самым друг от друга – образуют полноценность его отношения к людям, к миру и собственного бытия.

Об «истмата» и революции (мое отношение)

Для меня остается открытым вопрос об общей «логике» исторического развития так называемых формаций. Для меня неочевидна прямая связь этого развития со способом материального производства – «базисом».

Достаточно вспомнить принципиальное различие в социальных структурах греческой и римской цивилизаций при одном и том же в принципе характере их экономического базиса. Однако для меня является очевидной и принципиальной другая логика – этики и политики, лежащая в основе социальной организации. Политика, если взять ее внутренние, присущие *нашему* строю характеристики, достигла своей полной противоположности этике. Она превратилась в оправдание и служит и прикрытием, а иногда бесстыдным не прикрытием, а обнажением, апологетикой тоталитарной сущности нашего государства. Любое общество, основанное на законе, на определенном законном уложении, даже если эти законы, по существу, мало – явно недостаточно – учитывают интересы масс, является обществом более демократическим (и в этом

смысле – этическим). Демократия – это не всегда власть народа, но демократия узаконивает право (или бесправие) человека, она способна гарантировать это право.

Несомненно, что и политика может быть выражением и обеспечением демократического порядка (и в этом смысле – стремиться к обеспечению этических начал в организации общества). Но политика достигает своей полной противоположности этике, если она становится выражением тоталитарного способа организации общества.

Тоталитарность – не есть порождение сегодняшнего времени. Она была имманентна католицизму. Однако сегодня она достигла своего высшего уровня развития, своей крайней формы выражения – это тоталитаризм фашистского и социалистического типа. Принцип централизации власти и полного отказа от какого бы то ни было юридического обоснования ее действий одновременно связан с идеологией добровольного и даже фанатического ее передоверения одному лицу, отказа от этой власти самих масс. Этот принцип оказался – как ни парадоксально – единым в совершенно разных обществах – социально развитом германском и социально архаичном – русском.

Это само по себе заставляет отказаться от идеи имманентности тоталитаризма (Иван Грозный, Петр и т.д.) русскому национальному складу, духу. Конечно, германский тоталитаризм – фашизм – оказался обеспеченным отработанной системой немецкого порядка (*Ordnung*), германской привычкой к организации и организованности, привычкой к подчинению и исполнению. Русский – отечественный – тоталитаризм, сталинизм вырос (и обеспечил свое упрочение) из революционного анархизма, из полной противоположности немецкому (*Ordnung*'у) – из русского беспорядка, из русского разгильдяйства, либерализма и отсутствия каких бы то ни было начал организации. Поэтому тоталитаризм не является имманентным тому или иному национальному началу, характеру и тем более тому или иному экономическому базису. В этом – за-

блуждение Маркса, связавшего напрямую политический уклад общества с его экономическим базисом. Вопрос о социально-политическом укладе общества гораздо сложнее. И в постановке этого вопроса молодой Маркс в его социальных анализах на страницах Рейнской газеты и даже в его «18 Брюмера Луи Бонапарта» был гораздо ближе к истине, чем зрелый. Он пропустил – человеческое – этическое – начало при рассмотрении социальных структур жизни общества. Речь идет, конечно, не о голом, абстрактном лозунге прав человека и их защиты. Такой абстрактный антропологизм является скорее уловкой политики. Речь идет о мере учета интересов большинства, о таком социальном устройстве, которое обеспечивает гарантирование этих прав. Как бы ни был подкупаем суд присяжных в России, но все же как форма социальной организации он фиксировал возможность независимых от власти суждений о степени виновности. Как бы ни были беспомощны многие парламенты в защите реальных прав человека, но сама форма парламентаризма была направлена на эту цель.

Однако различие русского и германского тоталитаризма состоит также в том, что политика второго была открытым выражением его античеловечности, тогда как политика первого была направлена на прикрытие, маскировку его подлинной, антиэтической, антигуманной сущности. Интересы диктата выдавались за интересы народа. Трагедия настоящего прикрывалась оптимистической перспективой коммунистического будущего. Идеалом маскировалась устрашающая трагическая реальность. И самое удивительное заключалось в том, что эта иллюзорность была принята людьми в своей массе. Чем бы, как не влиянием революции, можно было бы объяснить эту готовность самих людей принять выдумку за действительность?

Здесь обнаруживается важнейший момент исторического анализа: Маркс обосновал исторический взгляд на общество. Однако взял единственное основание исторического развития – экономическое и классовое. Но в современной интерпретации

марксизма исторический подход, т. е. развитие, подменился статическим – зависимостью надстройки – сознания, идеологии, политики – от базиса – экономики.

Именно способ анализа, примененный Марксом в «18 Брюмера», есть способ анализа, учитывающий истинную историческую динамику. И этой исторической динамикой, этой расстановкой реальных сил, а не номинальных классов, можно объяснить готовность людей, их сознания принять столь абстрактный идеал. Мне припоминается эпизод одного из революционных дней в Одессе. Я не помню точно месяца и даже года, потому что власть несколько раз переходила из рук в руки. И вот на рассвете внизу, в парадном нашего дома раздался страшный грохот и стук. Я спустился и открыл дверь. Вестибюль наполнился вооруженной толпой. От меня требовали сдать оружие. Я, улыбаясь, сказал, что никогда его в руках не держал. Несколько человек поднялись наверх, что-то искали, перевернули все вверх дном, напугали домашних, взяли что-то из вещей. Затем главный приказал мне одеться и идти с ними. Но тут же его внимание переключилось на старинные напольные часы, стоявшие у нас в вестибюле. «Золото!» – закричал он. Трое тут же попытались поднять часы, но это не удалось. Уходя, они оставили одного из матросиков – он был совсем юн и мал ростом – караулить часы.

Я не помню, сколько оностоял на карауле. Я предлагал ему пойти поесть. Он категорически отказывался. «Буржуазия не обманет пролетариат. Это золото коммунизма», – отвечал он, едва выговаривая слово «буржуазия». Думаю, что только такие глобальные идеи – простые до... только и были доступны его сознанию. Особенно если они сочетались с видом чужого богатства.

Революция была сложным явлением. В ней была динамика после долгого застоя, в ней смешались интересы самых различных сил, каждая из которых подогревалась конфронтацией с другой, каждый хотел быть чем-то особым. Простой народ хватал самые глобальные идеи, утопии, радуясь

развязанному действию. Опьянение властью, борьба за власть после столетий недоступности, возвышенности власти над всеми и вся – это мотив огромной силы. Рухнули барьеры – пришла вседозволенность. Блеск богатства, страх людей, бежавших от преследования, не знавших точно – от чего бежавших. И одновременно – свои позиции интеллигенции, у одних одни, у других – совершенно иные. Каждый был сдвинут со своего места, большинство увлеклось движением. Движение, возможность действовать увлекало умы и души – белых, красивых, зеленых. Эта революция заслуживает глубокого анализа. Но нельзя сам этот анализ превращать в лозунг, в глобальную абстракцию. Она ничего не объясняет. Она – символ.

Мое отношение к революции было при всем том положительное. Но я видел в ней прежде всего освобождение от мертвчины, гнили, застоя. Я также мыслил тогда революцией – за что она станет, против того, чем она была. Для меня революция стала символом свободы, в которой сам я нуждался. Невыносимость существовавшего порядка подвела и меня через мой жизненный опыт, мои обстоятельства – к революции. Но я был далек от классовой с кем-либо солидарности. Как философ я видел в ней уникальную возможность реализации марксистских европейских идей. Хотя Ленин... Можно сказать, я был романтиком революции, но не ее реалистом. Но очень скоро реальность заставила сойти на землю...

Но понять ее сегодня, раскрыть ее последствия и перерождение нельзя без рассмотрения психологии участвовавших в ней людей, без психологии масс, не в обычном классовом смысле, но в смысле смены статики и движения, доступности, почти наглядности идеала для простого сознания, в смысле порождений психологии, связанных с разрушением порядка, помыслить о котором возможности не было. А потом – погуляли и все вернули... Индивидуализм социальный, культурный оказался недоступен нашему обществу. А известно, чем больше масса, тем проще, глобальнее движение.

Тактика и стратегия этики

Идея воинствующего добра – формирование человеческих отношений (отношения человека с другим человеком) как моральная дуэль, как борьба, оружием в которой является активное хорошее отношение к другому человеку. Мое отношение к другому человеку должно обезоружить его дурные намерения, демобилизовать их, ставить его в такие моральные условия, при которых лишаются почвы, мотива его дурные отношения. Происходит активная перестройка детерминации поведения других людей, изменение моральных условий их поведения – на основе моего *активного* отношения к ним.

Всякое поведение человека – хочет он того или нет, – поскольку он живет в общении с другими людьми, есть воспитывающее поведение: оно оказывает то или иное формирующее воздействие на другого человека. Поведение, поступки одного (каждого) человека как то, что обуславливает моральное поведение другого человека. Надо определить свое поведение так, чтобы поставить другого в ситуацию, требующую с его стороны морального поведения, мое поведение должно стать условием его морального поведения. Это и есть воспитание как действенное отношение к людям, направленное на моральное формирование людей. Воспитание в этом смысле – не только педагогическая, но и моральная проблема, и, только так поставленная, она может дать педагогический эффект.

Я не реагирую на его поступки, а учитываю эффект, который производят на него мои поступки. Я оцениваю каждый свой поступок как условие, в которое ставится другой человек.

Долой этику жалости, сострадания, но не во имя жестокости, не во имя здоровой белокурой или какой-либо другой бестии – во имя воинствующей этики борьбы за совершенствование человека.

Не только поведение, но самая *жизнь* человека выступает как морально обуславливающая совершенствование другого

человека. Самое существование такого человека делает других людей лучше.

Этика выявляет условия, при которых отношение к человеку адекватно ему как человеку. В любви ее объект существует для любящего не как объект, орудие, средство, а как субъект. В самой общей форме это вообще характеризует отношение к другому человеку: другой человек, будучи дан как объект, вызывает к себе отношение как к субъекту. Я для него объект, которого он, в свою очередь, принимает как субъекта.

Теория этического познания – человеку в жизни непрерывно приходится решать не только технические, логические, но и этические проблемы. Этика имеет дело не только с поведением и мотивацией, но и с мышлением – с решением определенных жизненных проблем: как в данных условиях относиться к другому человеку, как поступить по отношению к нему. Решение этих вопросов, так же как и всякое мышление, требует анализа конкретной ситуации, задачи и обобщения, актуализации и применения определенных принципов. Основное в конечном итоге заключается в том, как относиться и поступать по отношению к людям по-человечески, однако конкретно должно быть определено, в чем это должно в каждом частном случае выражаться.

Это определяется в результате решения этических проблем, которые на каждом шагу ставит перед человеком жизнь, этических противоречий, с которыми человек на каждом шагу сталкивается. Самые положения этики, которые служат принципами, большими посылками при решении этих проблем, выявляются, строятся путем анализа фактического хода событий и последствий, которые влекут за собой действия и поступки в определенной обстановке. Анализ последствий (резонанса) своих поступков по отношению к другим людям, результатов их поступков по отношению ко мне, воздействий поступков людей друг на друга в смысле построения и развития их человеческой сущности – такова та эмпирия, «онтоло-

гия», из анализа и обобщения которой рождается и формулируется этическая теория.

Два пути, два направления и точки приложения действий человека.

1. Изменение внешних условий общественной жизни, снимающих внешние причины моральных трудностей человека и его жизни, внешних источников моральных конфликтов.

2. Формирование внутренней позиции, внутреннего отношения к любым конфликтам, которые приносит жизнь, к любым противоречиям, которыми она может оказаться чреватой.

Верность и искренность. Обязательства, которые я принимаю на себя перед другими людьми на будущее, предполагают абстракцию от привходящих новых обстоятельств. Способность абстрагироваться от них, сохраняя верность, неизменность в будущем, в новых обстоятельствах линии, которая сложилась у меня в нынешних обстоятельствах. В этом заключены внутренние противоречия. В новых, будущих обстоятельствах, порождающих новые тенденции, желания и т. д., сохраняя верность принятым обязательствам, я могу оказаться неискренен, выполняя принятые обязательства формально, лицемерно. Неискренность, т. е. изменение верности себе будущему, изменившемуся, либо, сохраняя верность себе, я должен буду нарушить верность принятым на себя обязательствам, нарушить верность обязательствам, принятым перед другим человеком. Либо неискренность, либо неверность, либо неверность своим обязательствам, либо неверность самому себе. Суть в том, чтобы, оставаясь верным своим обязательствам, остаться верным самому себе, остаться самим собой в изменившихся обстоятельствах. В этом есть *разрешение* жизненных противоречий.

Голос совести – переживание конфликта или разлада, неадекватности между тем, что человек непосредственно переживает (а не только абстрактно признает) как добро, и тем, что он делает или допускает (или упускает). Наличие у человека

совести – это наличие в нем внутренней инстанции, которая непрерывно морально реагирует на все, что происходит, что он делает. Необходимым условием наличия совести является переход представлений о добре и зле из сферы абстрактных положений, о которых ему известно, в сферу непосредственных переживаний. Голос совести – это «суждение», суд, осуществляющийся в виде непосредственной реакции, непосредственного переживания чего-то как добра (или зла) и обусловленного им непроизвольного *по форме* отклика на все моральное этическое *по содержанию*. Представление о добре, вошедшее в качестве переживания в жизнь человека, это и есть совесть.

Долг и влечение. Здесь должна быть преодолена кантовская формальная антитеза, представляющая подстановку качества, в котором нечто выступает, на место того, что выступает в этом качестве и заодно обладает другим, противоположным качеством. Согласно этой антитезе есть долг, должное, к которому меня не влечет, к которому сердце не лежит, которое меня от себя отвращает, внушает отвращение, и нечто, что меня влечет, но как противоположное долгу, и не заключает в себе ничего этического, доброго, хорошего – хорош же в таком случае я!

Добро вне его чуждое, враждебное ему, его влечениям, так же как он и его влечения чуждые всему, что есть доброго и человечного, – это фальшивая антитеза, порожденная формально-логическим мышлением – подстановкой понятий, выраждающих качество, в котором нечто выступает как то конкретное, что, обладая этим качеством, обладает и другим – противоположным. Согласно Канту, долгом в чистом виде является добро, утратившее или лишенное всякой привлекательности. Это значит, что все добро чуждо человеку, а потому в нем нет влечения ни к чему добруму. На самом деле, одно сознание, что нечто есть добро (долг), имеет нравственное содержание, достаточное, чтобы вызвать побуждение сделать это. Это не влечение в специфическом смысле слова,

но тем не менее побуждение достаточной силы, чтобы обусловить *поведение* вопреки «влечению»: именно там, где есть серьезные нравственные конфликты, один долг выступает против другого долга и обычно в какой-то мере одно влечение (в виде, скажем, привязанности к семье, к женщине, с которой была связана вся прошедшая жизнь, к детям) выступает против другого влечения (новая любовь к другой женщине). Этот спор серьезен только тогда, когда это спор добра с добром, там, где есть влечение, не отпадает вопрос о нравственном содержании того, что влечет. Во всяком серьезном этическом конфликте добро, а не зло борется с добром. Там, где зло борется с добром, этически все заранее решено (здесь вообще нет этической проблемы). Там, где зло борется с добром, нужны не этические размышления, а несгибаемость мужества, не-преклонность борьбы. Бывает, конечно, и так – мертвый долг, к которому не влечет человека ничто, никакая потребность, который существует лишь в прописной морали, а не в самой жизни человека, с одной стороны. С другой – голос влечения, лишенный какого бы то ни было человеческого значения, морального содержания, но горе тому, у кого бывает так. И во всяком случае, это не этическая проблема, она лежит по ту сторону этики.

В действительности все гораздо сложнее: во всяком подлинном, искреннем человеческом влечении есть нравственное содержание (долг) и в каждом долге – пока идет борьба – есть элементы влечения (в виде, скажем, привязанности). Борьба у человека всегда в какой-то мере переносится в этическую плоскость, но здесь наличие более сильного влечения легко рождает моральную казуистику – подчеркивается, выступает на передний план, акцентируется нравственное содержание в том, к чему направлено более сильное влечение, и маскируется нравственное содержание отношений, с которыми оно вступает в конфликт. Таким образом делается попытка решить спор в этической плоскости, где нравственная картина искажена.

Первая задача нравственного сознания заключается в том, чтобы увидеть и восстановить истинную нравственную картину. Сохранение *status quo* не может быть признано принципом, лежащим в основе моральных решений, иногда приходится рвать одни – старые отношения и строить новые, но решающим остается вопрос о том, что разрушается и что создается с точки зрения нравственной ценности.

Страдания, которые при этом наносятся другому человеку, не могут не учитываться, но жалость вместе с тем не может быть высшим принципом морали. Решающим в конечном итоге является нравственное качество того, что разрушается и что создается. Бороться нужно за нравственно совершенствующее человека отношение, а не за человека, не знающего страданий. Паника перед необходимостью страдания так же неправомерна, как и культ страдания как средство самоусовершенствования или путь к совершенствованию другого человека. Основная направленность этики на совершенствование другого человека, самоусовершенствование должны быть не целью, а результатом.

Проблема оценки, значимости, отношения есть генеральная проблема психического. При отражении мира субъектом психическое всегда выступает как «определитель» не только того, что нечто есть, но и того, каково его отношение к субъекту (и тем самым – субъекта к нему). Отправная точка, ведущая затем к этике (также к познанию), – в самих истоках жизни.

Жизнь человека – это тоже способ бытия, специфический способ существования, поэтому жизнь человека выступает как новая онтологическая категория. Специфический способ детерминации, отражающий коммуникацию (общение), взаимосвязь людей друг с другом, – специфическая сфера взаимодействия, взаимосвязи, взаимоотношений людей друг с другом, в которой осуществляется их бытие (бытие человека). Познание моральной истины осуществляется как включенное в жизнь, идущее из нее, ею онтологически обусловленное.

«Психоанализ» человеческого поведения – интерпретация человеческого поступка должна быть сделана подобно интерпретации речи – как раскрытие значения и смысла человеческого действия, поведения.

Духовная история человека – история того, как изменяется значение, смысл происходящего, как происходит переосмысливание и переакцентирование и в связи с этим изменяется отношение человека к окружающему (каково отношение человека и к чему). Отсюда проистекает изменение мотивации. В психическом отражении происходит раскрытие жизненного смысла, значения событий для личности. Отсюда – отношение ее к происходящему. Переосмысливание жизненных явлений, переакцентирование происходящего, смена законов (положительный – отрицательный) и значений – это духовная история личности, ее духовная жизнь

Мы признаем онтологизм – объективность не только как внешнюю действительность человеку. Якобы материально только то, что *вне его!* И это потому, что до сих пор не раскрыта квантово-энергетическая онтология человека – его энергетическая сила: духа, души, тела... Мы же признаем онтологию идеального и природного.

Вводя этическое в общественную сущность человека, мы, в известном смысле, упускаем его – как природного, чувственного существа – первоначало. Включив человека в мир, мы не договариваем, какие проблемы, какие противоречия окажутся существенными для его жизни в этом мире. Мы предлагаем развернуть *универсальность онтологического принципа относительно природы и противоречий этического как извечной проблемы Добра и Зла.*

Сегодня проблематика этического *раздроблена:*

- это ценности и ценностное сознание;
- это свобода и необходимость;
- отношение человека к человеку;
- его отношение к жизни как жизни в обществе, конкретном строем, укладе жизни;

- ценность волеизъявления человека в поступке;
- нравственность и жестокость отношений в обществе, не устранимые законом;
- сила и насилие (для чего, *почему*);
- свобода и принуждение (от чего, *зачем*);
- этика и политика (противоречие);
- любовь человека к человеку;
- человечность и бесчеловечность.

И так она представлена до бесконечности... дробно.

Мой долг выявить все звенья, все уровни связей этих раздробленных проблем и, прежде всего, раскрыть извращение этического, которое происходит довольно сложными путями.

1. Возникновение неподлинности жизни – подмена человечности, истинности их изображением – якобы неправда – это истина и ценность. И под прикрытием этой ценности достижение своих целей = таково наше общество – идеология лицемерия.

2. Несправедливость – как следствие внушения народам, что они... должны быть организованы (Ordnung как ценность). Произвол власти и добровольная подчиненность народа. Иезуитство католицизма – не как одного из религиозных воззрений, а как того из религиозных воззрений, которое наиболее сильно проявило свой авторитаризм и тоталитаризм.

3. Сравнение тоталитарных систем советской и немецкой (германской) с католицизмом показывает исторически непреходящий характер зла и насилия в жизни человечества. Авторитаризм не победил бы – не будь у людей веры. Именно их способность верить делает податливыми к внушениям.

И тогда вопрос: или непосредственность борьбы Добра со Злом (смертью смерть поправ) или она опосредована принципами непротивления злу насилием (Толстой, Ганди [каждый] по-разному). Никомахова этика, «не убий» – первая ценнейшая заповедь.

Смертная казнь и лицемерная история ее отмены, *фактически этим запретом не устраниенной*. «Права человека» и беспомощность в их реализации (Юридическая практика моего отца. Суд «присяжных» и видимость соблюдения прав).

4. Война – привычное (исторически) на уровне подсознания явление необходимости идти *к своему благу* путем насилия.

5. Онтология понятия «мое» как этического понятия и *жизненного самочувствия*. Ведь не раствориться же во всеобщем благе (коммуны). Куда же денется тогда личность, которая творит, изобретает и действует во всеобщее благо?

Я не сторонник заповеди «люби ближнего как самого себя». Я не могу сказать – всех люблю, я люблю нечто очень для меня определенное, существенное, *не любое*. Я избирателен и в этом. Следовательно, любовь или равнодушие, произвольная или непроизвольная зависть, злоба – это *проблема*, а не догмат для каждого человека.

Именно для ее решения и существует (или нет) *совесть*. Любовь – не у всех и совесть – не у каждого. И это каждый раз – для одного принятие не простого решения или – при ее укорененности в сущности личности – непроизвольность проявления – не могу и не хочу иначе. Поступание по совести – это и есть этический акт = *осуществление* этического начала. Совесть – во имя единства «я» и другого – но так было бы слишком просто.

Личности свойственна (или нет) *ответственность* за другого, за семью, науку, даже свое общество. Ответственность – тоже не у каждого. Ответственность связывают с «я» – именем, а не с личностью. *Но в ней как раз – ключ к механизму реализации блага другого, других*. Ответственность – мой *запрет* на его нарушение и *сила* (онтологическая, экзистенциальная) осуществления как *должного*. Вот оно – *должное*. *Не как законодательное*, как караемое нарушением, а *как мое!!! добровольное* взятие на себя, мой нравственный долг, личный – ни на кого не надеюсь, не перекладываю, даже *не дове-*

ряю. И здесь связь нравственного с разумом – знанием, как это можно сделать правильно. Когда я знаю – *как* – я беру на себя это дело и мне *ничего не трудно*. Трудности, муки, страдания – от безличности, бессилия, без уверенности в справедливости, *без самостоятельности*.

Я – не сторонник заповеди «*полюби каждого как самого себя*». Мне не надо любить всех и каждого. Я знаю, в чем *благо всех* и помогу тем, кто обрести его не может. Именно ответственность содержит силу реализации этического отношения к людям и приносит мне самому удовлетворение. Моя самостоятельность не исключает того же в других... Не любите меня – этого мне не надо... Уважайте в другом его самостоятельность и этим укрепите его в ней. Начинать следует с ребенка, он особенно чувствителен к заботе [Sorge].

6. И это же в *ментальности народа* – не в любви друг к другу – а в ответственном – сообща и врозь – осуществлении труда. Сколько рассуждали об орудийном основании... при превращении обезьяны в человека. Не додумались, что дело в труде – изначально не как производственных отношениях. Отношения = дождь будет – надо косить или сеять вовремя – еще рано – вот она первая – *общая* связь людей – с природой (погодой) и друг с другом в *труде*.

Я с ранних лет уважал трудолюбие французского народа. Я с ним связывал его жизнерадостность. Я не доверял рабочему классу Германии. Там превалировал порядок [Ordnung]. И потому французы оказались – пусть вяло – демократичнее по душе обществом, чем немцы, германцы по духу власти. А где она неверна, она в своем роде вынуждена к насилию. От бессилия рождается жестокость. Зло есть воплощение парадокса, как сила бессилия.

7. Для *классов* – как показала жизнь (а не Маркс через их протест против эксплуатации) – важна *самоорганизация*. Как ни парадоксально – в *России* она удалась рабочим и крестьянству, по-видимому, в силу привычки русского народа к самоорганизации – традиции, сезонности видов труда. Но уж очень

нас припекло, что... *отнимали* (барщина, оброк, солдатчина). Отнимали не стоимость, кусок. Но не перешли к самоуправлению, как соответствуя способа интеграции своим желаниям.

Европа, Запад – более ранний путь индивидуализма. Он был пробой – свою личную жизнь сделать соответствующей своим потребностям, способностям и желаниям. Хочу, могу, я сам. Социальная попытка или попытка в *организации общества* учесть и *сохранить личностно-индивидуальный* способ жизни. Не удалось – кризис демократии, либерализма. А немцы были более технологичны – преимущественно не трудовые, а производственные отношения. Дух производства – порядок, *Ordnung*. Мы – более непосредственные, «заземленные».

Ограниченнность Маркса – сам себя ограничил: он не предвидел фашизма. Он слишком утонул в капитализме. Он был *немецким* философом, старогегельянцем. Хотел выйти за пределы всех стран. Немцы объединились, но потеряли свою человечность. Удивительно – Маркс объединитель пролетариев всех стран, Гитлер – стран. Одна идея коллективного универсализма, другая – персонифицированного. Ленин попытался объединить обе – не вышло.

8. Отсюда – уникальный путь нашего общества – путь неравновесного состояния противоречия – от народного (общинного) единства к единству на пределе жизни и смерти (война), этическое, неосознаваемое единство. Война исчерпала все позитивные силы власти управления. Как знак исчерпанности силы – переход в насилие (зло). Имеет место реакция, пойдет неизбежно загнивание. Но вижу интеллигенцию – детей народа (Шостакович, Скрябин). Но предательство среди ученых – страшный признак разложения *народомыслия*.

Однако современное состояние нашего общества – встреча добра со злом – как двух – не еще, а уже – внеположностей, как сплетенных в своей борьбе. Зло внедрилось в добро перестав быть религиозно-философского рода абстракцией. Оно

приобрело онтологическую силу. Все-таки в мире преобладала сила любви, добра, блага...

Мировая война явилась демонстрацией того, что зло дошло до уничтожения самой жизни масс людей. Погибли миллионы, и никто не удосужился осмыслить этого философски. Мы воистину победили только «смертью смерть поправ». Какое там непротивление – сопротивление и наступление цепной жизни тысяч, миллионов.

После войны и победы России был шанс. Народ из последних сил использовал его для восстановления *самой жизни* (какая там ликвидация неграмотности = детский сад!). Взрыв народного творчества, творчества интеллигенции был подавлен обессилевшей, вырождающейся – в идеологии и практике – властью. После Сталина началась борьба за власть, чем она была сильнее, тем формальнее и жестче становилась практика *партии* – она выставила вначале (Сталин) пугало – как бы в свое не закралось чужое (обвинение в космополитизме). И это в победоносное свое! (ср. Савонарола). Аресты, лагеря, «выбыл из списка живых».

Под *политикой* я имею в виду «гениальное» изобретение Ленина – *партия* = проникновение тоталитарной власти в саму жизнь масс, населения, народа. *Изнутри работающий орган тоталитаризма.* Власть в самой жизни.

Революция унесла жизни – ее восстановил народ. Война унесла жизни, погибла мужская часть населения страны. *Никто ничего не заметил.* Была волна журналистской и самиздатовской критики, но в ней не был достигнут уровень философского осмысления трагедии, лишь проблески его.

Я прочел «Живаго», ну и что? Создалась, действительно, диссидентская ситуация. Часто критика носила чисто диссидентский характер. Это уже были несколько чужие среди своих.

Не в этом дело. На территории Советского Союза не состоялось превращение человека в *субъекта своей жизни в этом мире.* Это было – оказалось – точкой невозврата, кото-

рую – поразительно – ранее преодолели в революции. Я с содроганием пишу эти строки, не потому что они попадут в чужие руки. Они для меня отрицание *возможности* человечества считать субъектом человечности, которую я так страстно утверждал.

Путь от оптимистической *трагедии* ведет к *последней*. Она связана со *сгущением множества противоречий* – социальных, индивидуальных, национальных, противоречий самого века. Гниение началось с преобразования *Добра во Зло как неподлинности человечности – ее лишь изображения...* Выдача одного за другое, ложь прикрытая, двойная правда, истина – как посмотреть (и дело не в догматизме как авторитарности нашего истмата). Ложь в любви, вместо любви разврат. Уничтожение любви – шаг к бесчеловечности. Другая психология у рожденных в будущем людей в пробирке. Замена человеческого уважения при потере самоуважения. Опошление, опохабливание, двуличность, цинизм, ложь, ложь и ложь – извращение сущностного, сущности и главное – выдача лжи за правду, за истину. А ее носитель – враг народа. А это изобретение пугала врага. Но враг страшен тем, что, превращенный из человека во врага, становится врагом самому себе. Страшная диалектика *инверсий сущности*.

Превращение человечности в маску не только производственных отношений – это был увы! совершенный Марксом шаг – человек маской уже преобразован из самого себя – *своего Я* – в нечто совершенно *ему чужеродное*. И что происходит с ним самим? Никто не знает, улетает ли душа из тела после смерти человека, но пока он жив – не загнивает ли она в нем самом со всеми атрибутами – совесть, ответственность, любовь, воля. Любовь – это само воплощение бескорыстного в человеке. Появление корысти – использование другого для себя. Бесценность Я погибает в акте превращения Я в использовании другого для себя, для Я. Но сознанию, самосознанию, рефлексии человека это недоступно. Здесь прав Фрейд –

оно вытесняется как происхождение предательства самого себя.

Дух дан человеку как источник его онтологической силы. Слабость, даже моя болезнь – предательство моего духа. Но слабость, малодушие – еще не предательство себя. Мы расстреливали своих, обвиняя в предательстве, предавали свою сущность – справедливость, подлинность. Неподлинная маска проросла, вытесняя подлинность... «Спас на крови» – неужели проникло в плоть и кровь? Я говорю себе, сам не признавая это, я сомневаюсь, но хочу – если смогу – высказать свои сомнения. Я никогда не сомневался в самом себе, сейчас – не обо мне речь... [Необходимо] упреждение будущего, а не прогноз как вероятный диагноз без указания средств лечения.

Надежда и вера личная и философская умирает последней. Мой оптимизм переживает меня.

7. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕМА (МОТИВ) В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Прекрасное в природе есть то, что выступает в этом качестве по отношению к человеку. Природа как стихийная сила, гроза, рокот моря, буря, природа как распускающиеся почки, весна. Цветение жизни, нежность и тепло жизни, дети, связи родства, любовь к ребенку, женщине, к семье, к своим, близким – любовь к ближнему в ее исходных формах – так по-разному выступает природа для человека. В чем же смысл и суть человеческого отношения к природе?

В красоте, в очаровании человека красотой – красотой природы, красотой человека, красотой женщины – происходит обратное отражение и просвечивание в непосредственно данном, чувственном всего того важнейшего, что человек может выявить в мире и другом человеке, выходя мыслью за его пределы. Красота есть лишь способ подачи – чего? – того, что есть в бытии человека.

Эстетическое отношение человека к природе – это отношение к ней не только как к сырью для производства или по-

лупабрикату (природа в соотношении с человеком – это не только компонент производительных сил). Она существует не только как объект практической деятельности человека (способ существования природы, которым ни в коей мере нельзя пренебрегать, наоборот, значимость его бесспорна и очевидна), но и как объект человеческого созерцания, как нечто, что значимо для человека и само по себе и для себя. Причем сам человек тоже часть природы в этой форме своего существования. Поэтому человек, отчужденный от природы, от жизни Вселенной, от игры ее стихийных сил, не способный соотнести себя с ними, не способный перед лицом этих сил найти свое место и утвердить свое человеческое достоинство, – это маленький человек. Прекрасное как завершенное в себе, совершенное явление, ... увековеченное в своем настоящем *чувственном бытии*, есть первый пласт души человека.

Способность видеть эстетическое, прекрасное в природе, чувствительность к нему – вот некая предпосылка затем появляющегося этического отношения.

В. Сюсе дает определение красоты как адекватного выражения; в этом определении при общей неверной позиции Сюсе есть ограниченная доля истины. Красота есть совпадение сущности и явления путем выявления сущности в непосредственно данном – иными словами, такое оформление чувственно данного, при котором все существенно, при котором явление непосредственно выступает в своем существенном виде. При таком подходе обнаруживается скрытое верное зерно в общем неверной позиции Кроче¹, который утверждает незаинтересованность искусства, эстетического отношения в искусстве к своему предмету. Справедливость положения о «незаинтересованности» заключается в том, что в эстетическом отношении предмет берется не в своей практической функции, а как предмет, как процесс в его подлинном бытии.

¹ См.: Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и общая лингвистика. М., 1920.

«Незаинтересованность», существование «в себе» есть преодоление всякой орудийности, pragmatизма.

Однако именно в определении красоты, созерцания прекрасного снимается двусмысленность кантовской «незаинтересованности». В эстетическом, хотя и созерцательном, отношении к миру, к бытию и другому человеку проявляется величайшая заинтересованность человеческого существа в сущности явления, в нем самом, а не только в его служебной функции.

В этом понимании эстетическое – это не субъективированное, но и не отчужденное от субъекта. Если любовь выступает как отношение, утверждающее существование другого человека, то эстетическое отношение есть подтверждение существования объекта. Так же как в любви другой человек начинает существовать для меня не только как звено в цепи причин и следствий, не просто как средство для чего-либо, как орудие, точно так же в отношении явлений природы аналогичное совершается при эстетическом отношении к ним.

Отсюда возникает задача искусства: демаскировать свойства предмета – его цвет, форму и т.д., заторможенные функциональными, сигнальными, практикой закрепленными, превращенными в сильные свойства, растормозить и увидеть всю полноту чувственных свойств предмета. Но не только демаскировать, но и выявить эти свойства в их взаимоотношениях по всем существенным для данного вида искусства параметрам.

Так происходит выявление звука по всем существенным параметрам, по которым он определяется в музыке. В этом состоит основная «онтологическая» задача искусства: проявить явление в его сущности, обнаружить существенное в явлении как данное на его чувственной поверхности, в его чувственной форме. Явление вне его функции, без его «маски», явление как таковое в его завершенности, в его *совершенстве* начинает существовать для человека благодаря искусству. Внутреннее содержание красоты зависит от содержа-

ния ее объекта, но здесь существенна и способность мастера сделать чувственный облик изображаемого предмета адекватным его внутреннему содержанию. Завершенность выступает в искусстве как совершенство и как законченность «в себе» бытия. Это есть конечное бытие, в котором подчеркнута и его конечность как ограниченность и как законченность.

В красоте, в эстетическом созерцании мира максимум завершенности: здесь и «служение» предмета, как такового, человеку и одновременно наслаждение.

Искусство как творчество, как деятельность, и притом человеческая деятельность, – это уже нечто совсем другое, чего мы здесь не касаемся. Здесь развертывается вся проблематика, общая для всякой человеческой деятельности. Но тем не менее данное определение искусства дает возможность преодолеть *отчуждение* от человека всей области человеческой культуры. Утверждая созерцательное, непрагматическое отношение человека к миру, мы утверждаем вместе с тем и эстетическое отношение к человеку и необходимость этого отношения как условие полноценного, радостного человеческого существования.

8. ПОЗНАВАТЕЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА К БЫТИЮ

В познании, в отношении к истине открывается этический аспект отношения человека к бытию. Как говорилось, софистика субъективного идеализма заключается в снятии всякого бытия, в растворении его в кажимости, но отсюда появляется возможность этического переформулирования этого вопроса: все – кажимость, ничего подлинного, всамделишного, все – тлен и суeta сует, жизнь не всерьез. В этом смысле существует определенное закономерное соотношение утверждения существующего как настоящего, подлинного, аутентичного в онтологии и в восприятии, познании его человеком без «фальши», без подстановки, таким, какое оно *есть на самом деле*. Это есть связь отношения к бытию как независимо-

му от нас и духа «правдивости», объективности истины, которая обращена против субъективного произвола и личного своеволия.

Таким образом, так же как в эстетическом отношении к бытию, в соотношении бытия и познания его человеком нами подчеркивается момент созерцательности, но не в обычном смысле пассивности созерцательного материализма, а в смысле объективности истины, в смысле роли факта против произвола, в смысле заинтересованности человека в познании мира таким, каков он есть на самом деле. Здесь можно говорить и о героизме, и о мужестве познания (Джордано Бруно). Здесь обнаруживается активность мышления, которое соотносит явное и тайное, лежащее на поверхности и глубинное и обнаруживает скрытое сущее, истину. Здесь одновременно выступают дух факта и истины и дух исследования, творчества и переделки мира. Здесь вскрывается диалектика познания *как деятельности и как созерцания*.

В отношении бытия и его изменения в конечном итоге выступает активность человека, включающегося в становление, разрушение старого, бренного, нарождение нового, но предпосылкой ее и в жизни человека должен быть не субъективный произвол, а объективная закономерность, познаваемая человеком. Практическое значение истинного познания – открытие действительности такой, как она есть на самом деле, создающее возможность более адекватного природе объекта действия. Отсюда возможен и этический, а не только гносеологический смысл неистины как лжи, как введение в заблуждение себя и других людей. Отсюда открывается познание истины человеком как содержание и смысл его жизни, смысл, который дает человеческой жизни это искание истины.

Другой смысл и значение, которое придает человеческой жизни искание истины, – познание законов и тайн природы, проникновение познания во Вселенную, проникновение человека в космическое пространство – это осознание, ощущение мощи познания и потому величия человека. Такая идеальная

цель выключает человека из борьбы своекорыстных интересов, развивает возвышенное начало в отношении к собственной жизни.

Рассмотрение этического аспекта проблемы познания невозможно без понимания общественной природы познания. Неисчерпаемость бытия составляет основу бесконечности познания истины. В целом это общественный процесс познания мира человечеством. Но этот общественный процесс осуществляется людьми, индивидами, которые осваивают результаты предшествующего процесса познания идвигают его вперед (Ньютона, Эйнштейна, Дарвина, Маркса и др.). Поэтому и индивидуум иногда может определить ход общественного познания, и тогда оно должно быть закономерно. Это бывает, когда индивид в процессе общественного познания выступает как представитель передового, а общественно сложившейся мысль представляет собой пройденный этап. В борьбе мнений между индивидом и обществом иногда бывает прав индивид. В реальном процессе это соотношение значительно сложнее: какой индивид и при каких условиях выступает как носитель, или выражитель передового, в свою очередь, зависит от общественно подготовленной почвы созревания передовых тенденций как закономерного продукта предшествующего развития, выражителем которых становится индивид. Индивид включен в процесс исторического развития, внутри которого он играет активную роль, через посредство его сил осуществляется общественный процесс развития научного знания.

Утверждение силы человеческого разума должно проявляться в жизни общества, в налаживании человеческих отношений, устраниении войн, перестройке общества, а не быть индивидуальным самочувствием ученого. Познание различно с точки зрения его значения для общества. Одно дело – познание добра и блага человечества, путей его освобождения и совершенствования, и другое – познание того, сколько ножек у такого-то жука или сколько есть видов грибов. И в этом

смысле наиболее важным объектом познания является человек, познание им своей собственной природы. В этом отношении открывается огромный этический смысл принципа детерминизма, который является основным при объяснении природы человека. Смысл его заключается в подчеркивании роли внутреннего момента самоопределения, верности себе, не одностороннего подчинения внешнему. Только внешняя детерминация влечет за собой внутреннюю пустоту, отсутствие сопротивляемости, избирательности по отношению к внешним воздействиям или простое приспособление к ним.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Все мировоззренческие вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл своей жизни, при всем их неисчерпаемом разнообразии и богатстве сходятся в конечном счете в одной точке, в одном вопросе – о природе человека (что есть человек) и его месте в мире. В этой книге проблемы истины, красоты и т.д. рассматривались не «в себе», а как предмет отношения к ним человека. В этом заключается преодоление отчуждения, очеловечивание, осуществление связи с жизнью, с практикой. Не морализированием, но ясным из анализа человека и его отношения к другим людям должно стать, как верно жить.

Человек и мир выступают в этой книге как вершина философской проблематики. Нет верного отношения к человеку без верного отношения к миру, нет верного отношения к миру без верного отношения к человеку. Войти в полноценное отношение к другим людям, стать условием человеческого существования для другого человека может только полноценный человек, а это значит человек с верным отношением к миру, к природе, к жизни.

Мир, каков он для человека, – это его объективная характеристика. Это есть продолжение и завершение мысли о том, что с появлением нового уровня сущего в процессе его разви-

тия в отношении к нему выявляются новые свойства в бытии всех прежних уровней. Так перед нами предстает мир как бытие, преобразованное человеком и вбирающее в себя человека и всю совокупность отношений, с ним связанных. Утверждение бытия против превращения всего в кажимость и «мое представление» одновременно есть утверждение полноценного человека с полноценным отношением ко всему в мире.

В трактовке Платоном соотношения явлений и идей произошло обесценение чувственного и возвышение духовного. Так возникла моральная опасность несовершения реальной жизни людьми, не переделки ее, а лишь ее понимания, объяснения. Отсюда – союз платонизма и позднего христианства. Призрачность бытия повлекла за собой утверждение бренности и призрачности жизни в нем; отсюда – перенесение тяжести в потусторонний мир, обесценение жизни в этом мире, отказ от борьбы за нее, за ее улучшение. Гуманизм христианства заключается в защите нищих духом, униженных и оскорбленных, слабых и убогих. Гуманизм античности и Ренессанса приносит самоутверждение жизни, возрождение радости жизни, инициативы и ответственности личности.

Гуманизм марксизма связан с решением проблемы отчуждения и его преодоления, он снова ставит проблему человека в связи с марксистской трактовкой общественной жизни. Он ставит вопрос об активном, действенном отношении человека к действительности, о возможности изменения человеком существующего, подчеркивая не страдательное, а действенное начало человека. Раскрытие этого отношения человека к миру возможно через объективную характеристику человеческого способа существования в мире как сознательного и действующего существа и в созерцании, в познании, в любви способного отнестись к миру и другому человеку в соответствии с тем, каков он есть на самом деле, в соответствии с его сущностью, и тем адекватнее соответственно его сущности изменить и преобразовать его своим действием.

Отсюда – человеческая ответственность за все содеянное и все упущенное.

Говоря о действенности человеческого существа, мы имеем в виду не только непосредственно его действие или поступок по отношению к объекту или человеку, но и в целом то или иное отношение к жизни – трагическое, ироническое, юмористическое, которое меняет объективную ситуацию и сам характер жизни человека, включая человека как преобразователя жизни в ее объективный процесс. Это есть, по существу, основной критерий и принцип анализа основных этических концепций: понятие о человеке, о его сущности как его возможности и его действительности (жизнь как действительная реализация сущности человека). Существуют разные условия, в которых происходит эта реализация, и разные формы проявления человеческой сущности, которые в свою очередь ведут к изменению самой этой сущности. Например, человека не удовлетворяет пассивно-потребительское отношение к жизни, выжидание того, что она даст, и брюзжание по поводу того, что она дает недостаточно, не то, что нужно. Жизнь – это процесс, в котором объективно участвует сам человек. Основной критерий его отношения к жизни – строительство в себе и в других новых, все более совершенных, внутренних, а не только внешних форм человеческой жизни и человеческих отношений. Причины внутренней порчи человека, ржавения его души заключаются в измельчании жизни и человека при замыкании его в ограниченной сфере житейских интересов и бытовых проблем. Счастье человеческой жизни, радость, удовольствие достигаются не тогда, когда они выступают как самоцель, а только как результат верной жизни. Содержательный мир внутри человека есть результат его жизни и деятельности. То же самое относится в принципе к проблеме самоусовершенствования человека: не себя нужно делать хорошим, а сделать что-то хорошее в жизни – такова должна быть цель, а самоусовершенствование – лишь ее результат.

В силу этого по-иному выступает старая этическая категория «доброе». Доброе выступает не только в аспекте характера отношения к другим людям, но и как содержание самой жизни человека, как его деятельность. И в отношении к другому человеку оно выступает не как доброе деяние (милость и т.д.), а как утверждение другого человека, воплощенных в человеке истины, добра. Общее соотношение добра и зла в жизни человека связано с общим пониманием борьбы и единства противоположностей; отсюда – невозможность их начисто разделить и извлечь из трагической сплетенности друг с другом. В соотношении с потребностями человека отношение к доброму таково, что он не только признает что-то за благо, потому что этого ему хочется, но и хочет чего-то, потому что это хорошо.

Говоря о моральном, в широком смысле любовном, отношении к другому человеку как утверждении его существования, мы опять приходим к основному – к человеческой жизни. Жизнь, ее задачи, так или иначе конкретизируемые, – вот то общее, на чем объединяются люди. Человеческая жизнь, в которую всегда вплетено и добро, и зло, «строительство» новых отношений – это то дело, на котором объединяются люди, их радости и их ответственность.

Разбирая в онтологическом плане проблему существования, мы пришли к определению преимущества индивида как, во-первых, единичного и потому реального, которое существует само по себе, и, во-вторых, неповторимого, и в этом состоит незаменимая ценность индивида. Это положение в гносеологическом плане выражает нерелятивизм, конкретность истины, добра и т.д. В плане этическом это положение говорит о правах человеческой мысли и совести, о доверии к ней.

Однако преимущество индивидуального существует только при утверждении индивида как единства единичного, особенного и всеобщего, а не только как чистой голой индивидуальности в смысле единственности, особенного. И здесь

необходима дальнейшая разработка принципа детерминизма как методологического принципа науки. Единичное и всеобщее, низшие и высшие уровни, общие и специфические законы и категории, взаимосвязь и взаимозависимость явлений в горизонтальном и вертикальном планах дают возможность раскрыть сложную структуру сущего. Но раскрытие повсюду характера взаимодействия различных явлений на разных уровнях сущего осуществляется в связи с диалектическим преодолением внешнего взаимодействия и только внешних отношений, осуществляется только как раскрытие внутренних закономерностей самодвижения, саморазвития явлений в их внутренних нерефлексивных отношениях. Здесь осуществляется преодоление разрыва между явлением и вещью в себе, бытием в себе. В явлении, в непосредственно данном, преодолевая их разрыв и раскрывая их диалектику, обнаруживается сама вещь, ее сущность. Непосредственно данное выступает как раскрывающее, обнаруживающее структуру сущего – такова феноменология принципиально нового типа; это метод Маркса как метод онтологии. Существует не один мир (явление) и за ним обособленный от него другой (вещи), а единый, который сам необходимо на каждом шагу выводит за пределы того, что в нем непосредственно дано, сам обнаруживает свою незавершенность, незамыкаемость в себе, сам выявляет себя как необходимо соотнесенный с реальностью, выходящий за пределы наличного, непосредственно данного содержания.

Таково само бытие в его становлении и разрушении, включающее человека как сущее, осознающее мир и самого себя и потому способное изменить бытие, бесконечно выйти за его пределы. Таков человек как часть бытия, как единичное существо, сохраняющее свою единичность и поднимающееся до всеобщности.

Отсюда утверждение бытия человека как бытия все более высокого плана, все большего внутреннего богатства, возникающего из бесконечно многообразного и глубокого отношения человека к миру и другим людям, – вот основа основ.

Смысл человеческой жизни – быть источником света и тепла для других людей. Быть сознанием Вселенной и совестью человечества. Быть центром превращения стихийных сил в силы сознательные. Быть преобразователем жизни, выкорчевывать из нее всякую скверну и непрерывно совершенствовать жизнь.

**ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ
С.Л. РУБИНШТЕЙНА –
ЗАМЫСЕЛ ТРУДА «ЧЕЛОВЕК И МИР»**

ВВЕДЕНИЕ

Вновь найденные в нашем архиве и представленные здесь рукописи С.Л. Рубинштейна состоят из *двух частей*, различающихся по *времени* написания и по *их значению*, роли относительно главного текста труда «Человек и мир». Однако они имеют единый *философский смысл*.

Первую – более подробную часть текста Сергей Леонидович писал в период обдумывания своего будущего произведения, как правило, не помечая дат¹.

Вторую часть он писал, судя по его пометкам на полях, начиная с февраля 1959 г. в течение всего периода, параллельно с текстом самого труда, можно сказать – в моменты его со-зидания. Однако, по разным причинам, он *не счел возможным положить их в текст*.

Для раскрытия внутренней взаимосвязи идей, существенно расширяющих *контекст* философского труда «Человек и мир» и его главный смысл, необходима *полная реконструк-*

¹ К подготовительным рукописям труда «Человек и мир», не вошедшим в текст 1997 г. издания, относятся дневники, а также философские размышления разных лет, раскрывающие замыслы автора. В данный раздел включены и ранее опубликованные (но в разные годы и в разных изданиях) дневники Сергея Леонидовича. Мы склонны датировать рукописи периодом от середины 1957 до середины 1958 г., поскольку, как отмечалось, над текстом самого труда он работал начиная со второй половины 1958 г. и до конца жизни.

ция данного – заключительного – этапа творчества С.Л. Рубинштейна, такая реконструкция невозможна:

- без анализа его жизненной позиции по отношению к своему веку и тому – постсталинскому – периоду, выражавшейся в социальных и философских суждениях;
- определения того, что и как он сам может сделать для изменения существующего, учитывая его трагическое состояние;
- раскрытия – для всеобщего осмыслиения – ценностно-этических Сил Человечества – на общественном/индивидуальном уровнях, и сил, противодействующих, изничтожающих благо;
- определения того, на что он может опираться в своем действии – из философской, религиозной и в целом духовной культуры Человечества;
- изучения тех идей, которые он обязан хотя бы донести до сознания Человечества;
- изучения его собственного отрефлексированного жизненного опыта, оценки своего *соглашения* с жизнью, в результате которого, как он считал, ему была *ниспослана* такая философско-человечная миссия;
- передачи в текстах дневника своего личного *психологического состояния*, своего *переживания* в процессе реализации последнего.

Читателя, уже ознакомившегося с антропосферной парадигмой С.Л. Рубинштейна, не поразят его высказывания относительно безграничности Вселенной и могущество сил Человечества в эпохи Трагические, перед лицом самой Смерти.

Первый фрагмент представленных здесь философских Пролегоменов С.Л. Рубинштейна является расширением и раскрытием принципа *Антропосферности* человека, который *фактически* включен в текст «Человека и Мира». Но он не формулирует его в тексте в явленной форме в силу идеологических ограничений официального философского мышления тех лет. Только к концу труда он, наконец, употребляет катего-

рию Вселенная, перечисляя ее «разные ипостаси», но скорее в образном – или воспринимаемом как образное – значении: «Природа – Музыка – Вселенная, круговорот стихий и их все более высокая гармония».

«1. Человек и Вселенная – ее бесконечность, вечность. Величие и малость человека и исходящая из этого соотношения – масштабность жизни»¹.

В приводимом нами философском фрагменте, состоящем из высказываний философа, мы находим смысловые категориальные связи и их трансформации, к которым он так часто прибегал и которые составляют для него целостную Композицию Мироздания. Она включает основные контрапункты: *Вселенная – Природа – Человек – в Мире – Жизнь/Смерть – Смысл жизни...* Все они неразрывно соединены с жизнью и с призванием людей – *всех и каждого* – создавать, сохранять и проживать жизнь согласно ее Великой ценности и перед лицом Вселенной, перед лицом Человечности Мира, перед лицом совершенства человеческих творений – Искусства, Музыки.

Такова общая композиция рубинштейновского мироздания, отвечающая его идеи *Гармонии*. Генеральной – сквозной – темой этой Симфонии является *Этическое* как начало начал человеческой сущности. Его *утверждению* в разных разветвлениях, направлениях и воплощениях мысли, в ее субъектно-экзистенциально-ценностной направленности С.Л. Рубинштейн посвятил вторую часть труда «Человек и мир».

Все разветвления, олицетворения и воплощения основных проблем Сущности жизни Человека и ее Смысла С.Л. Рубинштейн связывает воедино фундаментальными философскими принципами. Это известный принцип диалектики – *принцип единства противоречий* в реальной развертке сущности Человека – Человечества – обществ – народов – людей – Всех и в жизни *каждого* как Личности.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. Наст. изд. С. 105.

Противоречия, согласно Марксу, воплощают созидаельное и деструктивное начала Человечества – созидание и отчуждение Бытия. Однако С.Л. Рубинштейн рассматривает прогресс и регресс Человечества не в его исторической последовательности, а в его Восходящем и нисходящем (разрушительном) векторах, которые он и противопоставляет друг другу как Силу жизни – «Порче» (неподлинности, уничтожению).

Принцип *детерминизма* С.Л. Рубинштейн в своей новой философской интерпретации использует не только для утверждения универсальности *онтологизма* в его *многообразии*, но также для выявления *противоречивого* характера причинных связей в многообразии Вселенной.

И – соответственно – Герою рубинштейновской Эпохи – Человеку – отводится героическая же, или страдательная, позиции. Но *одновременно* ему даруется и роль *разрешающего* эти противоречия – во Благо или во Зло, ради Созидания или Разрушения. Здесь становится очевидной вся связка тематики текстов Сергея Леонидовича о «порче» человека, об уродстве принципов насилия, о предательстве в искусстве, о страдании как о неспособности найти себя самого или преодолеть зло и т.д., – с одной стороны. С другой стороны, С.Л. Рубинштейн исследует все «вооружение» Добра – силу любви, восстановливающей лучшую сущность другого человека, мотивов, побуждающих к реальным этическим *поступкам*, мужество преодоления *неподлинности* и собственного страдания – для выполнения *священного долга человечности*. Наконец, взятие человеком на себя *ответственности* за разрешение этих противоречий.

Здесь идет *затекстная* полемика С.Л. Рубинштейна с Л. Толстым, М. Ганди, стоявшими за *непротивление злу* насилием. Сергей Леонидович считает непротивление слабым понятием. Он возводит Человека в ранг соединителя всех своих сил – Сознания, Действия, Мужества, Чести – для осуществления *противодействия*. Он идет дальше и своей позицией по поводу «пути человека через зло» призывает его занять

позицию Субъекта, разрешающего противоречие не в борьбе с абстрактным злом, а в борьбе с его многочисленными конкретными олицетворениями, которые он сам стремится понять и раскрыть.

Однако в этих взаимодетерминирующих обликах/обличиях на передний план, как мы видим из первой, вступительной – *Вселенской* – части рубинштейновского замысла, на сцену оптимистической трагедии жизни Сергей Леонидович выводит *Сознание Человека*.

Мы подчеркиваем важность новой – *антропосферной – интерпретации сознания*, которую демонстрирует в своем труде «Человек и мир» С.Л. Рубинштейн. Новой – относительно традиционной философской, а также относительно его собственной интерпретации прежних лет (поданной в работе «Бытие и сознание»). Ранее философ давал ее через соотношение сознания с бытием, в их единстве с деятельностью. Здесь же суть интерпретации заключается в раскрытии роли сознания в реализации миссии Человека во Вселенной.

На основе идеи *восхождения Человека во Вселенной* С.Л. Рубинштейн дает определение роли человека в ней – «быть сознанием Вселенной и совестью человечества – быть центром превращения стихийных сил в силы сознательные – быть преобразователем жизни – выкорчевывать из нее всякую скверну и непрерывно ее совершенствовать»¹. Это – пролегомены философского *Оптимизма* С.Л. Рубинштейна и его трагизма в оценке своего времени. И здесь же – в этих строках – звучат *Трагические звуки* Бетховена, извечный вопрос Шекспира – быть или *не быть*.

Последние страницы нашего Введения возвращают к тексту его начала, где речь идет о *переживании, о психологическом состоянии* самого *автора*, в котором он писал свой труд и из которого, как истинно творческая личность, он *выходит*.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 265.

дил за его пределы, во Вселенную... Социальная среда, которой был окружен в последние годы творчества С.Л. Рубинштейн, была чрезвычайно враждебной.

Например, введение Рубинштейном психологической формулы детерминизма – «внешнее преломляется через внутреннее» – в новую интерпретацию этого принципа показалось одному известному в то время философствующему психологу «слабостью стареющего человека». Автор этого суждения и рубинштейновского субъекта публично определил как «человека в шляпе»...

Поэтому разделяем грустный юмор Сергея Леонидовича как самозащиту от *подобного*. С чем и с чьим состоянием человека, писавшего такие строки, можно сравнить кажущуюся «потусторонней» позицию автора? Думается, с возгласом – «И все-таки она вертится!». А можно понять ее из высказывания С.Л. Рубинштейна о Ленине, которого он не принял социально и философски. Но Сергей Леонидович отдает дань страсти этого человека, который хотел низвергнуть золото до нужника... Именно это состояние переживал и сам философ, в котором воедино соединились все страсти: творчество, осознающее свой смысл для человечества, любви, негодования...

Мы отмечаем абсолютность единства внутреннего жизненного и творческого *бытия*, а также философского и экзистенциального *инобытия* Сергея Леонидовича Рубинштейна как личности и как творца. Он *переживал* болезнь брата, он *проживал* болезнь общества, ему современного, он видел страдания любящей женщины, страдания российского народа, воевавшего в Первой Мировой войне, победившего в Великую Отечественную. И тем не менее он находил прекрасное и в Природе, и в Любви, и в Искусстве, и в малом и слабом человеческом существе.

Благодаря этому С.Л. Рубинштейн в своем творчестве осуществляет логически и философски *уникальное сближение* традиционно абстрактного и конкретного, Великого и Малого,

Вселенского как *тревожащего* его, и одновременно обни-мающего его как «сестра – русская березка»! При этом, он ви-дит роль Возвышенного как *снимающего* мелочи жизни, рас-ставляющего в ней свои *высокоценостные* акценты-аккорды, свои приоритеты. Он поднимает своим оптимизмом роль Че-ловечества во Вселенной. И это не было лишь умозрительным философским положением, это впоследствии было доказано сами фактом освоения Человеком Космоса¹. Здесь – не только объективность С.Л. Рубинштейна как философа, но его соци-ально-жизненный *реализм*.

Это – *многоединое* начало его философского мышления, его творческой личности, его собственной жизни. Но этого многоединства философского замысла он достиг благодаря Уникальному изменению, своего рода *коперниковскому перевороту* – принципиальному изменению философского угла зрения, совершенному им относительно мышления Человече-ства. Он сосредоточился на том возвышенном, что дает чело-веку *силы*. Это есть одновременно и ответ на первый вопрос, поставленный в начале данного введения, – в каком *измерении* жил сам Сергей Леонидович накануне смерти, о ней не думая, возвышаясь над ней, с гневом и воодушевлением создавая свой последний труд?

С.Л. Рубинштейн не осознавал своего Величия, поэто-му – в верности ему – мы завершаем Введение Заключением об Уникальности С.Л. Рубинштейна как Философа и Человека.

К.А. Абульханова-Славская

¹ Внимательный читатель заметит, что одна из рукописей дневника, по-священная «Полету человека в Космос», написана 12 апреля! 1959 г. (ров-но за два года до реального события).

ДНЕВНИКИ. О ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФЕ

Часть I АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ С.Л. РУБИНШТЕЙНА

Значительность и оригинальность философа заключается в том, что, когда его мысль входит в мир, то в своем отношении к ней бытие должно выявить новые, доселе сокровенные, но наиболее для него основные в своей значительности черты...

Философ заставляет звучать струны бытия, вызывая резонанс и, таким образом, вызывая и определяя (наиболее) чистые звуки в симфонии бытия. Это творчество философа не значит, что он «берет» бытие субъективно – каково оно только для него – а так, как оно *само есть*. Это значит, что, когда он входит в бытие, – оно полнее (совершеннее) проявляет и само себя... – то, что оно само есть для самого себя. Для бытия впервые становится более совершенным и то, что *поистине* оно есть для самого себя (находит себя и определяет, что оно само есть).

Так вообще познание не есть отображение или «копия», повторение бытия, а восприятие и *творчество*. Познание бытия – что-то *новое*, которое выявляет сокровенное...

У одних [философов] больше индивидуального, но нет способности к объективации... у других есть объективация, научность, но они вытравили в себе проблемы всей жизни, биение большого сердца – биение жизни и потому нет индивидуального. Лишь когда соединится одно и другое – возникает сознание подлинного, великого – оно должно вобрать в себя все переживания, все сокровенное, все порывы большого сердца, поглотить весь заряд его душевной энергии и дать ему совершить объективацию.

Оригинальность философа в том – как пишет Гильдебрандт – что мир, вопреки всем материалистам, не аморфная масса, а бесконечная пластичность организации, которая на каждое требование реагирует какой-то функцией.

Так философ, я бы сказал, одним своим присутствием в мире, который не есть покой, а находящийся в бесконечном устремлении и в себе довлеющем напряжении, выявляет в бытии самое сокровенное и самое основное. И значительность философа заключается в том, что сущее в своем отношении – в своей «реакции» на него – впервые выявляет, но не случайные, а именно типичные свои сущности. Всякий новый «фактор», включающийся в бытие, заставляет бытие определиться в своем отношении к нему... Мир – вопреки всем материалистам – весь мир не сплошная масса, а пластичная организация.

Я как будто бы ученый, основное дело которого – научная работа. Но если говорить правду – я всегда думаю и всегда так чувствую: достойно жить, жить так, чтобы, глядя на тебя, рядом с тобой легче и лучше было жить по-настоящему другому, – это нечто несравненно лучше и больше, чем писать ученые книги.

Чем больше груз учености, тем большей должна стать соответственно и сила мысли, чтобы поднять его ввысь.

Хороша по-настоящему не ученость, и даже не ум, а мудрость, мысль, *приложенные к жизни, неустанно работающая над ней*, ее пронизывающая и осмысливающая, мысль, которая знает и учит, как верно жить.

Даже ребенок в возрасте вопросов, когда впервые в нем пробуждается пытливая мысль, задумывающаяся над явлениями неведомого ей мира, ярче и очевиднее говорит о том, что человек по-настоящему это мыслитель, чем иной ученый. Но и мудрость прекрасна, если только она не бессильное ста-

риковское размышление извне – со стороны – над как будто остановившейся или мимо идущей жизнью. *Мудрость* прекрасна, только если она страсть и действие, только если *сама она жизнь*.

Понять по-настоящему человека и межлюдские отношения, чтобы сделать их совершеннее, – это все же самая человечная и самая прекрасная из всех задач.

Человек должен был бы постоянно помнить, что всей своей жизнью, каждым своим *поступком* он чертит образ свой в сердцах людей. Помни он это, он жил бы по-другому. Но забывать нельзя, потому что каждый наш шаг и каждый поступок в напряженной атмосфере жизни есть разряд потенцированных сил, каждое действие жизни есть суждение о природе сущего и правде Божией.

Каждый человек, действуя и живя, попутно записывает в книге мира свою исповедь и свою религию.

О профиле или рельефе *настоящего* человека: не всякий значительный человек при всем своем богатстве имеет определенный профиль и рельеф. Он по преимуществу сосредоточен на чем-то одном, во всяком случае – *немногом*. Но свой профиль он может выявить не через эту сосредоточенность на одном, а через соотношение того, чем он занят, увлечен, на что он завязан, с тем, чем он еще может *быть*, с тем, к чему его отношение скрыто, неясно для него самого. Профиль человека проступает через совокупность его отношений к жизни, как их ансамбль, как их композиция, как их выраженность, *согласованность и устремленность*.

Познание мира как открытие истины, борьба – иногда героическая – за нее (приобщение к миру), с одной стороны, и овладение им на благо человека – с другой, восприятие *прекрасного, красоты в природе*, создание ее в искусстве, *мужество в борьбе с природой*, преодоление опасностей – все это,

не относясь непосредственно к этическому (признаком которого является отношение человека к человеку, к людям), создает, составляет то душевное богатство, питает ту душевную силу человека, которая составляет необходимую предпосылку, основу, внутреннее условие этического отношения человека к человеку. Хорош к другим, *добр* только богатый и сильный человек, поскольку ему есть что дать другим, – весь вопрос, в чем это *душевное богатство и душевная сила*.

Формы зла все изменяются, а зло все остается, способы *калечения людей меняются*, а само оно остается. Каждое поколение, борясь против несправедливости своего времени, верит, что следующее поколение будет жить в обетованной земле, а на самом деле на долю каждого следующего поколения падают свои несправедливости – и если они и бывают менее крупными, то зато они оказываются более утонченными. Нужно их выкорчевывать на корню.

Возможна ли *свобода* в нашем обществе – обществе абсолютного тоталитаризма, обществе социального принуждения и уничтожения всякого достоинства человека?

Эта проблема имеет несколько сторон – первая и, вероятно, самая очевидная и трагическая – это физический террор, физическое уничтожение человека, т. е. внешнее, доведенное до абсолюта, принуждение. Вторая – это несвобода и принуждение, которое идет по линии внутреннего. Это самый сложный аспект несвободы – фактически люди добровольно становятся несвободными, лишают себя свободы индивидуального выбора, ответственности, риска. Это конформизм и добровольное угодничество. Оно само идет навстречу принуждению, придавая ему добровольный характер. Наконец, люди, лицемерно действующие в условиях несвободы. На первый взгляд они и есть те, кто действует угоднически. Но лицемерие – это одновременно и ложь, неправда. Действуя в соответствии с требованиями режима, они на самом деле не признают этих требований, т. е. их сознание и действие раздваиваются.

А люди, казалось бы – свободные внутренне, честные, несогласные с внешним принуждением, но в таком случае они должны либо вступить в борьбу с режимом, либо скрывать свою внутреннюю свободу.

Свобода и право сомнения, необходимость проверки, индивидуального разума и *индивидуальной совести*. С другой стороны – вечные истины, религии, философии, этики о добрे и неизбежности зла – не помогающие жизни и отдельному человеку есть *абстракции*.

Любовь к *абстрактному* человечеству поверх и вне живых людей, которые тебя окружают, – худший враг подлинно *живой* человечной любви к людям, лучший предлог для бессердечия и равнодушия к ним. Любовь – это *радость* от общения с человеком и восхищение от того образа человечества, который выступает в нем.

Любить человечество надо в людях, с которыми связывает тебя *жизнь*, и в них надо любить человечество *таким*, как оно есть, и таким, каким оно *будет*, таким, как оно становится и каким мы же должны его сделать.

Для этого вижу два *пути*, два направления и точки приложения *действий* человека:

1) изменение внешних условий общественной жизни, снимающее внешние причины моральных трудностей человеческой жизни, внешние источники моральных конфликтов.

2) формирование внутренней позиции, внутреннего отношения к любым конфликтам, которые приносит жизнь.

К любым *противоречиям*, которыми, она может оказаться чреватой.

Действия человека, направленные на разрешение *противоречий жизни*, требуют от него *интеграции* всех его жизненных сил – любви, ума, совести, мужества, своей человечности.

Вопрос о *способностях* человека, поставленный по-настоящему, это не просто вопрос о пригодности человека к той или иной профессии или к любым профессиям. Вопрос о способностях человека неизмеримо шире. Вопрос о способностях человека неизмеримо глубже. Вопрос о том, на что способен человек, это вопрос о *самом человеке, его природе, его возможностях, его будущем* – вопрос о том, что он есть и чем он может *стать*. Человек способен не только изготавливать станки и доить коров, человек способен не только овладевать тайнами иной техники и писать ученые книги. Человек – такой, каким он есть и каким он будет, каким он становится, – *венец и украшение Вселенной*. Человек способен жить такой *простой и вместе с тем – величавой*, такой поистине *прекрасной* человечной жизнью, что светлой и радостной становится вся жизнь вокруг.

За мобилизацию всех его сил ради достижения такой жизни и достижения совершенства *самого себя*. Долой пустые философские, религиозные абстракции, уничтожающие и уничижающие реальные силы человека, человечества, индивида, уводящие его от реальности противоречий жизни, в которой царствуют добро и зло, любовь и смерть.

«Бог» – это людьми возвышенный и облаготворенный субъект и вместе с тем – объект до совершенства доведенной такой любви. Всякое злобствование – всегда от бессилия, от собственного *ничтожества*, ни от чего другого. *Злоба* у людей – от бессилия, от какой-то внутренней неполноценности и слабости. Чтобы вылечить их, надо придать им *силы*, настоящие внутренние силы – возможности делать людям *добро*.

Для того чтобы быть великим душою, нужно быть *сильным*. Крепость духа – от нее и мужество и величие души. Когда чувствуешь себя внутри по-настоящему сильным, столько бывает в душе *нежности* к людям. Чем больше у че-

ловека *власти* – *внешней силы*, тем гибельнее *отсутствие* у него *внутренней силы*, силы душевной, духовной, делающей человека великодушным (и притом именно духовной, душевой, а не просто и не только интеллектуальной).

Я хочу познать самое истину, хочу постичь само *добро*, чтобы соединить меня с Богом, который став между нами, нас разъединяет, меня от себя отстранит; я хочу постичь самое истину, самое истину, само добро, – а не их явление, отражение их в другом – *самого Бога* и потому – я *сам* должен их постичь. Это мое дело, дело моей жизни, моей души, моей судьбы, и никто, помимо меня, не может сделать это за меня. Никаких посредников я не терплю. Я должен найти самого Бога, и потому сам должен Еgo найти.

Для этого и нужны мне самому огромные жизненные силы, которые попытались у меня отнять.

Но я ищу их не в божественных проповедях *аскетизма* и не в примитивных радостях *гедонизма*.

Аскетизм прекрасен, но прекрасен аскетизм не умерщвленной и высущенной, а как любовь и страсть огненной и пламенной души. Аскетизм прекрасен, когда он – страсть.

Аскетизм – это ревность, охраняющая любовь к чему-то бесконечно большому и дорогому от любви маленьких и ничтожных. Аскетом по-настоящему может быть только тот, кто пламенеет от любви. Аскетизм – целомудрие влюбленных.

Любовь в глубине своих глубин душевных есть потребность совсем *фундаментально существовать* для других, перейти в другую форму своего существования, почувствовать, как другой человек стал формой нашего существования.

Слушал «Кармен», наслаждался всеми фибрами души страстной музыкой Бизе и думал, страстно думал. Да, пусть живет она – буйная, своевольная, беспощадная, лишь бы *под-*

линная, настоящая, разящая хотя бы и мое собственное сердце – сильное и щедрое, оно и любит *не себя*, а красоту и очарование жизни. Она одна и та же сила жизни, сила страсти подлинной, ни с чем не сравнимая в любовном чувстве Кармен и в таком же страстном неопровергимом порыве *моей мысли*.

Нет в жизни ничего прекраснее и прекрасно по-настоящему только одно то, что в неудержимом порыве жизнь несет в себе неизгладимую печать этой подлинности.

Любовь есть высшее – не умствователь, а любить и *творить* дело любви – вот что надо. Да, любовь есть высшее, но любовь есть чувство, всякое чувство есть *интенсивность*, как бы объятие, в котором мы также сжимаемся. Эта интенсивность есть как бы заряд, который в действии, в жизни разряжается, и он разряжается тем, чем был заряжен, но что мы сжимаем в интенсивности нашего чувства и что должны в него включить – вот вопрос, на который любовь не дает ответа, хотя и заключает его.

В жизни моей было немало трудностей и спадов, но в целом она вся шла по восходящей.

Люди, которые достигают своих вершин в более ранние годы, могут затем на протяжении всей последующей жизни пользоваться плодами достигнутого: в этом их большое преимущество. Те, жизнь которых идет по *восходящей*, так что *вершина* их достижений на протяжении большей части жизни еще где-то впереди, перед ними, лишены этого преимущества. Их жизнь менее выигрышна, но в ней есть зато что-то возвышающее, несравненное чувство постоянного *восхождения*.

Для человека – в отношении самого себя – реально существует не смерть, а *завершение* жизни. Суть в том, что после веков ничего уже не исправишь и не наверстаешь:

жизнь – *ответственность!* Жить с таким пониманием жизни и смерти – значит жить в *вечности*, воспринимать своих друзей в аспекте *вечности*.

Был готов я к жизни суровой и одинокой. И жизнь такая будет на самом деле не суровой и не одинокой для меня. Живу я не в Дубултах¹, не в Москве, а во *Вселенной* – в ее просторах, далях, перспективах всей Вселенной – силой и полнотой ее несокрушимой вечной и величавой жизни. И душе моей просторно и светло.

Всегда бывает как-то особо хорошо в жизни – когда вдруг окажешься неизвестно где – вот как сегодня. Когда ты в Дубултах или Майори, ты всего лишь в Дубултах или Майори, и даже когда ты в Москве, ты тоже только лишь в Москве. Но когда ты неизвестно где – на неведомой тебе тропинке на неведомом берегу – ты где-то во *Вселенной* – живется и дышится безбрежной жизнью.

Природа, Мир, Вселенная, в которых живет человек, включающая и его самого, и его отношение к ним, существующим в отношении к нему, он существует в отношении к ней. Вселенная – как первая Родина человека.

Вселенная без человека – пустота! Лишь в единении с *человечеством* ты человек.

Человек – «эхо и зеркало *Вселенной*». Но Вселенная – это не только вещи, не только тела, хотя бы и астрономические, Вселенная – это не только звездное небо надо мной, но и люди вокруг меня: я – эхо и зеркало *человечества!* В непрерывном взаимодействии с другими людьми, в котором протекает вся моя жизнь, формируется их и мое сознание. Мое сознание –

¹ Сергей Леонидович каждый год восстанавливал свое здоровье на морском прибалтийском побережье – в санаториях Дубултах и Майори, где писал свой дневник.

форма их существования, как их сознание – форма моего существования.

Вселенная с появлением человека это – *осознанная*, осмысленная Вселенная. Вселенная существует не только как безотносительная к субъекту, к сознанию, к человеку (к человеку и его сознанию). Сама осознанность или осмысленность Вселенной есть объективный факт. Осознанность как новый способ существования самой Вселенной, а не чуждая ей субъективность моего сознания.

Философская мысль должна осознать, что факт проникновения в Космос есть достижение человечества: оно отрывается от своего земного пространства и *Возносится в Пространство, в котором оно никогда не существовало* (сначала – в морское, затем воздушное и теперь – Космическое). Оно включается в иное *Время*, в котором не существует прежней *неизбежной* поступательности (проблема возврата в прошлое).

С некоторых пор Вселенная стала для меня тем ТЫ, в соотношении с которым я живу – лицом к лицу.

Вселенная на путях становления Человека – путь человека во Вселенной. «Полет» человека в Космос¹.

12 апреля 1959 г.

Природа – Музыка – Вселенная

Водоворот стихий и их все более высокая гармония

25 апреля 1959 г. (Узкое)

Часто в последнее время так удивительно со мной бывает: я говорю с человеком или смотрю на него, а в моем сознании выплывает звезда в небесных просторах, и я как будто

¹ С.Л. Рубинштейн пишет о «полете» человека в космос, зная только о его подготовке.

одновременно общаюсь с ней, и от этого какой-то новый отблеск падает на стоящего передо мной человека, и иной новый смысл приобретает и он, и мое общением с ним. Он как будто отдаляется от меня, и общение с ним становится неизмеримо значительнее.

15 мая 1959 г.

«Ближний» на фоне и в перспективе «дальнего» (поиному, но особенно близок).

Путь к конечному через бесконечное.

Найти путь к человеку, к ближнему через бесконечность Вселенной.

Углубленность такой близости.

Смысл человеческой жизни – быть источником света и тепла для других людей.

16 мая 1959 г.

– Быть сознанием Вселенной и совестью человечества

– быть центром превращения стихийных сил в силы сознательные

– быть преобразователем жизни [значит] выкорчевывать из нее всякую скверну и непрерывно ее совершенствовать.

«Воинствующее» добро – борьба за «строительство» нового человека и борьба за него.

Своим постоянным присутствием мысль о Вселенной как-то поднимает весь план моих мыслей и вместе с тем Вселенная своим постоянным присутствием в моей жизни как-то тревожит меня. Я постоянно чувствую ее дыхание.

20 мая 1959 г.

Два способа существования человека (два отношения к жизни)

Жизнь, не восходящая за пределы непосредственных связей, в которых живет человек (сначала отец и мать, учитель, подруги, муж, ученики – Ладыгина – Котс, ее речь на юбилее). Здесь человек весь внутри жизни, всякое отношение – это отношение к отдельным явлениям жизни, но не к жизни в целом. Отсутствие такого отношения связано с тем, что человек не выключается из жизни, не может занять мысленно позицию вне ее для рефлексии над ней. Это и есть его отношение к жизни, существующее, но *не осознаваемое* как таковое.

Сознание как разрыв, как выход из полной поглощенности непосредственным процессом жизни, занятие позиции над ней, вне ее для суждения о ней.

Это жизнь как *природный* процесс, *непосредственность* и целостность человека, живущего такой жизнью. Такая жизнь, когда в ней крепки связи с другими людьми, – самый надежный оплот нравственной жизни. Здесь нравственность существует как невинность, как неведение зла, как естественное природное состояние человека, состояние его нравов, его бытия (быта?). Первая самая прочная основа нравственности как естественного состояния – в непосредственных природных связях человека с другими людьми, людей друг с другом.

Расшатанность *этой* основы нравственности, связанной с крепко сложившимся бытом, – расшатанность, ломка этого сложившегося быта, уклада жизни. Агитация и пропаганда, борьба со старой идеологией – и т. д. – вот исходная причина моральных трудностей молодежи в новом обществе. Здесь мораль надо строить сознательно, на новой основе, здесь невозможно просто пребывать в состоянии своей невинности. Либо нужно ждать, пока снова сложится прочный быт, уклад жизни либо идти к нравственной жизни другим путем.

Второй способ существования – рефлексия на жизнь, вклинившая в процесс жизни, как бы *приостанавливает, прорывает* его и выводит человека (мысленно) *за пределы жизни*; он как бы занимает позиции вне ее. Это решающий поворотный момент. Здесь кончается первый способ существования. Начинается путь или к душевной опустошенности, к нигилизму, нравственному скептицизму, цинизму, к моральному разложению (в менее оstryх случаях к моральной неустойчивости) или построению нравственной человеческой жизни на новой основе. И отсюда же = путь к философии, т. е. к философскому отношению к жизни.

С этого *разрыва* непосредственных связей жизни и их восстановления на новой основе начинается и в этом заключается *второй способ существования человека* – человека, чувствующего дыхание *Вселенной*, бесконечности и сохраняющего перед лицом дальнего теплоту чувств к ближнему.

22 мая 1959 г.

Жизнь людей – нескончаемый поток светильников – вспыхивающих и угасающих; в котором одна волна неустанно следует за другой, так, что они образуют единый поток и их свечение никогда не прерывается.

Богатство внутренней жизни и душевная щедрость – вот в чем *нравственная* жизнь.

Справедливость – как ни мало ее в жизни – все же не высшая добродетель (Аристотель), а только минимум добродетели, не столько нравственность (этика), сколько право.

Я возвращался из больницы. В открытое окно машины я видел высокое – необычно редко высокое небо, и от того, очевидно, что взор мой был устремлен на него, у меня было острое и странное, необыкновенное чувство, что я перемещаюсь не по отношению к чему-то на земле – улицам и зданиям, на которые я не смотрел и которые не видел, а движусь как-то

во Вселенной, перемещаясь в мировых просторах, в пространствах, которые охватывал устремленный в небо взор.

В больнице врач мне сказал, что жизнь брата сломлена, что она висит на волоске. На передний план, значит, встал один вопрос: признать смерть. А все мелочи жизни, даже саму рутинность ее «мелочей», надо отодвинуть, понять, что под вопрос поставлена она сама, сама жизнь. И потому отодвинуты все мысли более мелкие, более частного плана, и встало остро одно – ответ в самом крупном плане: человек перед лицом Вселенной. Без отношения к ней нет и масштабности в отношении к человеку – Малость (ничтожество) и все же... Величие человека, просвевающее даже в его рассуждениях о его малости. Но если думать, если говорить о величии человека, то опять восстанавливается вопрос о значительности его жизни. Не все в ней «мелочь» – даже перед лицом Вселенной! Человек и другой человек, человек среди *человечества*...

Масштабность жизни. Снятие мелочей, опасность бесценивания всех человеческих дел

Погружение во *Вселенную* (белая березонька – моя сестричка – близость, родственность всему) с тем, чтобы все же встать к лицу с ней, не потерять, а *найти себя в ней*.

Перед лицом *Вселенной*, но и в лоне ее – как часть великого целого!

Говорить, что *жизнь* прекрасна, утверждая этим, будто *все* в ней хорошо и прекрасно, это... фальшь, говорить, что жизнь (отвратительна) ужасна, как будто перечеркивая этим все прекрасное, чем она так богата, – это ложь, свидетельствующая о собственном банкротстве. *Жизнь...* бесконечно разнообразна и чревата всем, и добрым, и злым. И у человека в конечном счете одно дело в жизни: самому вносить столько, сколько только может он, красоты, добра.

Одна есть у человека самая высшая добродетель – большей нет – щедрость большого, неугомонного человеческого сердца.

6 ав[густа] 1959 г.

Все *мировоззренческие* вопросы, вопросы, ответ на которые определяет то, как человеку жить и в чем искать смысл *своей жизни*, при всем их неисчерпаемом разнообразии и богатстве сходятся в конечном счете в одной точке, в одном вопросе – о природе человека (*что есть человек*) – и его месте в мире. (Вопрос о природе психического и его месте в жизни черпает свое мировоззренческое значение именно из того, что он часть или сторона этого вопроса о человеке и *его месте в мире*).

Какая это была картина. В центре покойник с лицом одутловатым, восковым – таким, как будто его никогда не касалась жизнь. Вокруг – столько безобразной старости – отжившей плоти, созревшей для смерти, для гниения. В ней не увидишь отблеска жизни, духа. Чувству, даже горю сквозь эти тучные тела едва пробиться. Среди всей этой мертвечины – эта девушка, девочка, почти ребенок. Какая сила, неподдельность страдания, горя, чувства!

Ее слезы, ее, быть может, и недолговечное горе вызвали во мне больше жалости, чем угасшая жизнь того, кого она оплакивала. Хотелось подойти, погладить эту опущенную головку, поцеловать маленький кулачок, которым она вытирала льющиеся из глаз слезы. Надо не мертвцов оплакивать, а беречь от горя, охранять, лелеять нежные ростки новой жизни¹.

¹ Текст, чудом сохранившийся, написан еще в 1920-е гг. в Одессе.

С чем человек приходит в этот мир, что он созидает в нем и что оставляет, уходя? Ответы на эти вопросы, по существу, определяют координаты человеческой жизни. Однако они не охватывают своими определениями того, что претерпевает в этой жизни человек, что он преодолевает и что побеждает. Отсюда – координаты возможностей и реальных действий человека должны быть помещены в другое измерение – целого мира, в котором человек ищет и находит (или не находит) свое место, в котором он испытывает воздействия и страдание, в котором он одно теряет, а другое приобретает взамен! Последнее и составляет собственно содержание и *смысл человеческой жизни*.

Чем больше развито в человеке *творческое начало*, тем меньше он принимает то место, в которое его забросила жизнь, тем меньше он принимает как данность самого себя, тем больше он испытывает стремлений найти свое место в мире, соизмеримое *своей особенности*.

Искательства вы не увидите во мне никогда. Гоняться за счастьем, за успехом я не намерен. Пусть счастье, если хочет, гонится за мной, за ним я не гонюсь.

Смерть как подытоживание жизни, приданье ей высшей законченности, окончательности – тем самым, ответственности, значительности.

Весь вопрос в том, чтобы внешняя законченность (кончина) отвечала внутренней законченности, завершенности. (Можно ли пожелать, чтобы жизнь Толстого, умирающего, уходящего из жизни, после того как собственной волей ушел из дома, чтобы она еще протянулась? Я не могу. Именно эта смерть в это время была... необходима как завершение этой жизни. Можно ли пожелать что-то лучшее, чем такая смерть. Такая законченность, такая завершенность, такое *совершенство!*)

20 октября 1959 г.

Для других людей смерть близкого – разрыв в их собственной жизни, она вызывает в них что-то, что становится их частью или необходимым условием.

Превращение активного участника жизни в образ человеческий, который живет в других.

Слева внизу на полях: Смерть как вхождение в сонм Вселенной

Смерть близкого любимого человека – тяжкое испытание. Оно может затуманить взор. Но в отношении собственной смерти, которая сама всегда лишь как мысль о смерти, можно сохранить большую *объективность*. Смерть – *обновление* жизни. Нужно быть вовсе лишенным воображения, чтобы не видеть, каким «уродством» была бы вечная жизнь – превращение человека в мумию! Смерть нормально косит то, что уже не способно к цветению. Таким образом, в жизни сохраняется также то, что несет на себе ростки новой свежей жизни.

Я – за смерть в интересах новой жизни.

Для *самого* человека смерть всегда проблема соотношения внешнего (извне полагаемого) и внутренней *завершенности* жизни.

Смерть – *на страже жизни*, чтобы не пережить себя, чтобы жизнь творчества не превратилась только в существование и прозябанье.

Смерть, обрывающая жизнь, кончина, не позволяющая ее закончить, *завершить* трагична.

Запаздывающая смерть – разлагающаяся, затягивающаяся жизнь, жизнь человека, пережившего себя, – уродлива.

Нет! Не нужно только брать счастье мелко, как утеху и благополучие преуспевания. Но жизнь должна быть счастьем или, скорее, лиющей радостью, радостью, поскольку она

стремление и достижение, поскольку она борьба за великую цель, за правое дело и победа в этой борьбе.

Вот когда опять через все навязанное мне прихотливым и суетным ходом жизни прорвался и вышел я снова на родные просторы философской мысли. И это счастье, что этот завершающий, конечный период моей жизни вернул меня снова полностью к горячим, страстным думам моей юности.

Передо мной отчетливо встала в последнее время мысль о приближающемся конце. Результат один – жизнь наполнилась большой и прекрасной, затаенной патетикой.

Две есть в жизни прекрасные поры, когда человек больше всего человек – первый взлет ранней молодости и пора завершения с ее скрытой патетикой.

Для людей обычно смерть свидетельствует о бренности жизни: мне она говорит прежде всего о ее значительности. С жизнью связаны все возможности человека, все порывы, стремление достижения. С окончанием жизни все кончается. Когда ее нет – ничего не остается. Жизнь так же значительна и бесповоротна, как и смерть. Она тоже – именно совсем всерьез. Раз прожитая – она уж больше не повторится.

Долг мой ясен. Промедление невозможно. Нерадивость была бы преступлением. Для завершения жизни, прежде чем ее закончить и уйти, я еще должен создать три книги. Мой первый труд уже близится к концу. Сегодня я даю обет священный: всю сердца кровь, все пламя жизни, всю силу духа моего отдать для завершения и третьей книги – завершающей, любимой, о правде и добре, об этике, о человеке. В ней смысл и оправдание моей жизни.

Я хотел бы умереть, благословляя жизнь. Мне 66 лет. Пора бы, пора уже, кажется, проникнуться сочувствием к страсти, проникнуться ее заботами и интересами, а я все еще весь обращен к молодости, и ее горести все еще трогают

меня больше, чем старческие немощи. Как непостижимо многое неиссякаемых жизненных сил в человеческой, в моей душе!

Среди природы этой первозданный покой мне в душу снизошел и *мудрость ясная* явилась.

Покой в моей душе не чувство человека не у дел, ушедшего от жизни и ее трудов, а лишь конец смятению чувств и сохранность всех сил для новых дел, для жизни *мужественной и правдивой*.

«*Наедине с самим собой*» – проблема *самоусовершенствования* – критический анализ того, как на протяжении жизни решалась эта проблема.

Мужество, но не холодное, стойческое, защищающее себя от жизни, а выполненное силы и порыва, утверждение жизни и великодушия – оно отныне *сердцевина моей души*. Всему, что есть в жизни мужественного и великодушного, хотел бы я посвятить свой *труд*. Оно пусть отныне возрастает и ширится в моей душе.

Двум *настоящим* людям, которые были для меня неизменным источником мужества и силы в трудные минуты жизни, – Спинозе и Бетховену – хотел бы, если бы посмел, посвятить я эту книгу. Она родилась в *трудное время* как плод *мужества и силы*, источником которой был их пример.

Настоящий человек – это преобразователь жизни, мыслитель и музыкант – не одно или другое, не прежде всего одно, а затем другое или третье, а все вместе – одно в другом.

Настоящий мыслитель по большей части человек одной державной мысли.

За этот год я утерял надежду, появившуюся в его начале на то, что в жизнь мою войдет вместо любви способная облегчить мой путь сердечная дружба.

За год, который близится к своему концу, я создал книгу, которая, быть может, в какой-то мере *оправдывает мою жизнь как человека науки*.

Завершение жизни... После этих двух трактатов, которые я должен завершить, – и о мышлении, и об общих проблемах психологии, надо – это главное – как можно скорее, чтобы это главное не осталось невыполненным и без спешки, чтобы она была зрелой – написать, непременно написать книгу не ученную, простую, человечную, для всякого понятную, всем близкую и доступную – книгу моего сердца – о человеке, о жизни, о человеческих отношениях, книгу о *человеческом счастье*, книгу – это еще несравненно важнее – о больших *внутренних движениях*.

Я думаю, что из всего мною написанного до сих пор я должен был написать всего одну книгу – «Бытие и сознание» (да разве еще исследование о мышлении). Все остальное, включая и законченную сегодня книгу «Проблемы психологии»¹, можно было не писать...

3 марта 1959 г.

Надо мне написать *еще одну лишь книгу* – только совсем другую!²

¹ С.Л. Рубинштейн имеет в виду книгу «Принципы и пути развития психологии», опубликованную в 1959 г. в издательстве Академии наук СССР.

² С.Л. Рубинштейн под другой имеет в виду свой замысел труда по этике, который в его сознании конкурировал с более глобальным трудом о Человеке в Мире и Вселенной. Судя по дате – 1959, – это уже период написания труда «Человек и мир», в котором он – также – уже вводит этическое начало в самую сущность жизни человека. Поскольку этические противоречия пронизывают жизни всех и каждого, С.Л. Рубинштейн и свой труд «Человек и мир» в 1958 г. предполагал представить в доступной всем людям форме.

Жить кое-как и как-нибудь я не могу и уходить из этой жизни с чем попало я не хочу. Уходя из жизни, я должен расстаться с миром по-хорошему — я должен что-то хорошее оставить людям на прощанье.

Смерть всегда значительна. Это нечто бесповоротное. Тут ничего не изменить, не поправить. Это что-то окончательное, это совсем всерьез.

Настало время, пришла пора для *мудрости* и для *труда*. Пришла пора для подведения итогов. Пусть это время будет для меня порой не прозябания и не отдохновения, а напряжением всех сил для завершения *трудов*. Пришла пора собрать все помыслы, все силы воедино и бросить их на *завершение и оправдание жизни*.

Трепетное, страстное, неугомонное сердце мое — ты все еще опять и опять зажигаешься, трепещешь и бьешься. Никогда, видно, не знать тебе безразличия, благоразумия, равнодушия, холодного спокойствия. Ты и мертвчина несовместимы — или ты, или она. Пока живешь — ...значит, надо гореть, трепетать, мечтать, зажигаться и страдать.

Перед лицом Вселенной¹

За крушение старого *мира* и того, что от него осталось, — в «новом»!

18 апреля 1958 г.

¹ Заглавие Рубинштейна.

Часть II
ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ КНИГИ «ЧЕЛОВЕК И МИР»
И ЕЕ ДНЕВНИКОВЫЕ ФРАГМЕНТЫ

*18 апреля 1958 года. Слишком долгая
по моим силам после болезни прогулка,
медленным шагом в раздумье,
во время которой пришла мысль об этой книге.
Вечером – музыка – потрясающий
концерт Van Клиберна.*

**Из истории идейных исканий интеллигента
первой половины XX столетия**
(Из моей духовной автобиографии)

Решение написать свою духовную автобиографию. Речь идет никак не о моей персоне, не о том, конечно, чтобы запечатлеть ее историю; речь идет о том, чтобы в свободной не-притязательной форме, а не в виде систематическом, высказать мое отношение к коренным вопросам жизни.

«Автобиография» – моя литературная форма, способ изложения. Отсутствие у меня данных для написания такой автобиографии.

История и анализ основных философских и этических проблем, как они вставали в ходе моей жизни (первой половины XX столетия).

Детство

«Когда знают, ставят пять» – такое отношение, желание быть примером, первым учеником... – чувство ответственности и абсолютизации оценок.

Искание идеального не только в идеальном знании, но в жизни, чувствительность к прекрасному. В моем отношении к женщине – чувствительность к ее духовному очарованию. Душевное тепло человека – мать.

Самое основное в ситуации моего развития – болезнь отца, отношение к нему матери и трагичность ее собственного положения. Сознание, что другие, взрослые нуждаются в моей помощи, понимание, что я для них нравственная опора, что мною держится судьба семьи. Чувство ответственности за других.

Жизнь семьи рано поставила передо мной нравственные проблемы – тонкие, сугубо личностные соотношения – сначала в практической форме. Они сохранили для меня всю свою значимость и далее, в течение всей моей жизни.

Мое любимое чтение с детства (и помногу) – жизнь замечательных людей. Не их успехи, возвеличивание, а то, чего я хотел бы и для себя, – то, как они боролись с трудностями, как они стремились к совершенству, восхищение не их успехами, а тем, как они шли к своей цели, и красотой, духовной содержательностью их жизни.

Юность

Практический интерес к этическим проблемам затем перерос в теоретический. Усиленное в последующие годы чтение этической и религиозно-этической литературы. Все, что я потом делал по характеру моей официальной деятельности, было в той или иной мере отчужденной от меня деятельностью, если я не находил в ней какого-то соприкосновения с этическими, и затем – шире – мировоззренческими проблемами. От моих этических интересов пошел далее интерес к философии, интерес к вопросам общественной жизни, возникло острое ощущение нетерпимости общественных порядков в капиталистическом обществе.

Собиравшиеся в нашем доме верхушки одесской интеллигенции – адвокаты, врачи – вызывали острое отвращение к этой буржуазной интеллигенции.

Интерес к философии, к мировоззренческим проблемам и сознание несправедливости форм тогдашней общественной жизни скрестились на интересе к марксизму: юность – сидение над «Капиталом» и размышление над проблемой соотно-

шения гносеологии и исторического материализма. Прерванное болезнью краткое учение в подпольном марксистском кружке (Хмельницкий и другие).

Истоки моего философского развития – арена борьбы упаднического измельчавшего идеализма первой половины XX века с марксизмом. (Марксизм для меня – сначала революционная теория и лишь затем, постепенно, философская теория). Борьба упаднических форм идеализма 20 века (неокантианства ...) ...неогегельянства, Гуссерль – кризис психологии – начало феноменологии создают (неразб. ...) предпосылки для экзистенциализма). С другой стороны – в России от Достоевского к Шестову развивается русский экзистенциализм.

Годы учебы: отказ от поступления в кулачий Одесский университет (неразборчиво). Отъезд во Фрайбург. Неудовлетворенность.

Переезд в Марбург. Риккерт и его окружение. Фигуры Когена, ... Наторпа и Кассирера. Здесь та же неудовлетворенность и собственная философская концепция. Стремление вы-свободиться из тисков чистой мысли и проложить себе путь к реальной действительности – вот основное. Но остаюсь в Марбурге, где удовлетворительные условия учебы, возможность изучения классиков. И главное – опора на математику, естествознание. Берусь за тщательное изучение естествознания, философских вопросов физики (теория относительности), основ математики. В связи с этим (неразб.) закон исключенного третьего. Проблема формально логически осознанной необходимости и выхода за ее пределы.

Гегель

Марксизм выступает для меня сначала как учение о роли преобразования общества, о революции. Марксизм как философия диалектической логики, теория познания – лишь позже, после октябрьской революции в России.

Юность – это еще раньше, до философии и ее научного изучения за границей:

Самая напряженная бурлящая, тревожная, трудная и прекрасная пора жизни. Одна такая у каждого человека – именно юность.

У меня – две такие самые прекрасные поры.

1. Пора идейных исканий.

2. Вхождение страсти в жизнь человека. Не случайно одновременно – пора страсти и идейных исканий. О страсти и разуме изучаю христианские традиции – (неразб.).

О женщине. Любовное влечение и эрос. Любовь и аскетизм.

Начало революции и мое отношение к ней: сознание ее необходимости и желание ниспровержения не только царизма, но и всяческого насилия. Горячая симпатия к большевикам. Дальнейшие внутренние конфликты и душевные сомнения: проблема революции и насилия, Достоевский – все счастье человечества не стоит одной слезы ребенка и оправданность насилия. Революция и гуманизм: ложь христианской жалости к униженным и оскорбленным и новая борьба за нового гордого человека.

Острый интерес и увлечение Достоевским: с ранней юности, искание правды и справедливости, решение моральных проблем. И при восхищении Толстым как художником любовь к Горькому, его людям. Достоевский и Горький – их соотношение: антиподность и постоянная соотносительность в отношении к людям. И у того и у другого противоречивость человека (добро во зле, зло в добре, не просто рядом!). Мое тогдашнее отношение к этому этическому вопросу. Мои дальнейшие размышления над этой проблемой: Толстой, Ганди и непротивление злу насилием. Анализ этой проблемы по существу.

Болезнь. Самое большое впечатление моей юности до революции – жизнь и смерть Л. Толстого. Не содержание его учения, а именно его жизнь и смерть. Ничего не желал я себе так, как подобной смерти – смерти, которая была бы завершением лучших устремлений жизни и ее оправданием. Мысли

о смерти и мое отношение к ней. Смерть моя – для других – остающаяся жизнь после моей смерти – есть мое не-бытие. Для меня самого, т.е. для каждого человека, для него самого – смерть – последний акт, завершающий жизнь. Он должен отвечать за свою жизнь и в свою очередь определять ее ко-нечный смысл. Отношение к своей смерти как отношение к жизни.

Мои занятия философией

Платон, Аристотель (неразб.). Кант, Маркс сначала как исследователь, критик и преобразователь общества, как теоретик социализма, как гениальный революционер. Из теоретических проблем это самая жгучая с начала занятий философией. В «Бытии и сознании» я говорю об отношении идеального к объекту и субъекту, подвожу итоги размышлений над одной из основных проблем моей юности.

Кант привлекает и привлекал в молодости, когда он в этом философском отношении был идеалом. Привлекает сейчас, являясь образцом серьезности, сосредоточенности своей мысли. По содержанию – точка отталкивания – в первую очередь ее важно преодолеть, учитывая недостатки и достоинства, ввиду неправильности и вместе с тем – высокого уровня.

Декарт привлекателен личной раскрепощенностью, критической мыслью. Свобода мысли против догмата веры, авторитарности, соборности, католицизма.

Свобода – центральная проблема европейской истории культуры.

Предшествующие свободе – католицизм, соборность, церкви, затем их антитеза – либерализм и его кризис; новый католицизм политики в плоскости тоталитаризма. Свобода – индивидуальность как обособленный одинокий индивид и потом как «частное лицо», которое в его свободе – лишь бы его не трогали, нет дела до общества (Достоевский – мне ли чаю не пить или миру погибнуть). Методология Декарта – скептицизм, нигилизм, всеобщее наплевательство: моему лицу ни до чего нет дела. Свобода внутренняя (этическая) и политиче-

ская. Мои размышления над этими вопросами на протяжении моей жизни (несколько разные на разных ее этапах). Моя теоретическая позиция Спиноза и Маркс: Спиноза – преобразованный стоический идеал свободы как владения своими аффектами. Мудрость – это не тот идеальный образ человека, который рисуется мне. Прекрасен, с одной стороны, сам облик Спинозы (не поддающегося давлению европейской ортодоксии) и, с другой, его стиль – сверху тонкий покров льдинок – теорем, схем, а под ним кипение страстей и, далее, его мораль – не внешняя, а выработанная в самой жизни.

Итак, три основные проблемы:

1. Преодоления обособления идей.
2. Свободы (внешней и внутренней).
3. Революции и проблемы гуманизма (общественный строй и этические проблемы).

Страница из истории трудностей и теневых сторон в развитии науки в начальный период особенно на периферии, на Украине

Моя деятельность в Высшей школе и идеологические столкновения. В Университет я вхожу как философ. Читаю курс теории познания (О нем – как свидетельство – сохранились записки, намечающие те идеи, которые лишь много позже и кратко изложены во второй главе книги «Бытие и сознание»). Читаю курс по философским основам математики и особенно по теории относительности. С этим связаны первые идеологические мои конфликты. Теорию относительности признают ересью, идеализмом: их борьба с истиной во имя узкой любви к догматизму приводит меня к представлению о невозможности заниматься официально философией в таких условиях. Я не уступаю, но отступаю – отхожу от преподавания философии и перехожу к психологии, пользуясь тем, что я заведую собственно кафедрой философии и психологии, и рассчитываю на то, что психология окажется наукой, что здесь скорее можно будет сохранить научную самостоятельность.

Экскурсы из историй украинской Высшей школы и эпизоды из ее деятельности. Борьба Гринько (и Потемкина) против Луначарского. Идея университета и ее значение. Две разные линии в Университете, в Академии. Правильна последняя линия Университета, велико ее значение в общей культуре развития страны, Фигура Внука.

Скоро наступает второй идеологический конфликт: психология как таковая объявлена идеалистической наукой в связи с ошибками педологии. Некоторые делают из психологии педологию, начинают выступать от имени таковой. В украинских условиях борьба приобретает особую остроту. Я снова не уступаю, не меню научной линии в новых условиях, но вынужденно отступаю. Перехожу на деятельность директора Центральной научной, как тогда называли, бывшей университетской библиотеки в Одессе, как на основную работу. Сохраняю лишь небольшой курс не на основном отделении и в связи с этим публикую некоторые работы по библиотечному делу.

Возвращаюсь к психологической работе лишь в Ленинграде.

Высокая оценка и поддержка психологической науки – кафедра в Ленинграде в институте им. Герцена, Сталинская премия. Создание кафедры и отделения в МГУ в Москве и т.д.

Новые идеологические бои в связи с общим развертыванием дискуссий. Две дискуссии по «Основам». Оказывается – я лже-ученый, я заметный агент американского империализма, а не действительный ученый. Мои труды, и прежде всего «Основы», по которым и сейчас учатся аспиранты у нас и в значительной мере в стране, – это лженаучные труды (см. статьи в «Сов. Педагогике», август) (ред. А.А. Смирнов, затем речь Каирова и Леонтьева).

* * *

Решающим условием всего моего душевного развития в детстве, наложившим, вероятно, свой отпечаток на всю мою

жизнь, была болезнь отца. Шумное веселье, царящее в нашем доме, веселье, к которому я и мы – дети – никак не приближены – приемы, гости, вечера, которыми как будто заполнена жизнь родителей, – вдруг все это резко обрывается. У отца начинается тяжелая неврастения. Дом пустеет. Вскоре отец оказывается не в состоянии работать. Пустеет не только гостиная, но и адвокатская приемная и кабинет отца. Но и сильно поредевшая клиентура его тяготит. Он не может с ней справиться, он вообще не в состоянии работать.

Весь привычный уклад жизни нарушен. Все смешалось, заколебалось. Я не все понимаю до конца. Но одно мне ясно – надвинулась беда. Отец мечется и не находит, по-видимому, опоры. Мать в смятении и не очень может, по-видимому, ей помочь. Я чувствую, что главный пострадавший сейчас – отец, и мало близкий к нему до сих пор, я инстинктивно ищу подступов к нему. Пробую, исполненный еще робости и страха подойти к нему с неуклюжей заботой, с неуверенной лаской, и вдруг чувствую – он хватается за меня как утопающий за соломинку. Ему велено побольше ходить – он начинает звать меня с собой на прогулки и часами, сверх всяких сил я до позднего вечера шагаю с ним по улицам Одессы.

Состояние его не улучшается. Встает вопрос о том, чтобы на время передать кому-то практику, уехать куда-нибудь, переменить место. Отец хочет, чтобы ехал и я. Я чувствую, что я нужен и матери, и ей будет легче не только физически – я, а не она буду часами шагать с отцом, – но и душевно и при том во многих отношениях. Она, конечно, ничего мне не говорит, но, хотя я еще «маленький», во всяком случае не взрослый, я понимаю многое, чего она не только не говорит мне, но может быть совсем в открытую и себе. Я нужен ей как щит, как опора в трудной моральной ситуации. С этого момента я чувствую, что я – опора и для отца и для матери. На мне должна и – помню – только и может внутренне еще держаться семья.

Отец затем более-менее выправляется, он возобновляет работу, продолжая страдать неврастенией. Но жизнь в семье

осталась неблагополучной, чем дальше, тем больше. Я живу в напряженной атмосфере непрерывных, не грубых и вульгарных, но тончайших, а потому особенно трудных личных нравственных противоречий и повседневно решаю не надуманные, а поднимающиеся из повседневной жизни практические нравственные проблемы. Вот тогда-то они и встали передо мной – пусть в ограниченной семейной личной форме, не так, как они выступают в крупном плане общественной жизни, а сначала в более личных формах отношений человека к человеку, и с тех пор они – этические проблемы – остались навсегда самыми близкими моему сердцу. Если я большей частью – в своей дальнейшей деятельности – занимался не ими, то это только значит, что я большей частью, увы, занимался, по крайней мере официально, внешне, в годы своей зрелости не тем, что было ближе всего к моему сердцу.

Но моя юность, когда больной, часто болезнью сердца прикованный к постели или во всяком случае отрезанный от активной жизни, я учился (читал) и мечтал, мечтал и читал – юность моя, исполненная исканий и страсти, юность моя была вся поверх головы погружена в проблемы добра и зла, неправды, царящей в мире, и путей ее преодоления. При этом, однако, в наступающие годы юности я из сферы нравственных проблем, вообще проблем добра и зла в моем ближайшем личном окружении переходил к вопросам, которые ставит общественная жизнь вокруг меня в царской России и во всем мире.

Этот второй более широкий общественный план получал подобающее ему основное значение, но никогда все же не вытеснял вовсе застрявшие в моем сердце вопросы о нравственном плане личных отношений человека к человеку. Я могу сказать далее, что, наоборот, в юношеские годы заодно с вопросом об общественных и вопросы личностных отношений в их моральном аспекте становятся все более жгучими и многосторонними.

Они сохраняют для меня это значение и доныне. Я убежден, что вся острота и важность общественных проблем, задач

общественного переустройства не снимает задач переустройства личных отношений человека к человеку как индивиду, личности. Господствующее у нас поныне пренебрежение этическими проблемами или игнорирование их, исходящее из убеждения, что все вопросы человеческого бытия решаются исключительно в политическом плане – эта общая в корне неверная установка, а не частная ошибка тех или иных воспитателей – действительная и основная причина того серьезного неблагополучия, которое еще наблюдается у нас в этом отношении.

Сколько еще лицемерия, да и вообще всяческой гнили в личных отношениях людей после сорока лет строительства социализма. Это не может не сказаться и на нашей молодежи, самом чистом благородном, лучшем, что у нас есть. Внимание к этическим проблемам, разработка этики, способной служить руководством и во внутреннем личностном плане, это сегодня острая и насущная задача. Без этого не решить и задач воспитания.

* * *

Сущие дела: 1) предмет психологии. Советская психология как наука о человеке.

2) Космополитизм и патриотизм. Русская и мировая наука.

«Основы». Этот же вопрос в более широком плане – национализм, интернационализм, космополитизм. Смысл этих положений в конкретной ситуации при борьбе за выход из национальной замкнутости – за освоение всей мировой культуры; при борьбе народа за свой суверенитет против его ликвидации под прикрытием космополитических лозунгов.

3) Проблема детерминации. Мой ответ в книге «Бытие и сознание». Выправление сейчас этих «патриотических загибов» – широкое научное сотрудничество. Современное состояние у нас в философии и некоторые задачи, стоящие перед ней – в связи с социальными задачами нашего общества: кри-

тика догматизма, цитатничества и т.д. Основная положительная задача – учение о категориях, гносеология, формальная логика – диалектическая (противоречие).

Основное для меня – наиболее близкое мне – и я думаю – наиболее важное для общества; человек и его воспитание. Здесь первое: политика и этика. Преобразование общественных отношений.

* * *

1. Детство. Зарождение чувства ответственности. Складывающееся отношение к жизни. Открытие этической проблематики.

2. Юность – на пороге жизни. Где правда в жизни. Первое кругосветное путешествие в страну духовного. Поиски истины. Величайший вопрос о смысле жизни. Знакомство с духовной ситуацией своего времени. Суд над неправдой жизни. Революция. Переустройство общества и правда жизни.

3. Зрелые годы. Вхождение в жизнь. «Устройство» (лично-семейное и служебное). Служба. Большине или меньшее преуспевание («карьера»). Ученость и обыденщина. Преуспевание в жизни и пустота.

Из всего этого периода – одна страшная и прекрасная зима 1941–1942 гг. Блокада. Испытание величия людей. Зима в Ленинграде. Жизнь на грани смерти. Ужас и красота жизни – один (каждый) за всех.

4. Завершение жизни. Две есть в жизни прекрасные поры – годы юности и завершения жизни. Еще раз – смятение чувства.

Великий перелом. Дело жизни, его завершение. Подведение итогов.

На новом заключительном этапе – снова как в юности – философские вопросы (мировоззрение).

5. Смерть. Отношение к смерти. Отношение к жизни. Человек Вселенная и Человечество. Завершение – обращение к своему народу и человечеству.

У каждого человека свой Пантеон. В моем: Спиноза и Маркс, Рембрандт и Бетховен.

Каждый раз, когда жизнь от тебя чего-то требует, чего-то от тебя хочет, всегда отвечай: *да!* Никогда не уклоняйся.

Человек – личность

Подчиняясь распространенному словоупотреблению, я иногда говорю о личности. Но слово это, по правде говоря, мало привлекательно для моего слуха: в нем мне слышится что-то претенциозное, чванливое и обособляющееся, стремление не смешаться, не соприкоснуться с другими. Мне больше по душе простое – скромное и гордое слово *человек*. В нем для меня все заключено, что важно и что нужно.

Юмор в последнее время все более распространяется на всю мою судьбу, на все противоречия, несоответствия с ней. По призванию, по складу мысли я философ, и притом философ, сердцу которого особенно близки не только теория познания, но особенно этика, а официально я – психолог. Отсюда юмористический аспект моего отношения к моей специальности («в психологии я случайный человек»).

Мое все более юмористическое отношение к проработкам, которым я подвергался, к непрерывным «претензиям» и «козням» моих «друзей»... они не могут также простить мне того, что они меня прорабатывали. Когда-то это вызвало немало горя – не без того – тогда преобладала жестокая ирония. Сейчас мое основное отношение ко всему этому юмористическое... Эта научная творческая пустота, постоянно выступающая из-под внешней административной «импозантности».

Мое юмористическое отношение к превратностям моей научной судьбы – это отношение «с позиции силы»: рост собственной творческой силы – вот основа, на которой изживаешь горечь и крепло добродушие, снисходительность юмора. Мое отношение к проработкам, которым меня неоднократно подвергали (в Одессе – философия-психология-педология,

в Москве две проработки – по линии безродного космополитизма – «патриотизма», заключающегося в утверждении, что наука есть только у нас, и мы одни все «открыли», и другая – «теоретическая», в центре которой стоял вопрос о психологии советского человека...

Другое в том же отношении к проработкам... Здесь не отделаешься одним лишь юмором, поскольку дело было не только во мне, но и в судьбе советской науки...

Ошибка как преступление, наука как идеология; неверное положение об объекте как показатель (якобы) зловредного отношения субъекта. Идеологическая сторона знания. Открытие бытия и разоблачение познающих.

Этика и политика

Особо выделяю отношение к Сталину, начиная с Ежовщины и до конца. Мерзость и позор! В глазах многих людей компроментация социалистического общества вообще. На высоком уровне развития социалистического общества у его ведущего представителя возможна такая моральная деградация, такое попрание всякой морали. Какой урок!

Но формальное отношение к общественным требованиям неизбежно влечет за собой возможность конфликта... Механическое соблюдение общественных требований, их формально-механическое проецирование в поведение лишено всякой моральной ценности.

В этику, в этические задачи входит необходимо и борьба за такой общественно-политический строй, за такие общественные и политические порядки, которые дают возможность, заключают внешние предпосылки для того, чтобы человеку быть «этичным». С другой стороны, «переделка общества сама собой автоматически переделывает, формирует человека, так, что ничего больше и не нужно» – не верно! Поэтому и возникает необходимость работать практически над этическим формированием людей. Этика неотрывна от политики, но решение политических задач само по себе автоматически не решает этической проблемы.

Необходимость снятия основной антитезы сталинского периода: коллективность, идейная общность достигается с сохранением критической мысли индивида, его инициативы и ответственности.

* * *

Экзистенциализм Сартра

Для Сартра человек есть только продукт или совокупность своих действий. То, что он проектирует и создает из себя, не имеет якобы никакой основы. Все определяется его проектами или замыслами, исходя из будущего, не будучи никак детерминировано ни прошлым, ни человеческой природой. Поэтому сначала – существование, затем – сущность. В этом же – свобода. Никакой диалектики действия (проявления) и сущности, свободы и необходимости.

Человек и природа

Природа не только «другое» для человека, но и природное в самом человеке. В нем, в этом природном, первом, самом естественном и теплом, непосредственная его связь с миром, с его жизнью и дыханием, со всем живущим, цветущим, плодоносящим.

Сначала «природа», а уже затем сознание (свобода!). Сначала то, что у человека общего со всем миром, а затем уже то, что его выделяет, особенное. Начинать со второго – значит разрывать коренные связи человека с жизнью, обрекать его на разрыв с миром как оскудевающее, одиноко прозябающее существо...

Сознание, свобода – без них нет человека, но надо сократить корни его жизни в природе, среди всего, живущего во Вселенной... Сначала природа была сведена к человеку, – затем и из человека была вытравлена его природа! Человек есть часть природы. Необходимо, чтобы он чувствовал себя в связи со своей природой, со всей жизнью и относился бы к ней ответственно. Эта связь с природой должна жить как «подоплека» всего остального в его чувстве, в его сознании, в его от-

ношении ко всему на свете. Пафос делания, изменения, переделки хорош лишь как противовес все приемлющей пассивности.

Но чувство первозданности, нерукотворности, изначальности, «не сделанное», «не сфабрикованное», естественное, органически сложившееся, возросшее. Против «пуританства» духовности, освобождающейся от телесности.

1. Любовь как этическое и природное чувство, усиливающее сущность другого – любимого человека.

2. Природное отношение, которым формируется и тот, на кого оно направлено, и я сам.

3. Природа людских отношений и чувств (любовь).

4. Бытие объекта этого воздействия и отношения, его преобразование и изменение, когда, вызывая в моем действии его данность, я реализую его сущность. Когда объектом моего воздействия становится другой человек, задача в том, чтобы через мое воздействие на него, преодолевающее его отчужденность, негативную независимость при всех отношениях данность, вызвать его к самостоятельному бытию; для этого нужно, ломая и в условиях его существования и в нем самом то, что искажает его человеческую сущность, таким образом утверждать его бытие. Это то бытие, в котором осуществляется его собственная сущность, но он обретает ее через меня (и в какой-то мере я – через него). (На полях: Отсюда развитие педагогики иного стиля: формирование человека через отношение к нему, воздействие на него).

5. Бытие субъекта: оно в этом действии не только проявляется, но и формируется: сама сущность его не только реализуется, не только формируется и развивается, но и изменяется (искажается или поднимается на высшую ступень). Расхождение (и схождение) сущности в ее осуществлении раскрывается через действие в виде долженствования, которое реализуется волей человека, поскольку она – общественная воля. Принцип усиления действием бытия объекта, по существу, аналогичен отношению идеального познания к объекту. Подлинность

бытия объекта – не в его внешней данности и независимости в этом смысле от познания, а в закономерности, «обоснованности» субъектом его содержания. Поэтому, когда познание взрывает независимость от субъекта, внешнюю данность объекта, он (объект) в этом процессе познания, проникающего в свой предмет, не теряет, а обретает свое подлинное бытие. Таким образом, теория познания и теория действия исходят из одного и того же принципа. К тому же сам процесс познания своими истоками и результатами включается в процесс действия.

* * *

Художник в произведении искусства, например в романе, изображает то, что мы называем недействительным. Однако несомненно, что это имеет для нас *самый* действительный смысл и интерес. Что это значит? Просто то, что обыкновенно понимают под действительностью, не есть *вся* действительность (курсив наш. – *К. Аб.-Сл.*). Под «действительностью» понимают обычно систему вещей и явлений, поскольку они способны действовать, причинно обусловливать практическую жизнь. Но рядом с этими причинными связями в действительности есть много действительного, много действительных отношений и те из них, которые действительно изображает искусство. Если естественно-научное мышление односторонне считало единственной и полной действительностью ту действительность, которую выражала система естественно-научных понятий и законов, но таким образом из действительности улетучивалось многое, несомненно действительное. ... Но, с другой стороны, не менее односторонни те, кто (Риккерт и др.), на основании того, естественно-научная действительность и понятия (о ней. – *К. Аб.-Сл.*) – не вся, не полная действительность (естественно-научные понятия не полностью описывают ее), на этом основании утверждали, что она вообще не действительность, что она – лишь фикция. Научное познание так мало удалено от действительности, что, наобо-

рот, оно, бесспорно, открывает новые области действительности и в уже известном открывает действительные связи и зависимости. Но, что бесспорно, ни одна наука не может дать всей, полной действительности, всякая наука возможна лишь благодаря анализирующей абстракции. Если я сопоставлю социальные науки с логикой, этикой и эстетикой в отношении к действительности (в противоположность физическим и психологическим наукам), то и судьбу их впоследствии можно сопоставить: в обеих областях царит психологизм... Теория действительности как недействительности у Риккерта обусловлена тем, что он действительным считает лишь созерцательное... Ведь Риккерт сам, признавая независимость и сверхиндивидуальность ценностей, приходит этим признанием к утверждению независимости от нас объективного мира, эмпирической действительности. А если он от нас независим и существует самостоятельно, то мы суждениями своими не создаем, а лишь признаем его. Следовательно, если бы мы и не признавали его в общеобразовательных экзистенциальных суждениях, он все-таки существовал. Следовательно, существует он и независимо от ценностей, следовательно, неправильно, что существование абсолютных сверхиндивидуальных (да и вообще каких-либо) ценностей есть предпосылка бытия. Но что зато несомненно правильно (и эта истина бесспорна и огромна по своему значению для всего миросозерцания) – это то, что познание в самом деле невозможно без признания и сверхиндивидуальных абсолютных ценностей. Эти ценности логически действительно присутствуют у всякого познания, как существование познания, с другой стороны, есть фактическое условие их (ценностей, понятий) существования.

* * *

Главный вопрос нравственности – не только в счастье человека, а в том, быть ли человеку... Нравственное деяние не обозначает пользу или счастье человека, оно должно дать *бытие* человеку. Любовь есть *созерцание и утверждение*

совершенства. Бытие человека – в отношении его к другому человеку, ко мне, поэтому я должен своим отношением к нему даровать ему бытие. Отъединение, создающее пустоту вокруг человека, – причина и следствие, сущность преступления. Поступки мои и выражющееся в них мое отношение к другим людям (составляющим их внутреннее содержание) ставят других людей в новые условия и новые отношения ко мне (другим людям) – таким опосредствованным образом обусловливая изменение жизни, деятельности и отношений других людей, через эту изменяющую их деятельность происходит дальнейшее формирование людей. Другой человек не непосредственно, а опосредованно воздействует на меня, поскольку он изменяет условия... При этом в формировании как моем, так и другого человека, в процессе моего воздействия на него и его мной обусловленных действий, речь идет о диалектике сущности и ее осуществления (причем в процессе своего осуществления сущность не только осуществляется, но и изменяется – то искажается, то переходит на другую – высшую ступень, в более совершенную сущность).

Любовь – когда человек в своей индивидуальности становится для меня завершенной реальностью, перестает быть только частью среды, одним из элементов неопределенных величин мира, а выделяется как самостоятельная реальность, как завершенное совершенное в себе бытие.

* * *

Кто воображает, что действительность – психическая или физическая – вся действительность, не понимает, что это лишь две своеобразные закономерности в действительности; тот поневоле приходит к той мысли, что, например, эстетическое есть психическое (эстетическое = часть психологии). Но не в симфонии как объекте физики заключено же эстетическое, не в колебаниях же эфира!.. В мир действительности в широком смысле слова одновременно с действительностью в узком смысле слова = в физический + психический мир

входит мир эстетического и мир этического. Задача философии, теории познания – обосновать и установить конститутивные категории не только для «природы», но и для всех иных областей действительности.

* * *

В обычной современной классификации наук, включающей и понятие науки о духе (что, в сущности, означает здесь дух? Психическое?), оказывается, будто психология есть центральная наука для наук истории, наук об обществе. Это утверждение покоится опять-таки целиком на таком ложном понятии действительности, согласно которому не физическое, все, что нельзя ощупать рукой, – психическое.

* * *

Исследовать чувственный мир, его онтологическую структуру при помощи эстетики. «Звук в музыке (и ритм – время), цвет в живописи, форма в пластике, архитектуре (также пространство). Установить путем анализа то, для чего, для выражения чего каждая чувственная качественность служит, что она выражает – через значение. Изучение формирования сущего в искусстве употребить как средство для выявления реальной (онтологической) структуры сущего, его архитекторники. Приобретает значение форма, характер оформленности для модального способа бытия, для его завершенности.

* * *

Эстетическое – первый пласт в построении природы совершенного сущего. Красота сущего в совершенстве организации физико-душевного, которое, как и совершенство в душевно-духовной области – добро, есть совершенство организации. В нем выражается основная его онтологическая закладка и структура – повадка, темп и ритм, и архитектоника пластики человеческого существа... Красота – абсолютная завершенность бытийности.

ТРУД «ЧЕЛОВЕК И МИР» В ПОЛУВЕКОВОМ ИССЛЕДОВАНИИ¹

К.А. Абульханова-Славская

ВВЕДЕНИЕ

Известный отечественный мыслитель первой половины XX века Сергей Леонидович Рубинштейн завершил философские поиски и достижения своей жизни в труде «Человек и Мир». Ему впервые удалось вобрать в философское произведение всю сложность и противоречивость своего века как *переломного* в жизни отечества и истории человечества.

Ему понадобилось переосмыслить основные проблемы истории мировой философской мысли для того, чтобы в их радикально новой постановке философия смогла дать объяснение причин и найти решение противоречия прогресса и регресса в жизни человечества. Для этого он расширил дотоле суженный предмет философской мысли, сосредоточенной либо – в идеализме – на своей собственной абстрактности, поглощающей действительность, бытие, либо – в материализме – на апории бытия и сознания. С.Л. Рубинштейн оценил их полярность как дуализм философской мысли в целом. Попытки историко-философской мысли его преодолеть привели к дроблению и обособлению в себе разных направлений философии в ее прошлом и современном состоянии. С.Л. Рубинштейн же преодолевает своим творчеством и их дуализм, и их плюрализм.

¹ Редакция текста *сподвижницы* С.Л. Рубинштейна – К.А. Абульхановой-Славской – выполнена доктором философских наук Ю.В. Колесниченко с разрешения автора.

С.Л. Рубинштейн расширяет пространство человеческой мысли до масштабов Вселенной – Космоса, куда – на его глазах – Человечество уже реально проникло. И воздавая ему дань – впервые в истории гуманизма, – он помещает человека в ее центр, утверждая уже фактом его существования – она будет меняться!

Однако эта перестройка контрапунктов мироздания не являлась новой абстракцией, поскольку С.Л. Рубинштейн рассмотрел Вселенную в ее движении и расширении – согласно Эйнштейну, а Человека – в исторически противоречивом развитии – согласно Марксу. Вселенная порождает жизнь Природы и ставшего в ней Человека.

С.Л. Рубинштейн преодолевает ограниченность диалектического материализма – как диамата, сосредоточившегося на *статике* форм движения *материи*. Он раскрывает сущность движения как способа существования = жизнедеятельности Человека в качестве *созидателя* Мира.

Однако С.Л. Рубинштейн соединяет *монизм* и *гуманизм* – два сущностных элемента своего эвристического подхода – на почве *диалектики*. Поэтому он рассматривает человека не только как созидателя мира своим сознанием и деятельностью, а как от него, в свою очередь, зависящего. Взаимодействие человека и мира как раз и выражается в противоречиях его исторического движения как прогресса или... регресса.

Этим он преодолевает и дуализм собственного мышления, представленный в самом названии его предшествующего философского труда «Бытие и сознание» (1957 г.). Но одновременно Сергей Леонидович использует разработанный в нем принцип детерминизма как диалектики внешнего и внутреннего. Этим принципом вскрываются не только взаимоотношения разного рода причин, но их взаимодействия, противоречия, которые, в свою очередь, приводят к обнулению разных причин или их взаимоусилению.

Используя весь арсенал принципов философской диалектики – противоречия, развития – как прогресса или регресса,

отрицание отрицания, присвоения и отчуждения, причинно-следственных отношений как обратимых, С.Л. Рубинштейн получает возможность реализовать самый общий принцип единства в многообразии, многокачественности бытия. Это и составляет сущность его *онтологического подхода* к универсуму – Вселенной как беспредельности и целостности одновременно.

Рубинштейновский *онтологизм* осуществляется путем такого конструирования Вселенной, которое вбирает в себя объяснительные конструкты всех до сих пор разобщенных областей, проблемных направлений философского познания – философскую антропологию, философию жизни, включая современный ему экзистенциализм, педагогику, в известной степени – психологию и эстетику. Его онтологизм опирается на достижения естественно-научного, исторического познания, экономики и других отраслей обществознания, а также на опыт теоретического конструирования и диалектические достижения математики и физики. Гносеология, таким образом, вбирается в онтологию Человека как раскрывающая способность его познания и деятельности. Иными словами, снимается *рядоположенность гносеологии и онтологии*, поскольку С.Л. Рубинштейн абсолютизирует приоритет последней. Снимается априори проблема противостояния бытия и сознания из названия его собственного предыдущего труда. Названия, навеянного лишь мысленным диалогом с М. Хайдеггером.

Философско-антропологический конструкт С.Л. Рубинштейна радикально отличается от известного абстрактно-семантического конструктивизма по многим *принципиальным* основаниям. Это и *принцип* эпицентризма, и *принцип* иерархичности, взаимоимплицированности, подстановки конкретных значений в общую формулу и т.д. Каждая система отношений предполагает взаимосвязанность составляющих элементов относительно друг друга и относительно эпицентра, а главное, – она обладает способностью порождения *новооб-*

разований – новых качествований – энергетического типа: фантомов, виртуальностей – в физике, идеального – в философии. Поэтому сознание и познание, теряя статус оппозиции бытию, приобретают онтологический статус способностей человека наряду с его деятельностью. Сознание, познание являются лишь качественно разными способами существования Человека в Мире, его способностями взаимодействия с ним. Этим, как мы увидим далее, не только понижается статус категории познания, но повышается как отнесенный к самой сущности Человека статус *этического* – как Человечности Человека, рядоположенный его общественно-исторической сущности.

Произведение С.Л. Рубинштейна «Человек и мир», которое представляется на суд читателя, состоит из двух частей. Их взаимосвязь мы рассмотрим уже в исследовании первой части труда.

ЧАСТЬ I

Логика труда «Человек и Мир» – в том, что С.Л. Рубинштейн рассматривает позицию человека в *Мире как Новообразование Вселенной*. Онтологический конструкт С.Л. Рубинштейна образует, согласно его терминологии, «круг категорий» из двух развертывающихся последовательно, но в существе своем – друг в друга вписанных – категорий.

Первый круг категорий: *Сущее и в нем – субстанции* как качественно различные *сущности* в разнообразных способах их *существования*.

Второй круг, вписанный в первый, образуют категории «Человек – Жизнь – Мир»: человек реализует свою сущность в своем *способе жизни в Мире в качестве Субъекта*. Здесь категория «способ существования» преобразуется в другую модальность, раскрывающую способ *осуществления* Человеком своей сущности (в смысле ее *активной* реализации) в качестве Субъекта *жизнедеятельности* в Мире.

Обращаем особое внимание на то, что Человек, становясь эпицентром созданного им Мира, оказывается теперь от него и зависимым. В этом состоит изначальная *противоречивость* жизни Человека в Мире, и здесь он предстает в новом качестве *Субъекта как решающего ее противоречия*. Связь этих конструктов раскрыта С.Л. Рубинштейном таким образом, что именно позиция взаимодетерминированности Человека и Мира порождает одновременно с Присвоением Вероятность отчуждения от Человека его сущности как его зависимости от Мира.

Но именно здесь появляется проблема разночтения и разной интерпретации категории *субъекта в философии*. Категория субъекта то отождествляется с категорией Человека, то рассматривается как исходная «инстанция» деятельности, то гносеологически как субъект познания в контексте субъект-объектных отношений, то, как категория, раскрывающая ценностно-смысловые, этико-гуманные интенции и ипостаси сознания и т.д.

Поэтому всю первую часть труда «Человек и Мир» С.Л. Рубинштейн отводит рассмотрению *многоразличных* интерпретаций *субъекта*, в свою очередь, утверждая свое понимание принципа субъекта как объясняющего *многокачественность онтологического*, включая гносеологическую, познавательную, сознательную и деятельность способности. Но для этого «должен быть осуществлен перенос исходной точки зрения извне вовнутрь», – пишет С.Л. Рубинштейн. И продолжает, что при таком переносе бытие предстает не только как объект для познающего его субъекта. «Познающий субъект – это человек, сущее, наделенное сознанием, расположенное внутри сущего». Философ далее пишет: «Человек находится внутри бытия, а бытие не только внешне его сознанию»¹ (курсив авт.). Оппозиция субъекта и объекта заменяется опре-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 45.

делением Человека, занимающего центральное место в бытии, которое он познает, осознает и преобразует своей деятельностью.

С.Л. Рубинштейн решает задачу *преобразования* содержания *классических категорий*, раскрывая их новые взаимоимплицирующие смыслы в логике своего философского конструкта. Необходимо отметить радикализм самой его философской позиции относительно способа философского мышления в его классических постуатах. Он преобразует традиционный ход философского мышления – его изначальный *дуализм*, состоящий в непреодоленном противоречии идеализма и материализма, их споре за приоритет сознания или бытия, заключенный в самой постановке основного вопроса философии как первичности или (и) вторичности в вековой истории философского мышления. Принцип первичности/вторичности он преодолевает утверждением универсальности онтологического подхода во Вселенной, которая охватывает собой *онтологическую специфику способа существования Человека*, а тот – в свою очередь – обладает способностями деятельности, сознания, познания. При таком ходе мысли *познание оказывается и в своей сущности, и своей гносеологической категоризации производным от бытия Человека в его жизнедеятельности в Мире*.

Это совершенно не затрагивает авторитета гносеологии и современной эпистемологии как философского способа познания действительности в его собственных принципах и специфике. Этот ход мысли С.Л. Рубинштейна направлен против идеалистической абсолютизации сознания и познания, замыкающейся в себе, не давая выхода не только объяснению *действительности*, но отвергающую ее как бытие самим своим исходным постулатом.

С.Л. Рубинштейн реализовал свои идеи как основные принципы – своего рода «стропила» – построения философского конструкта. *Они имели не уровневый характер, а слож-*

*нейшую архитектонику*¹. В Сущее вбиралась беспредельность онтологизма и качественная определенность сущностей как субстанций. Последние являли собой *качественное многообразие способов существования* как множество различных *онтологизмов*, т.е. способов *бытийствования* Сущего. Они пронизывали онтологическую «ткань» качественного многообразия Вселенной, друг с другом пересекаясь и один в другой *преобразуясь*, один в другой включаясь, вписываясь.

С.Л. Рубинштейн определяет свой философский конструкт как онтологический, включающий *антропологический* эпицентр: Он пишет: «Мы подошли фактически к категориальному анализу самого сущего, к «онтологии» как таковой, к структуре самого бытия, включающего человека»². Далее, при таком «заходе» С.Л. Рубинштейна к Универсуму, ему еще было необходимо – используя существующие философские категории для построения своего философского конструкта, преобразовать их классические значения в свете онтологизма, выстроив их таким образом, чтобы они находились во *взаимоимплицирующих*³ отношениях друг к другу.

Это отношения такого *рода*, которые, в свою очередь, определяются *эпицентром конструкта*. *Конструкт С.Л. Рубинштейна сохранял традиционно иерархический, но приобрел*

¹ Ср.: Васильев В.В. Архитектоника чистого разума (нем. Architektonik der reinen Vernunft) – в кантовской философии обозначение учения о систематическом знании в целом, или систематике чистого разума, которая базируется на различении теоретического и практического разума. Теоретический разум реализуется в метафизике и подготавливает почву для обоснования практической философии, или этики (Словарь философских терминов; научная редакция профессора В.Г. Кузнецова. М.: ИНФРА-М, 2011, С. 37).

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 152.

³ Термин «импликация» берется здесь нами в его рубинштейновском смысле, состоящем в том, что в Сущем предложен человек, в свою очередь – в специальном способе существования (Там же. С. 152).

также антропосферный и эпицентрический характер. Пойдя к решению своей задачи философского конституирования как конструированию своего концепта из *безразмерного* пространства Вселенной, С.Л. Рубинштейн опирался на основной философский вывод современной ему теории А. Эйнштейна – принцип Самодвижения Вселенной, как опережающего познавательные возможности человека. Он явился для него точкой отсчета для раскрытия порожденных во Вселенной Природы и Человека, согласно К. Марксу, ставшего в ней. С.Л. Рубинштейн отвел Человеку *эпицентрическую позицию в Мире, им созданном и... от него теперь зависящем...*

И познание, и сознание, определенные С.Л. Рубинштейном как атрибуты Человеческого бытия в Мире (добавим онтологически специфицированные), отводят место гносеологии «внутри» его онтологической парадигмы, в качестве *онтологии Человеческого бытия*. Этим, как говорилось, радикально снимается оппозиция бытия и сознание, о чем прямо пишет автор во Введении к труду «Человек и мир». Этим – еще более глобально – снимается оппозиция гносеологии и онтологии (как в архаической интерпретации последней, так и в ее сведении к материи, точнее, ее ограниченности понятием материи в советском диалектическом материализме)¹.

Мы подчеркиваем *радикализм* онтологического способа мышления С.Л. Рубинштейна не с позиции оценки его труда, которая может быть дана только философским сообществом. Мы стремились раскрыть его сущность не только как созданную им оригинальную, по выражению академика В.А. Лекторского, онтологию. Представляется важным подчеркнуть, как это делал и сам С.Л. Рубинштейн, что уже в первой части своего труда, в самом процессе его создания, автор, не впадая

¹ Это проявилось в философски наивном тезисе В.И. Ленина о возникновении материи еще до появления познания как доказательство ее «первичности».

в традиционную критику, преобразует *фундаментализм*¹ мировой философской мысли предельно обобщенным способом. Сергей Леонидович выявляет в ней два ее классических пути развития в становлении логических систем Платона, Аристотеля, Демокрита.

Он отмечает коренную «двойственность онтологии Аристотеля»² в его споре с Платоном о сущем³ как универсальном или индивидуальном. С.Л. Рубинштейн пишет, что в начале Аристотель приходит к признанию сущности (или формы) «как основы бытия (курсив наш. – К. Аб.-Сл.)»⁴. Однако в силу того, что Аристотель отождествляет категориальный способ определения сущности (ее дефиницию) с самой сущностью, то, пишет С.Л. Рубинштейн, капитулируя перед Платоном, «Стагирит» сворачивает на путь своего предшественника, вопреки собственной исходной позиции⁵.

Второе направление непоследовательности, «двойственности онтологии Аристотеля» (по выражению С.Л. Рубинштейна), вскрывается им по другому основанию. Это есть вопрос о *необходимости различения сущности и существования*. С.Л. Рубинштейн показывает, как дефиниция сущего у Аристотеля «снимает» онтологизм – само существование сущности. Сущность же, став абстрактно идеальным, «снимает возможность различать сущность и существование»⁶. С.Л. Рубинштейн прослеживает далее этот ход мысли в его разветвлениях у Фомы Аквинского, Авиценны, Дунса Скота, а далее –

¹ Мы назовем здесь *философским фундаментализмом* направление в философии, резко выступающее против критического пересмотра устаревших понятий.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 50.

³ Категория сущего идет от Платона. См.: Платон. Собр. соч.: в 4 т. / пер. С. Аверинцева. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 421–500.

⁴ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 50.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 51.

поворот этого хода мысли у Декарта, Спинозы, Мальбранша, Лейбница в ее выходе к Богу.

Но, поскольку именно в *философской классике дуализма* С.Л. Рубинштейн нашел и ее истоки, и ее главные заблуждения, обратимся к его философскому конструкту, в котором он использовал тот же (классический) категориальный аппарат для того, чтобы, *воврав в него действительность*, вскрыть в ней сложнейшие взаимосвязи ее *онтологической сущности в способах ее существования*.

Итак, круг категорий первого конструкта С.Л. Рубинштейна выглядит так: *Сущее как воплощение и интеграл Универсума, которое развертывается в качественно различных субстанциях, каждая из которых воплощает в себе сущность, а последняя, в свою очередь, воплощается в способах ее существования*. Изначальное утверждение онтологизма Сущего определяет *онтологии* включенных в него и разворачивающихся в нем сущностей разного рода субстанций, имеющих свои онтологически-специфические конкретные способы существования. Это, казалось бы, есть общеизвестный принцип единства в многообразии. Однако здесь *единство* включает в себя субъектов в их *качественно различных способах существования*. Специфика этого конструкта как круга категорий, посредством которых С.Л. Рубинштейн объясняет *онтологизм Вселенной*, состоит в том, что она вбирает в себя всю сложность, всю архитектонику ее многосущности, разнокачественности ее сущностей в предположенных ими способах их существования. Можно сказать, что категория Сущее воплощает своего рода *концентрат*, утверждающий универсальность онтологизма Вселенной. Но он предполагает и *непрерывность причинно-следственных связей*, вытекающих из нее категорий в их нацеленности на объяснение сущностей и способов их реализации – онтологически качественно разнообразных. Это – априоризм, имеющий характер философского объяснения, а не постулата. Речь с самого начала идет не только о том, что представляет собой Вселенная для человека

как ее познающего. Речь идет о том, как она *существует, бытийствует*, порождая в себе *новообразования*, новые способы жизни – сначала Природы, а в ней – Человека как Создавшего Мир, а затем с ним взаимодействующего в противоречиях способа жизни.

С.Л. Рубинштейн ставит не только вопрос: Что есть Сущее? Он также ставит вопрос о том, Как оно существует, поскольку в том, Что есть Сущее заложен ответ, Как оно есть.

Выше мы отметили, что С.Л. Рубинштейн поставил перед собой задачу такой *расстановки* категорий, при которой они бы *объясняли* сущее, а не *поглощали* его, превращая сложнейший *язык* категорий лишь в *слова*. Такой расстановки, при которой они взаимоимплицируют друг друга и приобретают свою содергательность относительно *эпицентра*. Мы выделили этот рубинштейновский круг категорий как философски опирающийся на изначально *существующие* категории, но одновременно – при *ином способе их выстраивания* (в такого рода непрерывности связей и взаимопревращений), при котором они (эти же категории) приобретают статус *объяснения* действительности, а не *отрицания бытия сознанием и познанием*. Философ пишет: «...само познание, мышление человека должно быть взято как компонент жизни человека... Человек как осознающий, познающий субъект должен быть рассмотрен внутри познаваемого бытия, как одна из форм сущего. Человек выступает как субъект... как специфический способ существования, точнее сущее со специфическим способом существования»¹.

Одновременно, а не последовательно С.Л. Рубинштейн переводит эти категории, точнее, употребляет их в совершенно новом – относительно классике философского словаря – значении, смысле и содержании. Придав онтологическое содер-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 148.

жание Сущему, он включает в него свое *понимание* вопроса, а затем из него дает последующее *объяснение антропологического* как способа *существования* Человека.

Этот прием С.Л. Рубинштейна можно назвать *инверсией*. Он пишет: «Раскрытие бытия в становлении – это вопрос о неизменности, сохранности сущности сущего в его изменении (в субстанциональности изменяющегося), о его пребывании, о его сущности, о субстанции»¹. Прервем цитирование текста в этом месте, чтобы подчеркнуть, во-первых, что употребление понятия «становление» здесь не случайно. Это К. Маркс впервые употребил его в тезисе о становлении Природы Человеком. Во-вторых, это существенно для понимания бытия в его *инобытии* как в его *изменении*, для которого *обычно* употребляют понятие *развития*. С.Л. Рубинштейн определяет инобытие Сущего как природы, а ее *изменение* – как *ставшего* в последней Человека.

С.Л. Рубинштейн пишет, продолжая раскрывать предыдущее в новых категориях: «При этом необходимо определение понятия “мира”. Мир – это общающаяся друг с другом *совокупность* людей и вещей и явлений, соотнесенных с людьми. Иными словами, мир есть организованная *иерархия* различных способов существования, точнее *сущих* с различным *способом существования*² (курсив наш. – К. Аб.-Сл.). Уникальность этой формулы заключается в том, что язык философского онтологического объяснения Сущего прочитывается в его антропологическом содержании, а в последней фразе антропологическое ее содержание обратно – путем инверсии – воплощается в онтологических значениях философских категорий.

Именно таким фундаментальным способом С.Л. Рубинштейн *восстанавливает утраченное* философской мыслью *бытие*, а в нем отводит *центральное место* Человеку, пре-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 47.

² Там же.

вращая философскую антропологию из отрасли философского знания в ключевую цель и смысл философского познания. Однако, как мы вскользь отметили выше, вписывая этой формулой Человека в Сущее, С.Л. Рубинштейн сразу же вписывает *способ его существования* в Мир, в котором он уже не просто существует, а *осуществляет* свою сущность.

Эта формулировка предполагает ее объяснение в контексте и в понятиях *принципа детерминизма* С.Л. Рубинштейна. Причина не просто ведет к следствию – она выступает в его антропологии как *причинение*. Причинение, в свою очередь, есть *деятельное (самодеятельное) Созидание Мира Человеком в совокупности* вещей и явлений (на языке диалектического материализма – предметности) Мира. На языке С.Л. Рубинштейна это – *опредмечивание* своей сущности в Мире своей жизнедеятельности.

Далее уместнее употребить не марксово понятие *распредмечивания*, а в контексте рубинштейновского понимания принципа детерминизма употребить понятие *обратной связи* – зависимости *причины от следствия как зависимости Человека от Мира*. Диалектика «внешнего и внутреннего» как первая формулировка принципа детерминизма разворачивается в формулу взаимодействия прямых и обратных причинно-следственных отношений как *противоречивых взаимоотношений*.

Но, на наш взгляд, диалектика, согласно, С.Л. Рубинштейну, заключается не только во взаимообращенности причин и следствий, но в том, что взаимодействие является *источником противоречий как специфики Бытия Человека в Мире*.

С.Л. Рубинштейн, особенно подробно рассматривая логическую последовательность систем Гегеля и Канта как продолжателей мыслительных традиций Платона и Аристотеля, отмечает *их возврат* – в специфике каждого – к классическому способу гносеологической *неантизации* бытия.

Он прослеживает развитие логических построений Канта и Гегеля, происходящее в разных направлениях: последнего – уже в современной феноменологии – Э. Гуссерля, Б. Рассела, у которого опять-таки происходит «замена онтологического содержания феноменальным»¹. Также очень подробно на страницах труда «Человек и мир» Рубинштейн раскрывает логику «вещи в себе» Канта, в ее более современных, но не неокантианских интерпретациях, которым он многое ранее уделил особое место².

С.Л. Рубинштейн не только отмечает происходящее у Канта *отрицание бытия*. Начиная с *утверждения онтологического смысла категории Сущее* и продолжая *утверждать сущность в способе ее существования*, он парирует доводы Канта *путем раскрытия этической силы сущности Человека*. Чтобы доказать это, С.Л. Рубинштейн и вводит в свой конструкт категорию «жизнь». «Таким образом, – пишет он, – онтологическая характеристика, относящаяся к бытию вообще, тем самым распространяется и на жизнь человека; отсюда – ее человеческий смысл и значение для понимания жизни»³. Иными словами, Человечность жизни есть, согласно С.Л. Рубинштейну, реализация Человеком своей этической сущности.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 63.

² Развитию логики Канта, осуществленному Г. Когеном (главой марбургской школы неокантианства и его учителем, умершим в начале апреля 1918 г.), С.Л. Рубинштейн посвящает статью «О философской системе Г. Когена», написанную в 1917-1918 гг. после своего университетского доклада о Когене в 1917 г. Необходимо отметить, во-первых, то, что в ней раскрывается и гносеологизм Кантовского категорического императива, поглощающего само бытие, и его аксиологический смысл, в котором разорван исходный этический постулат и реальные проблемы нравственных отношений. Во-вторых, эту разорванность сам С.Л. Рубинштейн тогда преодолевает с позиций этики Спинозы, поэтому в тексте «Человек и мир» рассматривает Канта с позиций *дуализма картезианства в целом*.

³ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 69.

В связи с критикой *идеализма* в целом С.Л. Рубинштейн пишет: «Идеализм находит выражение в религиозно-этическом стремлении уйти из этого мира существования материальных вещей... из этой юдоли печали, где человек обречен на страдания, на то, чтобы быть страдающим, страдательным, страждущим существом»¹. Он рассматривает этическую проблему – как уже проводил это ранее в книге «Бытие и сознание» – в своем союзе и полемике с экзистенциализмом М. Хайдеггера².

Экзистенциализм же С.Л. Рубинштейн оценивает как позитивное направление, но которое лишь *конкретизировало способ существования в качестве жизни*. Вместе с тем оно *не сумело ввести в жизнь самого субъекта*, представив его только этическими проявлениями своей свободы как выбора и... смерти. В конечном итоге оно есть противоречивое направление философии и не схватывает *сущности этического субъекта как решающего противоречия жизни*.

Однако собственно этико-экзистенциальная тема становится проблемой, развертывающейся – во всей ее многогранности и противоречивости – во второй части труда «Человек и мир». Здесь отметим лишь то, каким образом она презентовалась философом в первой части работы.

Вторая часть труда С.Л. Рубинштейна и *будет посвящена* тому, как Человек уже в качестве субъекта жизни разрешает противоречия в самой ее онтологии, а именно заключенные в ней противоречия свободы и необходимости, добра и зла, жизни и смерти.

Прерывая последовательность в изложении текста С.Л. Рубинштейна, прослеживающего взаимопревращение категорий и объясняемой ими сущности то в пользу идеалистической, то в пользу материалистической логик философского

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 67-68.

² См.: Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954.

мышления, отметим, что он *переводит их на свой категориальный язык*, заимствуя его и из классики философских основ, и из категориально-терминологического языка материализма, в том числе из марксистского диалектического и исторического материализма, который утверждает общественно-исторический способ бытия как форму движения материи.

Как отмечалось в *начале*, С.Л. Рубинштейн пишет о двух *генеральных линиях развития философии* – линиях Платона и Аристотеля, отмечая, правда, что последний в итоге свернул на путь Платона. А далее, в главе «Диалектико-материалистический принцип детерминизма и понятие субстанции», он пишет о *двуих других линиях*: «...существуют два направления, два основных пути в истории философии. *Первый* путь Демокрита... На этом пути обнаруживается недостаточность механистического материализма для решения задачи, которая была поставлена верно... *Второй* путь – Платона»¹. Последний приводит к Гегелю, вводящему субъекта в философию в качестве субстанции. С.Л. Рубинштейн здесь же добавит, что в его собственном категориально-содержательном конструкте субъект в субстанции ужеложен, т.е. сразу *предложен способ ее существования*, а именно *бытия – в его движении*².

Здесь С.Л. Рубинштейн, не изменяя своему принципу «не критиковать», а сущностно видоизменять философские формулы, *поступает таким же образом и относительно линии диалектического материализма*. Он *подставляет* в общие формулы диалектического материализма *свои значения*, а в формулу своего конструкта – значения и категории диалектического материализма, при этом преодолевая его ограниченность и – одновременно – развивая. Он пока не пишет, что диалектический материализм, в его советском варианте, потерял

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 81.

² Он пишет об этом в другом месте текста при рассмотрении диалектики субстанционального как устойчивого в своей определенности относительно к развертке его сущности в движении и изменении.

Человека, растворив его в общественных формах, а индивида как представителя человеческого рода он свел к общественным «маскам лиц» (в терминах самого К. Маркса). Позднее, на страницах второй части своего труда, Сергей Леонидович (не удержавшись) выступит с открытой критикой и К. Маркса, и его интерпретации историческим материализмом.

Самым существенным является то, что С.Л. Рубинштейн, споря с *общественно-исторической логикой* марксизма, различает *два способа существования человека: общественный и исторический, но не одновременно общественно-исторический*. Он пишет о «специфическом качестве общественного бытия человека»¹, утверждает, что *общественная* жизнь выступает как способы существования человека, «различающиеся в зависимости от особенностей их субъекта»², что ведет к признанию «*истории* общества и времени жизни людей (курсив наш. – К. Аб.-Сл.)»³, что «у человека как общественно-го существа, – единый исторический процесс, в котором преемственность устанавливается через продукты деятельности»⁴.

С.Л. Рубинштейн разворачивает эти суждения в контексте своего собственного конструкта, подчеркивая заслугу марксизма в его картезианском прорыве как «отождествления бытия с движущейся материей», что осуществляется марксизмом посредством включения в бытие общественного бытия человека⁵. Он приписывает множество заслуг диалектическому материализму, одновременно выдвигая на суд читателя собственное – оригинальное – суждение от лица марксизма в целом (а также от лица К. Маркса), – справедливости ради следует отметить, что иногда С.Л. Рубинштейн не упоминает, что использует именно его категорию становления.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 70.

² Там же. С. 93.

³ Там же. С. 109.

⁴ Там же. С. 111.

⁵ Там же. С. 64.

В этих категориально-сущностных инверсиях, или подстановках в существующие формулы своих значений, главный смысл в том, что С.Л. Рубинштейн выявляет способность диалектико-материалистической мысли *объяснять* действительность, что придает самому *философскому познанию* характер научности и дееспособности одновременно. Он пишет: «Первый путь – материализма: движение к раскрытию основных свойств сущего, способных объяснить мир явлений (Демокрит – Эпикур – К. Маркс). Значение и величие этого пути состоят в том, что это путь науки, путь познания мира»¹, и добавляет, что необходимо избежать *пути от Бэкона к Гоббсу*, который «неоднократно приводит к расколу мира на двое»². По нашему убеждению, именно преодоление последнего привело самого С.Л. Рубинштейна к его универсальной онтологизации Сущего, представленного в качественно многоразличных субстанциях своих способов *существования*.

Благодаря логическому и диалектическому способу конституирования целостности своего онтологического *конструкта* С.Л. Рубинштейн объяснил смысл связи его категорий. Сущее как категория, воплощающая *Вселенскость* своего онтологизма одновременно развертывается как сущность Человека, приоритетная относительно его способностей познавать, действовать, сознавать. Этим ходом гносеологическое отношение становится одним из отношений Человека к действительности его онтологического бытийствования. Онтологизм мышления С.Л. Рубинштейна утверждает изначальность Человека (антропологизм как исходная позиция), а гносеологическое уже включено в один из способов его бытия.

Радикальность этой философской позиции С.Л. Рубинштейна заключается в том, что она (без традиционно непрерывных споров о приоритете/«первичности» бытия и созна-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 99.

² Там же.

ния) преодолевает претензию на радикализм идеализма и ограниченность материализма как принципиально *дуалистических в своей противоположности способов философского мышления*. Сергей Леонидович предлагает *монологизм*¹ как способ и как метод, *вбирающий* в Мир Человека в его деятельно-созидаельном, сознательном и познавательном отношенииях как *самоопределения* в Мире.

Этика воплощает в себе его *трагическую противоречность* как жизни по социальному-историческому сценарию *прогресса или регресса, добра или зла, человечности или бесчеловечности*, доведенной до *уничтожения самой жизни*. Этика в ее проблемности подводит С.Л. Рубинштейна к раскрытию противоречий жизни человека как специфических – отличных от закономерностей «жизни» и движения природы.

Методом выявления специфики этих *противоречий* в жизни Человека становится *принцип детерминизма*, который он вводит для определения специфики психического именно как особого онтологического качества, в труде «*Бытие и сознание*»². Этот принцип он превращает в метод доказательства *закономерности* своего онтологического конструкта.

Принцип детерминизма С.Л. Рубинштейн употребляет и в классическом значении причинно-следственной зависимости, и в значении диалектики внутреннего и внешнего в их внутренне противоречивой взаимозависимости в новой философской парадигме, идущей от труда «*Бытие и Сознание*».

¹ Именно в силу этого С.Л. Рубинштейн прибегает к самокритике, считая неправомерной постановку проблемы как проблемы бытия и сознания в заглавии своей предыдущей книги. Они не рядоположены ни категориально, ни тем более онтологически. Онтологическое Сущего *охватывает, вбирает* в себя Человека, а Человек, *включенный* в Мир, уже в жизни реализует свои способности познания, *действования и осознавания* в ином *качестве субъекта жизни*.

² Рубинштейн С.Л. *Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира*. М.: АН СССР, 1957.

При раскрытии самодвижения Сущего как саморазвртывающегося в сущностно разных субстанциях с различными способами существования С.Л. Рубинштейн выбирает Человека как *первопричину* его бытия во Вселенной. Он выбирает его потому, что Человек обладает и способом *самопричинения*, и *самодеятельности* в *Воспроизведстве* жизни.

В свой онтологический концепт Жизни С.Л. Рубинштейн вбирает радикально преобразованные представления о философии жизни Г. Риккерта, столкнувшегося с несовместимостью ее природного – в качестве биологического – и ценностного начал, Э. Гуссерля¹ более поздних направлений западно-европейского экзистенциализма (прежде всего М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, А. Камю и др.), поскольку частный характер разнообразных понятий их учений (таких как понятие выбора, свободы, ответственности) остался только описательным.

Качество Человека как субъекта жизни С.Л. Рубинштейн детально раскрывает во *второй* части своего труда (Ч. II. гл. 2. Человек как субъект жизни). Но именно то, насколько *интегрально* и – одновременно – *полифонически* – он раскрывает там это качество, зависит от его философского определения субъекта в *части первой*.

С.Л. Рубинштейн определяет *Субъекта* как особое качество Человека, связанное именно с *противоречиями* его жизнедеятельности в Мире.

Триада категории «Человек – Жизнедеятельность – Мир» охватывает особое *время – пространство* жизни, состоящее из разнокачественных детерминант в их противоречивых или гармоничных соотношениях. С.Л. Рубинштейн пишет, что они раскрывают представление «о дальнейших качественных особенностях времени при переходе от движущейся материи в

¹ См.: Концепт жизненного мира Э. Гуссерля.

природе к «движению» бытия людей в процессе жизни, в процессе истории»¹.

Как отмечалось выше, С.Л. Рубинштейн различает категории *общественной и исторической сущности человека*: *общественное* обозначает способ *объединения* Человечества в разного рода *общности*, имеющие целостный и сложноорганизованный характер народа, государства, тогда как категория *исторического* обозначает *однонаправленный вектор его движения во времени*, в свою очередь имеющий *последовательный* или *катализмический*, *преемственный* или *прерывистый* способы связи его этапов

. И на основе этого различия, по мнению С.Л. Рубинштейна, уже можно судить о соотношении, способе связи общественных типов интеграции людей определенного исторического этапа, на котором они происходят как *социально противоречивые*.

Иными словами, существующая *глобальная формула* общественно-исторической сущности человека должна быть *дифференцирована* так, чтобы затем можно было выявить качественно различные способы *объединения* людей на разных этапах *истории*. Понятие формации исторического материализма С.Л. Рубинштейн подвергает критике во второй части своего труда.

Общественная сущность человека должна быть *дифференцирована* от конкретно-социальных способов *объединения* людей, которые не всегда ей *соответствуют*. *Авторитарность* власти противоречит *народовластию*. В целом речь могла идти о разработке социально-философского подхода, который бы соотносился с субъектно-философской антропологией в ее историчности. Но за эту задачу С.Л. Рубинштейн не смог взяться по понятным идеологическим причинам.

Именно в саморазворачивании сущности Человека как Человечества в его жизнедеятельности возникает множест-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 109.

венность причинных отношений и исходящая из их противоречивости (и как следствие этой противоречивости) *неопределенность, вероятность*. Однако С.Л. Рубинштейн категорией вероятности объяснял не множественность, а высшее уникальное качество Человека как Субъекта относительно онтологической *противоречивости* его жизни. Эта категория была нужна Рубинштейну для определения субъекта как новообразования Человека в его *взаимопричиняющих связях* с Миром – им созданным и от него зависящим.

С первых страниц труда С.Л. Рубинштейн своими последовательно выстраиваемыми определениями восстанавливает философско-онтологический статус категории *Mir*, которая в философском мышлении исторически существовала то как картина Мира (т. е. лишь предлежащая Человеку), то как его мировоззрение (т.е. тоже как одна из его модальностей) и т.д.¹

По Рубинштейну, Человек *эпицентрически* включен в Мир своей в нем жизнью в ее исторических и общественных, и – еще более конкретно – *социальных* способах ее осуществления. *Осуществление*, в отличие от *существования*, заключается в том, что Человек *использует* в жизни свои способности – свои познания, свою деятельность в качестве *сил* для *преобразования* жизни. И в том, насколько он *Способен связать* свое сознание с познанием и деятельностью как Субъект, и воплощена степень *вероятности* разрешения им жизненных противоречий в Мире. Человек оказывается перед *необходимостью* жизни в Мире (по причине зависимости от Мира) и *свободой как вероятностью* реализации в нем своей сущности. Важно отметить, что именно в категории *Субъекта схва-*

¹ С.Л. Рубинштейн критически относится к представлению о жизненном мире Гуссерля, дуализму его понимания Риккертом. Понятие Мира существовало в русском экзистенциализме Л. Толстого, Вл. Соловьева и др. Оно появилось позднее в философско-религиозном романе Д. Андреева «Роза Мира», в предпринятой позднее В.С. Степиным и др. попытке подойти к нему с философской позиции.

чено, в ней *воплощается* то самое противоречие Человека и Мира, о котором говорилось ранее. В триаде категорий «Человек – Жизнь – Мир» категория Субъекта обладает *определенностью одновременно с вероятностью*: Человек может реализовать себя в качестве субъекта, а может *им и не стать*! С.Л. Рубинштейн пишет: «...есть такие субъекты, которые не выдерживают испытания в своем притязании «на этот» ранг (субъекта), и есть другие, *выдерживающие*»¹ (курсив наш. – *К. Аб.-Сл.*).

Итак, С.Л. Рубинштейн предлагает своего рода *условно-составительный* способ объяснения жизни человека в Мире уже в качестве Субъекта. В этом качестве Человек – *обладатель* способностей: сознания, познания и его деятельности. Его *качество* как Субъекта зависит от того, *в какой степени* он их *использует*, каким *способом* он их *координирует* во *времени и пространстве противоречий жизни*. И хотя социальная жизнь сама демонстрирует в своей конкретике проблемы координации, организации, технологизации, а общественная жизнь – цивилизационные способы ее осуществления, они *не были обобщены* в значении противоречий на *философском уровне*, обедняя его объяснительные возможности, сводя их к постулатам. А категория субъекта в силу этого определялась парциально – то как субъекта деятельности, то как субъекта познания, то как субъекта сознания. Тем самым закрывался доступ к *раскрытию его собственной роли как их интегратора, координатора, выражаясь современным сленгом – пользователя, на самом деле – пользователя для принятия решений*.

Уже признание качественного различия деятельности, сознания, познания предполагает определение их функций, ролей в жизни человека, которую *может, должен, способен* и т.д. *реализовать сам Субъект*. Последний является носите-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 134.

лем *ресурса* жизни. А так как в категорию Субъекта С.Л. Рубинштейном уже включено, вобрано понятие Человечества, то полагаемая в нем противоречивость предполагает, в свою очередь, диалектику (а не тождество) *возможности и ее реальности* действительности. С.Л. Рубинштейн формулирует это еще более осторожно. Он пишет: «...возможное – это лишь имплицитно заключенная в одном действительном возможностях другого»¹. И в силу того, что С.Л. Рубинштейн уже в первой части своего труда определяет Человека через его интегральную сущность, а в качестве Субъекта жизни – как реализующего ее в *историческом времени и общественных способах* организации ее *пространств*, он раскрывает (во второй части труда) роль каждого из этих пространств (практического, духовного, этического, познавательного и эстетического) не как традиционных составляющих человеческой сущности, а в их взаимоимплицированности и *противоречивости*. Можно включить в число уже обозначенных принципов конституирования С.Л. Рубинштейном парадигмы Вселенной принцип *имплицитного и эксплицитного*.

Он сформулировал этот принцип как методологический применительно к мышлению как поступательно *развертывающейся* мысли, *зарождающейся* и *объективирующейся* в речи и к самому *процессу познания*. В определении процесса мышления речь идет о *переходе* от зарождающейся – еще не зрелой – мысли к ее определенности, оформленности в эксплицитном виде. Относительно сущности Человека принцип имплицитного и эксплицитного приобретает у автора другой смысл. С.Л. Рубинштейн утверждает, что в Сущем положены, закономерно *предположены* содержащиеся в нем Сущности субстанций, в которых также предположены способы их существования. Здесь речь идет о *предвосхищающем* способе их связи, где имплицитное содержание *предполагает* необходимы-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 89.

мость именно такого способа его развертывания в других экспликациях.

В этом ракурсе мы видим, как С.Л. Рубинштейн преобразует принцип поступательности познания – как имплицитного и эксплицитного – из принципа *последовательности во времени* в принцип *одновременности во взаимосвязях категориального пространства*. При этом разные качества системы определяются С.Л. Рубинштейном их *одновременным* взаимоположением, их имплицированностью друг другу и эпицентру. (Выше мы употребили для обозначения этой взаимопредположенности друг другу – другое («старое») значение – понятие имманентности).

Этот принцип имплицитного и эксплицитного связывает С.Л. Рубинштейном с принципом детерминизма в его причинно-следственной трактовке. Философ пишет: «Само причинение выступает как передача действия по цепи причинения»¹, т.е. во времени *последовательно*. «Причинность выступает таким образом, как во времени протекающий процесс со своей внутренней закономерностью»². Однако при выявлении системной конфигурации онтологических закономерностей выступает *одновременность* их взаимопричинения, взаимоимплицирования.

Очень важно отметить, что при таком подходе к способу конституирования С.Л. Рубинштейн обращается к своим – одесского периода жизни – исследованиям научных способов системного конституирования действительности в физике и математике. Буквально в одном абзаце он объединяет и свой принцип детерминизма, и «одесского периода» принцип *творческой самодеятельности*, теперь формулируя его через «понятие» «самодействие» в физике и ее достижения – в понятии «виртуальные фотоны». «Самодействие, – пишет он, – реализуется посредством «виртуальных фотонов». Они являются

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 85.

² Там же.

тем, посредством чего материальный объект соотносится сам с собой, действует сам на себя, является *причиной самого себя*¹ (курсив наш. – *К. Аб.-Сл.*). Не отсюда ли выводится категория субъекта как самопричиняющегося и причиняющего другому?

Однако если вернуться к способу конструктивной категоризации, который предложен С.Л. Рубинштейном как объяснительный для взаимосвязи различных онтологизмов, то его можно представить следующим образом: этот способ утверждает органическое, нераздельное единство, которое существует только внутри системы связей, которые, в свою очередь, сами осуществляют эти внутренние связи, постоянно их возобновляя, благодаря чему и существуют со своими определенными свойствами.

И этой формулой он конкретизирует свой самый глобальный онтологический конструкт – *сущее – сущности – способы существования*, придавая ему значение системообразующего, самовоспроизводящегося. И это самопорождение в процессе воспроизведения сущностью своих устойчивых и изменяющихся способов позволяет связать второй теоретический конструкт Рубинштейна с первым – «Человек в жизни в Мире», сделав это с позиций *историчности воспроизведения человечеством своей человечной сущность в социально-противоречивых способах ее общественных организаций*.

Из этого можно сделать вывод о *многофункциональности* каждого из применяемых С.Л. Рубинштейном принципов – детерминации, системности, имплицитности/эксплицитности, вероятности, эпицентричности, в которых представлен авторский способ реализации диалектического метода.

Опережая детальное изложение второй части труда С.Л. Рубинштейна «Человек и мир», мы в данном общефилософском контексте останавливаемся на способе включения им

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 84.

этического начала в *Mir Человека*. Здесь важно отметить, что философ не рассматривает этическое как *одну из* составляющих этого Мира – этическое понимается С.Л. Рубинштейном не как рядоположенное его способностям деятельности, познания, сознания...

Поскольку вторую часть своего труда С.Л. Рубинштейн начинает с рассмотрения *индивидуального уровня реализации его родовой сущности, на котором вскрывается этическая ипостась человека*, можно задуматься, почему он не начал с утверждения этической сущности на общефилософском уровне конституирования Человека? Если при прочтении первой части его труда уже никто не сможет обвинить его в абстрактном антропологизме, то никто не может заподозрить его в абстрактном гуманизме в начале чтения второй. С.Л. Рубинштейн вынужден обратиться именно к индивидуальному уровню и способу бытия для утверждения этического как начала начал Человека. Это значит, что он хочет доказать его, а не утверждать философски иллюзорно, голословно...

Поэтому позволим себе смелость вывести это его утверждение из доказательного конструкта первой части труда.

Всем известна марксова категория стоимости как субстанционально-производной (сущности) от системы производственно-экономических отношений, которую, по шутливо-образному определению автора, «нельзя пощупать». Обращаясь к закономерностям физики, на которые опирался С.Л. Рубинштейн, столь же невозможно «пощупать» и «виртуальные фотоны», физическую модель которых он рассматривает для раскрытия причинно-порождающих и причинно-имплицирующих отношений своего категориально-сущностного философского конструкта. Сошлемся на принцип возникновения *новообразований* в природе, в ноосфере Вселенной В.М. Вернадского. Методологический принцип системного подхода в психологии Б.Ф. Ломова – его *системообразующей* роли – преодолел *сведение человека к фактору в жизни*. В психологии (не без участия С.Л. Рубинштейна) была признана *его соб*

ственная роль и стало очевидно, что и Человек может выступить в своей системообразующей роли. Однако его можно рассматривать *не только в качестве* эпицентра, придающего исключительно целостность, исключительно устойчивость, т.е. «работоспособность» системы, а представить как центр, придающий ей гармонию, *оптимальный гештальт* в складе ее качественных различий, его можно понять как особую сверхсущность, как *новообразование* в его *новом способе функционирования*. Строго говоря, это *новообразование* давно открыто человечеством, при его самоопределении как *творческой* сущности, как возникновение того, чего до сих пор еще *не существовало*. Но очень быстро это понятие было «узурпировано» культурой, преобразовано в литературные и другие способы творчества, только в некоторой степени – в творчество научное, если не философское. Этим творчество было сразу связано на создание своего предмета, т.е. на *результат*. Последнее, на наш взгляд, свидетельствовало о неспособности Человечества на данном историческом этапе *отрефлектировать свою собственную сущность* не только в ее предметно фиксированных, объективированных формах и способах, которую опять-таки можно как-то научно, ценностно, экономически «пощупать» (картины, деньги, замки...), а в ее более Совершенном качестве. Это означало – в отличие от онтологического подхода С.Л. Рубинштейна, что принцип объективности, распространялся *только на продукты, результаты* деятельности человека¹, а не на него самого. Он как бы служил *придатком* к своей деятельности, к своему познанию в формулах

¹ Доказательством является распространенное понятие *предметной деятельности*, по поводу чего С.Л. Рубинштейн, охватывая все ее составляющие, писал: «Есть деятельность, цель, средство, орудие, деятельности, но нет действующего лица, вернее действующих лиц. В *мире*, согласно конституирующем эти системы категориям, существуют только вещи и *не существует людей*, отношения между которыми осуществляются через вещи; *даже в качестве «орудий» они функционируют, якобы, помимо людей!* Они – орудие “в себе”!» (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 147).

деятельности и познания, а не субъектом как их *первопричиной*. Так оказалась расчлененной его собственная сущность – растворилась в качественно различных способах ее осуществления.

В силу того, что С.Л. Рубинштейн еще не разработал свою целостную философскую парадигму, это ранее сказалось в его собственной абсолютизации методологической роли категории деятельности в 1930-х гг. (даже в поиске ее «клеточки» – что было не более чем свидетельством трудности философского пути автора).

Как отмечалось ранее, после его смерти А.Н. Леонтьев, в претензии на методологизм своего мышления, абсолютизировал *деятельность*, поставил ее на место субъекта и тем самым его утратил, перечеркнул. Эта акция А.Н. Леонтьева шла от культурологической концепции Л.С. Выготского, в которой тот интерпретировал культуру с позиций операционизма П. Бриджмена, а затем определял психическое как продукт ее *интиериоризации*. При этом его позиция фактически смыкалась с реактологией и рефлексологией в целом, с поведенческой бихевиористской традицией, которая переносилась на отечественную почву.

Приведенное выше суждение С.Л. Рубинштейна о *самопричинении* человека открывает путь к рассмотрению *самопричинения* как этической силы человека в его способности причинить, т. е. *усилить Сущность* другого человека.

С.Л. Рубинштейн обратился к существующему в самых разных областях знаний понятию *силы*. Начиная от силы духа, силы чувства, она – как сила – пронизывает и сферы земного *тяготения*, выступает в качестве *магнитной силы притяжения*, силы *противостояния* чему-либо, присутствует как сила тока в энергетике и как сила *уничтожения* в войне. В физике и других близких к ней областях сила преобразуется в понятие *энергии* и т.д.

В философском же контексте известно употребление *силы* как понятия Б.Л. Пастернаком в его «Охранной грамо-

те»¹. Его смысл он связывает с актом воспроизведения Человеческого рода.

С.Л. Рубинштейн, желая распространить онтологический принцип на все сферы бытия – от Вселенной до сущности Человека, Человечества как людей и индивидов, – использует категорию *силы* как объяснительный принцип, вводя *этическое начало* в саму сущность Человека. Он подчеркивает его значение как проявления этического в *качестве силы* = способности – ни много ни мало – усиливать онтологическую сущность другого Человека.

Это, собственно, попытался сделать и Кант, придав статус императива этическому, но тем самым оторвал его от уровня нравственных отношений людей². С.Л. Рубинштейн же утверждает этическое начало онтологическим способом, онтологическим путем, онтологическим принципом.

Однако статус этического начала, возведенного в саму сущность Человека, не означает, что оно «автоматически», как другие сущности, реализуется в способе его осуществления. И в этом состоит самая большая сложность понимания этического начала в философском конструкте С.Л. Рубинштейна.

¹ Пастернак Б. Охранная грамота. Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1931. Несмотря на известный факт одновременной учебы Б.Л. Пастернака и С.Л. Рубинштейна в 1910-х гг. в Марбурге на философском факультете у Г. Когена, исторической справедливости ради следует отметить, что С.Л. Рубинштейн, не будучи лично знаком с Б.Л. Пастернаком ни в Марбурге, ни в России, не читал «Охранной грамоты», изданной после его кончины.

² С.Л. Рубинштейн, видя аналог такого разрыва у Спинозы, а также его разрыв у Канта, находит у К. Маркса разрыв между его *ранним* гуманистическим антропологизмом и *поздним* концептом капитализма как антигуманистическим отчуждением, и затем *разрыв с последним* как Призраком Коммунизма, который «бродит по Европе», в миссии мирового пролетариата, призванного Коммунистическим манифестом его реализовать путем *революции...* Спросим: революции – где? Во всем Мире? Этот вопрос С.Л. Рубинштейн ставил риторически, находясь в Одессе, где революция де-факто *произошла в России в отдельно взятой стране...*

Если двигаться к пониманию этой сложности, опираясь на концептуальные своды традиционных направлений аксиологии, то оказывается, что направление интерпретации ценностей как духовного начала, т.е. как *сознания, культуры*, не стыкуется с тем направлением, которое рассматривает ценности на уровне *отношений, взаимоотношений* людей – их нравственности как их поступков. Придать экзистенциальность ценностям представляет собой попытка М. Хайдеггера ввести ценности в ткань жизни и в ее время. Последний рассматривает экзистенциальность ценностей, но, поскольку он минует отношения людей, – это лишь попытка Хайдеггера ввести ценность в *ткань жизни и ее время*.

Эти направления, если их выделить в качестве основных логик аксиологического мышления, не считая множества более частных, так или иначе обособляют ценности от жизни, абсолютизируют либо ткань нравственных *отношений* людей, либо их роль как *субъектов выбора, свободы, ответственности*. Эти обособленные таким образом концептуальные логики не складываются, по мнению С.Л. Рубинштейна, в единое целое. И это целое заложено в первой части труда «Человек и мир». Конструкт «Человек – Жизнь – в – Мире» включает этическое в определение Сущности человека, а соотношение общественного и истории рассматривается *не в их связности* друг с другом, а в их разной *отнесенности*: общественного начала – к *сущности Человека*, а исторического – к *способу его Жизни во времени*. На первый взгляд, этой *специализацией* общественного и исторического С.Л. Рубинштейн, казалось, раздробил единую логику Маркса (исторического материализма). Однако отметим главное: этим разделением он поставил особую *социально-философскую* проблему. Она заключается в том, что, как и отмечал К. Маркс, становление, присвоение связано с общественной Сущностью Человека, а отчуждение ее связано с исторической логикой его развития как прогресса и регресса. Последний связан с тем, что типы

обществ, сменяющих друг друга в историческом процессе, каждый раз создаются *социально-противоречивым* способом. Собственно К. Марксом и исследовалась *негативная* конкретика социального капиталистического общества как деструктивная – отчуждающая, и намечалась, прогнозировалась исторически *прогрессивная* (при социализме и коммунизме)¹.

Итак, С.Л. Рубинштейн поставил эту проблему социально-философски, различив в первой части труда «Человек и мир» общественное как этическую *сущность*, а историческое – как *социально противоречивый способ ее осуществления*². Во второй части он вскрыл противоречие этической сущности человека на индивидуальном уровне (на уровне отношений реальных индивидов) и социального способа организации общества при социализме. Более того, подчеркнув *силу* этой этической сущности, он показал ее в противоречивом столкновении с *силой* социальной организации общества как *тоталитарного* государства, отчуждающего власть от народа, его индивидов, личностей.

С философской точки зрения это означает, что *общества в процессе истории* могут объединяться социально-противоречивым способом – как гармонично/прогрессивным, так и отчужденно/ретрессивным. В последнем власть отчуждена от народа и отчуждает (в данном случае от русского народа) не только его гражданские права, но и его личностную, челове-

¹ Неизвестны труды, философски обобщающие переходные – «компромиссные» – этапы исторического изменения как движения от отчуждения в особых социальных способах существования (при капитализме) к присвоению как социально-оптимальному способу организации общества. Это – разные социальные логики либерально-демократических конституционных механизмов учета прав человека, народа и т.д. в их сложнейшей конкретике западноевропейских и восточноевропейских обществ.

² «Народ не с нами, народ против нас», – говорит герой эпохальной пьесы М.А. Булгакова «Дни Турбиных» Алексей Турбин – офицер *белого* движения в начавшейся гражданской войне с *красными* – большевиками.

ческую, этическую сущность, исконно присущую его *общинности*.

Из этого следует, что, философски *доказывая* нечто как существенное, С.Л. Рубинштейн показывает, что оно еще *не реализовано в жизни* онтологически общественно и социально-исторически. Это воплощено в его определении жизни – на современном ему этапе – как Оптимистической трагедии при... советском строе (во второй части труда «Человек и мир»).

Поскольку С.Л. Рубинштейн, в силу исторических идеологических причин, не мог рассматривать общественно-исторический способ организации при социализме в целом, а также вскрывать его противоречия как социального способа организации, его объяснения и его взгляды ставят проблему этического и как конкретно социального и как общественного на *обсуждение*.

Часть II

С.Л. Рубинштейн представил свою онтологическую парадигму в первой части труда конструктом Сущего в субстанциях как сущностях в способах их существования. В него был *вписан* второй конструкт в части, раскрывающей Сущность Человека в способе его *жизни в Мире* – им созданном и от него зависящем. Внутренняя целостность *второго* – философско-антропологического – конструкта была достигнута автором на основе внутренней целостности *первого*.

Вторая часть труда «Человек и мир», не представляя собой целостности философского конструкта, является своеобразной *подстановкой значений* в общую онтолого-антропологическую *формулу*, заданную в части первой. Во второй части труда С.Л. Рубинштейн *раскрывает, как* осуществляется сущность Человека в его ипостаси *субъекта жизни в противоречиях мира*.

С.Л. Рубинштейн продолжает раскрытие самой Сущности Человека как *этической* в разнообразии *экзистенциалов* – онтологизмов его общественного исторического, социального, индивидуального и личностного способов *жизни*. Автор выявляет и раскрывает *противоречия этической сущности человека в реалиях его жизни*. Последние представлены не в их эмпирической конкретике, а во взаимосвязях познавательных, деятельностных, сознательных, ценностных отношений. При этом Человек выступает в *новом* качестве Субъекта жизни, который *использует* свои способности для разрешения ее противоречий в Мире (см. гл. 3).

Человек, по выражению С.Л. Рубинштейна, есть «субъект мыслящего сознания»¹. Необходимо «выявление этих основных отношений к миру – сознания и действия, чувственности и деятельности, познания, созерцания и преобразования как характеризующих способ существования человека – его онтологию...»².

В этой части труда С.Л. Рубинштейн раскрывает онтологическое единство *разнокачественных* сущностей в *диалектике жизни* Человека – его духовно-мировоззренческих, идеальных, душевно-экзистенциальных, природно-чувственных, эстетических и опять-таки – познавательных – способах жизни Человека. Движущую силу этического начала Человека философ определяет как *жизненный потенциал, ресурс*, использование которого возводит Человека в ранг Субъекта. В свою очередь *использующего* этот ресурс – оптимальный способ осуществления Человеком своей сущности, оптимальная реализация используемых им способностей познания, сознания и деятельности ведет к прогрессу жизни во всех ее измерениях, формах – производства, культуры, науки³. Соответственно,

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 166.

² Там же. С. 173.

³ «Субъект науки, – пишет С.Л. Рубинштейн, – это человечество, субъект речи – это вместе с индивидом и народ (его язык)» (Там же. С. 164). Этим

неспособность Человека реализовать свой потенциал означает регресс. С.Л. Рубинштейн, выявляя эти пути добра и зла в самой жизни человека, констатирует – на данном этапе – *неразрешенность их противоречия*.

Во второй части произведения С.Л. Рубинштейн продолжает развернутое в первой части преодоление *неантизации действительности* философской мыслью. Раскрывая многообразие и ценностный характер онтологизмов жизни, он находит в ней тенденцию *неантизации и этической сущности человека*. Последней не соответствуют *социальные конкретно-исторические способы интеграции* людей в обществах разного типа. Это противоречие С.Л. Рубинштейн вскрывает, связывая *первую* главу труда, где он *утверждает* этичность общественной сущности, начиная с индивида, с главой шестой, где он раскрывает то, как именно она *отчуждается*, отрицается, уничтожается вместе с самой жизнью целого народа в социальном строе жизни советского общества. Это и есть *социально-философский смысл* категории *Оптимистическая трагедия*, которую он использует, определяя противоречие и самой жизни в *современном* ему обществе, и противоречие философии официальной теории исторического материализма.

Раскрывая противоречия индивида и общества, народа и власти в обществах, где способ *социальной организации* противоречит этическому человеческому началу людей, С.Л. Рубинштейн опирается на «критический революционный дух» диалектики К. Маркса, сохраняя направленность на *созидательные* возможности Человечества, на его *прогресс*. Он приводит одновременно своего рода реестр проявления законов *отрицания, отчуждения, разрушения, регресса*¹. На основе опорного философского конструкта первой части своего труда, во второй части С.Л. Рубинштейн вскрывает сложнейшие пе-

определенiem С.Л. Рубинштейн через субъекта связывает все способы *объективированности* своей сущности Человеком в Мире.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 176.

реплетения, сцепления, преобразования (инверсии) жизни, разного рода противоречивость ее детерминант: причинно-следственного типа, диалектики внешнего и внутреннего, что и составляет специфику *онтологии* человеческой жизни (гл. 2)¹.

Если в первой части труда С.Л. Рубинштейн преодолел присущую традиционной философской мысли абсолютизацию сознания, познания, которая привела к отрицанию действительности, то здесь он подробнейшим образом прослеживает, как идея К. Маркса о созидании и отчуждении преобразуется историческим материализмом так, что образуется разрыв общественного сознания (последнего – как надстройки над бытием, его идеологии) и социального бытия. Этот *социально-философский* ход его мысли сопровождается философским обобщением двух способов реализации человеком своей сущности: как *преобразующей* действительность, и как *идеальной* формы существования².

Необходимо подчеркнуть, что сущность *идеального* в классике советского марксизма утверждалась в *гносеологической* категории идеального как *познания*. С.Л. Рубинштейн же распространяет *онтологический* подход на понятия идеального, познания, сознания в разных способах их существования. Далее сознание он рассматривает и в *его деятельно-преобразующих* способах, и в его неосознанной *созерцательности*. Он рассматривает созерцание как способность чувствительности человека и чувствования – в широком смысле и – потом – в отличие от деятельности и познания – *конкретно – по-своему* интонировать, быть зозвучным происходящему в жизни. И, что существеннее, *переживать катарсические со-*

¹ «Таково сложное строение человеческого бытия как бытия, включающего человека», – пишет С.Л. Рубинштейн (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 171).

² «Человек, – пишет он, – включается в мир... как 1) бытие, преобразующее реальность, и 2) как переходящее в форму *идеального существования*» (курсив наш. – К. Аб.-Сл.) (Там же. С. 174).

стояния – воодушевления любви, чувства прекрасного как воплощение его *внутренней интерпретации* жизни, людей, действительности. Отметим это приоткрытие С.Л. Рубинштейном внутреннего «теоретика» в Человеке, которым тот становится в *той мере*, в которой он в качестве личности (эстетически, этически одаренной или развившейся) способен шутить, восхищаться, страдать, терпеть и гневаться, серьезно относясь к жизни.

Подчеркнем, что в категорию *созерцания* С.Л. Рубинштейн включает смысл, раскрывающий способность человека *понимать* Мир и жизнь в нем, не только преобразуя и перекраивая действительность, *а найдя в ней внутреннюю позицию через способность пережить смысл жизни*. Одновременно включая переживания в жизнь, он стремится раскрыть их роль в ней в качестве *самоопределения* личности, т.е. ее субъекта. Философ дает последнему определение через «чувственно-эстетическое отношение»¹. По мнению автора, определение *созерцания и преобразования* «как характеризующих специфический способ существования человека – его онтологию и дает возможность перейти к определению *предмета этики* как “дифференциальной онтологии”»².

Здесь отсутствуют онтолого-антропологические конструкты первой части труда С.Л. Рубинштейна, но поразительна внутренняя связанность – интеграл – его преобразований, инверсий разных онтологизмов жизни и сущности человека, включение одного в другое, придающее им новую целостность. Но так как центральной проблемой этой части труда становится борьба этического и социального начал в жизни Человека как Человечества, важно проследить, как С.Л. Рубинштейн подходит к раскрытию ее конкретной сущности при множественности значений, в которых он использует категорию *субъекта*.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 173.

² Там же.

В методологии психологии после знакомства психологического сообщества с трудом С.Л. Рубинштейна распространилась практика «прикрепления» категории субъекта к любому из определений познания, деятельности, общества, личности и т.д., которая привела к дискуссиям достаточно *метафизического* толка, например, кто в онтогенезе «появляется» раньше – субъект или личность...

Нас это привело к необходимости введения критериев, согласно которым можно утверждать, что личность действительно *становится субъектом*. С.Л. Рубинштейн дважды предупредил в первой части своего труда, что не все *претендующие на ранг субъекта* его реально достигают. Он употребил это понятие в дискуссии (с идеалистической его интерпретацией) в паре «субъект/предикат»¹ – как *соотношения первичности/вторичности* (на советском философском языке). Он призвал нас к философской осторожности и своего рода ответственному употреблению этого термина в силу уже существующей в философии его *неадекватной* многозначности.

Отправляясь от своего *способа* употребления этой категории еще в труде «Бытие и сознание», раскрывающего единство, *интегрированность субъектом* сознания и деятельности, познания и деятельности, С.Л. Рубинштейн во второй части труда снова использует категорию субъекта, во-первых, для раскрытия его интегрирующей роли и, во-вторых, – для раскрытия его роли в *разрешении противоречий при дезинтеграции действительности*². Мы высказываем это сейчас с той

¹ Понятие предиката употребляет Кант для определения (т.е. отрицания), бытия, при котором «фактически, – пишет С.Л. Рубинштейн, – происходит подстановка понятий, мысли, на место бытия, сведение бытия к мысли». См.: Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 56.

² Эти логики С.Л. Рубинштейна были раскрыты нами в конце прошлого века (в 1980–1997 гг.) при комментировании труда «Человек и мир» для его юбилейного издания еще в 1989 г. с целью преодоления создавшегося в психологии плюрализма в трактовке *субъекта*. Мы *предложили*,

целью, чтобы присутствующие в тексте *различные (поданные в разных контекстах) Рубинштейновские смыслы* категории Субъекта не воспринимались читателем локально, парциально, обособленно друг от друга, что позволит не допустить разрушения той роли *интегратора* разнокачественностей, многогранности в противоречивости жизни, которую С.Л. Рубинштейн вложил фактически в онтологический *принцип Субъекта, раскрыв его особую онтологическую Миссию в бытии.*

Самым сильным доказательством правомерности такого вывода является сложнейший *текст* первой *главы II* части труда С.Л. Рубинштейна, в которой он решает множество философских задач одновременно (к чему мы обратимся ниже). Здесь же приводим только одну из его формул, кажущуюся неожиданной: он пишет не о субъекте единства, целостности, а о *множестве субъектов, способ объединения которых и отвечает этической сущности каждого.* «Каждое “я”, – пишет С.Л. Рубинштейн, – поскольку оно есть и *всеобщность* “я”, есть коллективный субъект, содружество *субъектов, «республика субъектов»*, содружество *личностей* (курсив наш. – *К. Аб.-Сл.*)»¹. Он обращается к необычному *словоупотреблению* категории *субъекта* как *единственности*, воплощающей *всеобщность*.

Философскому мышлению эпохи социализма показалась бы противоречивой и одновременно близкой лексика С.Л. Рубинштейна. Он сначала приписывает всеобщность индивиду

учитывая многозначность его употребления и самим автором, и его школой и, тем более, психологической мыслью, не искать связи друг с другом различных смыслов этой *Категории*, а ввести философско-методологический *принцип субъекта* С.Л. Рубинштейна. Однако для того, чтобы предъявить его именно в статусе *принципа* философскому сообществу – на его суд, – нам понадобились десятилетия исследования труда «Человек и мир», а также всех категориальных значений субъекта в контексте отечественной философской мысли XX века и нового тысячелетия.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 164.

(что при социализме, напротив, считалось достижением *только коллектиivistского способа объединения*), но затем употребляет такие «родные» советскому дискурсу слова, как коллектив, дружба народов, то бишь республик. С.Л. Рубинштейн, создавая свой труд не в башне из слоновой кости, а в советской действительности, использовал понятные *ее мировоззрению* термины. Но для чего? Он решал сложнейшую и для высокого философского мышления задачу – раскрыть объединяющую, интегрирующую роль субъекта в *способе объединения нескольких, разных и т.д. субъектов*, если оно осуществляется имманентным, проще – релевантным, еще проще – адекватным *общественно-этической* сущности *каждого способом*.

И мы подчеркиваем *наше словосочетание «общественно-этическое»*, поскольку, *во-первых*, оно в рубинштейновской логике сосуществует с задачей вписать в общественно-исторический способ жизни Человечества *общественно-этическое начало Человека*, уже в *каждом индивиде* представленное. *Во-вторых*, это словосочетание, выражающее анализ самого текста С.Л. Рубинштейна, позволит преодолеть кажущуюся эмпиричность авторского изложения, развертывающегося в самой первой главе второй части после столь высоко абстрактного философского уровня первой части. Здесь С.Л. Рубинштейн прибегает к *доказательству* своего общефилософского принципа субъекта в его интегративной функции, которое, как всякое доказательство, осуществляется в науке *эмпирическим способом*.

В первой главе второй части труда С.Л. Рубинштейн обращается к индивидуальному – именно не *уровню*, как это принято, а *способу бытия Человека* какциальному *представителю Человеческого Рода*. Он утверждает, что в индивиде, даже в его «Я», изначально представлена родовая общественная сущность, тогда как «Я», напротив, было исходной точкой *интроспекционизма* в психологии, в ее абсолютизации само-

сознания, в ее принципах эгоцентризма, что было и исходной позицией всех направлений индивидуализма¹.

Прекрасно осознавая это, С.Л. Рубинштейн, сразу снимая абсолютизацию «Я», утверждает первичность, приоритет *Другого*. Он рассматривает «Я» только *относительно* другого, утверждая и доказывая *приоритет* последнего. Аргумент этого доказательства он заимствует у известного психолога Ж. Пиаже, и это может, в силу *конкретности* данного психологического примера, показаться неожиданным и даже странным в философском контексте. Но этот пример, взятый из области психологии развития ребенка, во-первых, преобразуется С.Л. Рубинштейном таким образом, чтобы он послужил моделью его философской мысли. Во-вторых, это делается автором для того, чтобы данный «пример» послужил более убедительным доказательством его сложного философского суждения. Поэтому рассмотрим его подробнее. Сюжет Ж. Пиаже относится исключительно к изучению сферы самосознания ребенка и его приоритетов. Он приводит пример, что, расставляя тарелки на столе к приему гостей, ребенок начинает с других, заканчивая собственной или вообще о ней... забывая. С.Л. Рубинштейн пишет, что, согласно Пиаже, ребенок «осознает других людей раньше, чем самого себя»². Однако, в отличие от Ж. Пиаже, он рассматривает это явление не в контексте сознания, и, тем более, не как доказательство того, что ребенок вообще не существует... для себя. Согласно С.Л. Рубинштейну, в самой его сущности онтологически укоренено его общественное начало. «Это, – пишет С.Л. Рубинштейн, – заключенное в каждом конкретном, частном “я” – всеобщее “я”»³. А уже самосознание ребенком своего «Я» выступает как

¹ Именно позиция индивидуализма стала духовной, социальной характеристикой западноевропейского образа жизни, что при всех ее демократических либеральных институтах, и привело к их кризису.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 159.

³ Там же. С. 161.

онтологически производное, зависящее от соотносительности «Всеобщего Я» как общественного и индивидуального начал.

Важно было выявить следующую логику и ее ключевые позиции в обращении С.Л. Рубинштейна к *индивидуальному уровню бытия человека*.

Первое: в отдельном индивиде уже воплощена родовая сущность Человечества, а также – тип *ментальности* его *народа*.

Второе: общественная сущность индивида не только является воплощением способа *объединения* людей в обществе. Она заключается в *отношении* к другому человеку на этом же индивидуальном уровне как к более значимому, чем я сам (к его «Я»).

Третье: эта приоритетность другого относительно себя и есть изначально в каждом индивиде *воспроизводящаяся* заново его этическая сущность. Известная заповедь «полюби другого как самого себя» должна быть переформулирована – «люби другого, тогда станешь собой».

Смысл вышесказанного значим соотносительно с существующим представлением об *этическом* как о нравственных, *межличностных* отношениях, т.е. либо как о социальных, в которых *реализуется* некоторая нравственность, либо как о собственно нравственных, в их *отличии* от социальных. Это действительно имеет место, но С.Л. Рубинштейн видит более глубокий корень этического в отдельном индивиде через онтологический особый *способ связи* самой его сущности с другим, в основе которой уже лежит приоритет последнего. Парadoxальный смысл этого суждения заключается в том, что человеку надо вырабатывать особое нравственно-этическое отношение к другому в диаде, хотя он этичен изначально. Но... *не окончательно*, поскольку далее – уже как личность – он может так или иначе реализовать его, вступая в *отношения* с другими, тем более – во *взаимоотношения*.

Четвертое: философское доказательство С.Л. Рубинштейном сущности этического как общественного начала ин-

дивида не означает того, что оно будет *возобладать во всех* индивидах при их объединении в общность. Как было сказано выше, только способ объединения (энного числа) индивидов, который имманентен их этической сущности, т.е. их содружество, их Республика как субъектов, является подлинно коллективным¹.

Наконец, пятое заключается в том, что этическое общественное начало индивида необязательно *закономерно* реализуется им в противоречивости жизненных обстоятельств. Это зависит от *становления индивида личностью* в ее способности самоопределения. Общественная этическая сущность в *разной степени* реализуется каждой личностью, что, собственно, и составляет проблему ее самоопределения относительно социальных, нравственных и личностно значимых детерминант вопреки собственному эгоцентризму.

Возвращаясь к рубинштейновскому *принципу субъекта*, можно сказать, что категориально и сущностно он позволяет выявить новое качество этического субъекта как объединяющего индивидов в подлинно этическую коллективную общность и раскрыть способ этой интеграции как «содружество субъектов, республику субъектов, содружество личностей²». Здесь важна *полифония* категорий «субъект единства» и «единство субъектов». Повторяем, что этот подход С.Л. Рубинштейна к проблеме этического начинается не с уровня нравственных моральных отношений, а с индивидуального уровня как изначального – этического, родового, обществен-

¹ Можно заметить, что этот *коллективизм*, который он проявил в спасении Отечества в Великую Отечественную войну и в восстановлении, точнее, возрождении его жизни после войны, был имманентно присущ самой ментальности русского народа. Он отличен от принципа коллективизма, транслируемого советской идеологией в организационно-партийных способах *подконтрольной* организации людей.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 164.

ного, что противоречит принятой оппозиции индивидуального и общественного.

Из этой логики проистекает развитие вышеуказанной темы при постановке проблем глав четвертой и пятой. В четвертой главе развертывается множество направлений ее обсуждения, не ограниченное ее заглавием «Отношение человека к человеку». С.Л. Рубинштейн рассматривает и проблему *поступка личности*, поднятую в русской традиции М.М. Бахтиным¹ не только как проблему отношения к другому, но как реализации личностью своей этической сущности в обстоятельствах, ей *противоречащих*². С.Л. Рубинштейн раскрывает эту этическую сущность как *ценостно-духовную позицию личности* в жизни, как ее *ответственное отношение* к ней.

Он выявляет *ценостно разные* направления культур и их идеалов, видя основное противоречие в связанности последних с законодательно *нормативным* способом их реализации

¹ В докторской диссертации по истории психологии проф. В.А. Роменец, желая укрепить нравственный смысл категории поступка, постарался раскрыть нравственное начало всей истории отечественной психологии как непрерывности ее *поступания*.

² Однако мысль С.Л. Рубинштейна, что социальное вступает в противоречие с этическим именно при социализме в известном смысле противоречит его суждению, что корни этого противоречия присущи еще соборности католицизма (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 228–231). С.Л. Рубинштейн подчеркивает принципиальное отличие тоталитаризма германского от советского, который не присущ «русскому национальному складу, духу» (С. 237). Тем самым философ связывает сущность тоталитаризма с социальным различием в насилиственном способе интеграции *разных народов*. Эти взгляды приводят его к сомнению в исторической непрерывности способов объединения людей, как это зафиксировано в категории формации исторического материализма. Здесь, на наш взгляд, существенна кардинальность различия С.Л. Рубинштейном категории «общественное» и «социальное», поскольку социальное, по мнению мыслителя, осуществляется способом, противоречащим общественному объединению людей, их общественной сущности.

в социальной жизни¹. С.Л. Рубинштейн рассматривает проблему изменения ценностных приоритетов человека при *радикальном* изменении самой жизни, как говорится, ее рисков и угроз. И, наконец, противоречивое соотношение долга и влечения он рассматривает в контексте подъема самого человека на уровень *совершенства*, а не исполнителя норм и правил.

От этого аннотирования множества аспектов философской проблемы этики в постановке С.Л. Рубинштейна перейдем к ее внутренней логике, при которой эти аспекты оказываются связанными именно принципом субъекта.

Противоречие между нравственным этическим началом человека и его долгом (особенно при его нормативном, социально необходимом характере), т.е. противоречие свободы и необходимости, являющееся противоречием классической и современной С.Л. Рубинштейну мысли (прежде всего – экзистенциализма), разрешается им следующим образом. Субъект потому и становится этическим субъектом, и притом субъектом не навязанной ему, а подлинной жизни, что он Сам добровольно берет на себя *ответственность* за необходимость реализации этой сущности, выбирая нравственный *способ*, а не навязанный ему извне (*долг*)².

Это – совершенно новое, связанное со *свободой* определение ответственности, отличное от рядоположенных катего-

¹ С.Л. Рубинштейн пишет: «В конечном счете каждый человек, его благо выступает как цель общества.

Однако не каждый человек есть средство для счастья общества, а деятельность общества не является средством общества, целью которого является благо *каждого индивида*» (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 202). Из этого и следует принципиальность его различия категорий – историческое, общественное, социальное, которые представляются их произвольным словосочетанием в историческом материализме.

² Глубокий анализ достижений и заблуждений многогранных позиций экзистенциализма предпринят отечественными философами: Ю.Н. Давыдовым, А.Г. Мысливченко, Г.М. Тавризян и др.

рий выбора, свободы, прежде всего в концепте М. Хайдеггера, с которым С.Л. Рубинштейн вел дискуссию еще со временем Марбурга, а затем – *продолжал ее...* в сталинские времена. В ответственность, возлагаемую на себя добровольно, вбирается и свобода субъекта, и добровольность его выбора и собственный долг – в *реализации* взятого на себя (обязательства).

Представление об этическом субъекте как ответственной личности существенно для понимания того, как это этическое начало проявляется в социальных условиях, которые ему противоречат. Это противоречие и составляет сущность постановки С.Л. Рубинштейном *проблемы трагедии* как центральной для своего труда в целом, в особенности для его второй части, а также для оценки состояния своего общества как *оптимистической трагедии*.

С.Л. Рубинштейн переводит определение субъекта из контекста его самости, эгоцентризма в контекст его ответственности, ее испытания в противостоянии, сопротивлении и решении противоречий жизни. Субъект *реализует* свое сознание, мировоззренческие чувства (которые интерпретируют противоречия жизни и оценивают возможность их решения) в своей деятельности для разрешения противоречий жизни, для ее *совершенствования*, для достижения ею своей *подлинности*. Субъект преодолевает отчуждение от Человека его сущности в жизни. И в этом преодолении, в его ответственном решении реализуется Свобода человека.

Как известно, не только экзистенциализм – вся европейская мысль искала определения свободы и ответственности (Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, М. Мерло-Понти, Г. Марсель и др.). Но эти определения приобретали лишь частные и потому оторванные друг от друга значения. С.Л. Рубинштейн пишет: «Отличие марксистской постановки проблемы свободы от экзистенциалистской заключается в том, что у экзистенциалистов бытие не подчинено *действенности субъекта* (курсив наш. – К. Аб.-Сл.); в силу этого оно является только объектом для его сознания... Но, согласно марксизму, это объект не

только для сознания, но и объект действия, практики»¹. Свобода – это не только отрицание данного, как декларирует экзистенциализм, но и утверждение его. Человек как субъект свободы творит жизнь, используя то, что ему дано, своим ответственным решением, преодолением, борьбой. Это определение С.Л. Рубинштейн вырабатывает в контексте одновременного обсуждения концепций свободы Р. Гароди, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, противопоставляя им именно марксово понимание диалектики как «определяющего и созидающего процесса»².

Свободу субъекта как его *этическую силу* С.Л. Рубинштейн противопоставляет формальным законам Кантовской этики долженствования, одновременно возражая против гегелевской абсолютизации силы идей³, при которой конфликт в самой жизни ведет к гибели индивида. «Субъект этики – это прежде всего живущий и действующий субъект⁴», – пишет он. В *свободе и ответственности* он воплощает свою *жизнеспособность* разрешать ее противоречия⁵. В этом состоит качество субъекта в его личной жизни в обществе. С.Л. Рубинштейн рассматривает субъекта с его свободой и ответственностью как разрешающего противоречия жизни не *над-* и *вне-* жизни, а *в* ней. Онтологически субъект заключает в себе самом свою жизненную сущность. Его способность *творчества жизни* порождена и укоренена в его жизненности, в нем как живущем, живом.

Эта рубинштейновская интерпретация возвращает его с высот (вершин) философии (Человека, Субъекта, Человечества) к составляющим последнего – живым индивидам, с рассмотрения отношений которых он начал первую главу своей

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 197.

² Там же. С. 199.

³ См.: Гегель 2. Лекции по эстетике. Кн. Первая // Соч. Т. XII. М., 1938.

⁴ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 183.

⁵ Там же.

эпопеи. Он развивает эту же тему в гл. 4 «Отношение Человека к Человеку», но уже не в контексте приоритетов «Я» – «другой» или объединения в общность, а в контексте классической аксиологической проблематики. Соответственно изменяется категориальная *расстановка* в экспозиции данного контекста. Сама жизнь заключает в себе ценность перед лицом смерти и других способов ее отчуждения. Иными словами, противоречия жизни остаются ее центральным смысловым узлом для индивида, личности. С.Л. Рубинштейн сохраняет здесь их намеченный выше смысл – присвоения, распредмечивания, творческого созидания как прогресса, или, соответственно, К. Марксу, отчуждения, регресса (по принципу отрицания – как его преодоления революцией).

Однако К. Маркс ограничился рассмотрением этого противоречия только в контексте отчуждения, происходящего в капиталистическом обществе. Поэтому в главе третьей С.Л. Рубинштейн, с одной стороны, включает эту проблему в этический контекст, обращаясь к ее постановке Гегелем как к «конфликту двух этических сил (семьи и государства)»¹. С другой стороны, Человека как субъекта жизни он включает в современный ему контекст – социально-философский, социально-исторический, который обнаруживается в организации государства *при социализме*. Наконец, обобщая, он включает оба предыдущих в контекст онтологии жизни для того, чтобы, наконец, определить субъекта как разрешающего ее противоречия. Этим он выявляет соотношение социального и этического как противоречия в общественном способе жизни, в ее онтологии.

Проблему присвоения/отчуждения С.Л. Рубинштейн рассматривает в ракурсе исторического развития человечества, которое в социальных способах организации своей общественной жизни вновь и вновь (от капитализма – к социализму)

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 191.

воспроизводит противоречие, но не по Гегелю – государства и семьи, а власти государства и народа. Это противоречие пронизывает всю ткань, все ракурсы, саму сущность человеческой жизни, оно и составляет ее Оптимистическую Трагедию¹.

С.Л. Рубинштейн употребляет это противоречивое словосочетание как категориально-сущностную характеристику онтологии жизни в *социалистическом* обществе. Корни этого противоречия он усматривает и в соборности католицизма, который воплощался в мировоззрении и в способе организации общества². В третьей главе, при раскрытии особого онтологического качества Человека как субъекта жизни, С.Л. Рубинштейн основной ее смысл связывает с наличием трагических противоречий последней³. Он определяет «трагедию как закономерно выступающую сторону самой жизни, трагедию как неслучайность в жизни»⁴. Эта закономерность связана именно с социальным характером государства и его власти. Следствием этого является *этическая трагедия жизни* – «трагической судьбы, сплетения добра и зла... необходимость идти к *добрю через зло*, гибель добра и т.д. (курсив наш. – К. Аб.-Сл.)»⁵. Смерть, любовь, борьба в соотношении добра и зла как основная проблема морали – их антагонизм и реальная сплетенность (единство трех противоположностей), невоз-

¹ С.Л. Рубинштейн, давая ее философское определение (С. 192), следует не только за В. Вишневским, который назвал свою пьесу «Оптимистическая трагедия», а за Г. Гегелем и Л. Бетховеном.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 228–231.

³ С.Л. Рубинштейн считает, что «тоталитаризм не является имманентным тому или иному национальному началу, характеру, и, тем более, тому или иному экономическому базису» (Там же. С. 237) и видит в этом ошибку К. Маркса, связавшего напрямую политический уклад (социальный тип власти) с его экономическим базисом (С. 238).

⁴ Там же. С. 187.

⁵ Там же. С. 188.

можность их начисто разделить... И тем не менее сам С.Л. Рубинштейн находит возможность их разрешения и связывает с ответственностью и свободой субъекта, его сознанием и волей.

Отчуждение, осуществляемое властью данного общества, является и отчуждением от личности ее *человечности* – ее превращением в «маску» социума, и отчуждением подлинности¹ ее жизни и ее самой.

С.Л. Рубинштейн не прослеживает всего исторического пути нарастающей трагедии отчуждения, он ограничивается сначала определением трагичности жизни как трагедии «исторических судеб человечества²», а затем отмечает, что «*Исторический* (общественно-исторический) характер человеческого предметного мира выступает как *специальный* способ его существования³ (курсив наш. – К. Аб.-Сл.)». Он отмечает его сущностные контрапункты, подводящие непосредственно к личности, индивидам и персонифицированной, над ними стоящей власти.

Этот эвристический путь автора воплощается в следующей формуле: историчность существования человечества реализуется в смене общественных форм как способов интеграции общностей в общества, объединяющих индивидов *социально не зависящим* от них способом. Здесь очевидно выше отмеченное различие С.Л. Рубинштейном понятий общественного и исторического⁴.

¹ Мировая философская мысль бьется над осмыслением проблемы подлинности жизни (Э. Фромм «Иметь или быть»), над вопросом «Что значит личность в подлинном смысле слова?» (К. Хорни и др.), решая который мыслители уходят в «сверх-личность», «мета-личность», т.е. уходят из социального пространства в виртуальное, тем самым не решая вопроса.

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 192.

³ Там же. С. 167.

⁴ К слову, продолжая логическую линию С.Л. Рубинштейна, можно предположить, что дальнейшее осмысление этого различия может привести к различию противоречий как в их последовательности и *преемствен*-

Из логики этого различия выявляется единство первой и шестой глав второй части труда «Человек и Мир» С.Л. Рубинштейна – от этической сущности индивида к ее отчуждению социальной силой *главы государства*.

Во всех пяти первых главах С.Л. Рубинштейн представляет как совокупную ценность своего труда этическую сущность Человечества, проявленную и в способе его жизни, и в любви к другому, и в единодушии субъектов достигнутым этическим способом их интеграции. В содержании всех этих глав он их совокупностью подчеркивает этическую силу, чтобы противопоставить ее социальной силе в лице *вождя советского общества – Сталина* («Этика и политика», гл. 6).

Однако С.Л. Рубинштейн выявляет это противоречие не как философ-созерцатель. *Он не только констатирует противоречие противоположностей, не допускающее единства.* Он, определяя сущность этики как «воинствующего добра», призывает «открыть глаза человеку на богатство его душевного содержания, на все, что он может мобилизовать, чтобы устоять, чтобы внутренне справиться с теми трудностями, которые еще не удалось устраниить в процессе борьбы за достойную жизнь»¹.

Таким образом, социально-философская оценка С.Л. Рубинштейном советского общества сочетается здесь с мужеством его гражданской человеческой позиции².

ности, так и в их парадоксальной *прерывности*, а также как особых противоречий в поисках Человечеством способов интеграции, соответствующих этической сущности в логике исторического развития.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 184.

² В силу ее социально-политической остроты мы не включили эту главу в первое издание труда «Человек и Мир» в 1973 и даже в 1976 гг. Я взяла на себя всю меру ответственности за такое решение, хотя оно ослабляло саму роль труда С.Л. Рубинштейна в его философском утверждении этического как сущности Человека, его обобщение реальности жизни в трагичности ее социального противоречия этическому.

Мы обошли комментариями главу пятую, чтобы вернуться к ней в ее онтологическом смысле, где *этическое* утверждается в качестве *силы*, а также чтобы связать ее смысл как «дифференциальной онтологии» с «дифференциальными онтологизмами», представленными в главах седьмой и восьмой в качестве эстетического и познавательного отношения человека к бытию.

Глава пятая при первом прочтении может быть воспринята как чрезмерная глобализация С.Л. Рубинштейном всего лишь одного чувства человека – чувства любви – в ряду других чувств, которые он, раскрывая их философскую сущность, называет мировоззренческими – совести, справедливости, мужества, а также иронии и юмора как способов отношения к жизни, ее оценки и собственной в ней позиции – сильно-го/слабого, этически подлинного/неподлинного.

В этой главе С.Л. Рубинштейн осуществляет новый способ доказательства этического как онтологической сущности человека. Уже доказанное в главе первой единство этического и общественной сущности индивида как приоритета другого относительно «ко мне» – здесь раскрывается иначе как любовное отношение человека к другому, как проявление его этической силы, *утверждающей и онтологически усиливающей другого*.

С.Л. Рубинштейн сам *испытал* подобное, чтобы суметь осуществить такой способ философского доказательства. Здесь другой выступает не только как приоритет относительно «Я». Он – «самый существующий из всего существующего», – пишет С.Л. Рубинштейн¹. Причем благодаря этой онтологической силе любви (поскольку она усиливает сущность другого²) она лишена того эгоистического эгоцентризма, против которого философ выступал в главе первой. С.Л. Рубинштейн называл ее «психологией собственности»³.

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 221.

² Там же. С. 221–222.

³ Там же. С. 225.

Итак, глава пятая размещена нами во второй части труда «Человек и Мир». Она является последним – завершающим – аккордом рубинштейновской симфонии о Человечности человека во всех его измерениях, проявлениях, качествах – индивида в его отношении к другому, в общности – содружестве субъектов – в их жизни, в их мировоззренческих чувствах и ответственном отношении к ней как достижении высшего уровня человечности.

Но одновременно, подобно симфонии Бетховена, которого С.Л. Рубинштейн включил в Пантеон своей жизни¹, он завершает в главе пятой свою оптимистическую тему, чтобы перейти к трагическому как уничтожающему все предыдущее.

Мы отмечали, что С.Л. Рубинштейн использует понятие *силы* независимо и параллельно тому смыслу, который вкладывал в это понятие Б. Пастернак в своей «Охранной грамоте». Мы подчеркиваем другой философский смысл, который придает этому понятию С.Л. Рубинштейн: любовь «как усиление утверждения человеческого существования»², делающего его «самым существующим из всего существующего». Речь идет – ни много – ни мало – об *усилении существования другого*, при котором он становится более существующим. Что значит «более»? Эта же важнейшая для философского понимания мысль высказана Львом Толстым в его фразе «жизнь *тем более* жизнь». Эта проблема борьбы добра и зла в истории жизни человечества как проблема социальная резюмируется С.Л. Рубинштейном, с одной стороны, в утверждении – «необходимости идти к добру через зло», что *каждого* заставляет задуматься – как же ему идти, если он претендует на ранг Субъекта. С другой – С.Л. Рубинштейн связывает ее решение

¹ «У каждого человека свой Пантеон. В моем: Спиноза и Маркс, Рембрандт и Бетховен», – писал С.Л. Рубинштейн (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 305).

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 221.

с достижением личностью подлинности, а не «мета-сверх» уровня, согласно尼цшеанскому Сверх-Человеку. Он связывает это решение и с Человечеством в целом – в особом векторе Человечества как Восходящего к *Совершенству*¹.

И эта оптимистическая тема связывает, как мы отмечали выше, двоякую направленность главы пятой, ее *вторую смысловую связь*, с заключительными главами об эстетическом и познавательном отношении Человека к Миру. Если сущность Человеческая способна к Восхождению к Совершенству, то природный способ его взаимодействия с действительностью стремится к его Гармонии, эстетически воплощенной в понятии Красоты. С.Л. Рубинштейн пишет: «Прекрасное как завершенное в себе, совершенное явление, увековеченное в своем настоящем *чувственном бытии*, есть первый пласт души человека»². *Чувственность есть инобытие природного начала в человеке*, за сохранение которого С.Л. Рубинштейн на всем протяжении своего труда воюет против его *неантизации*. «В этом, – пишет он, – состоит основная “онтологическая” задача искусства: проявить явление в его сущности, обнаружить существенное в явлении как данное на его чувственной поверхности, в его чувственной форме»³.

¹ Проблема Высшего во всех его измерениях встала для С.Л. Рубинштейна еще в Одесский период его жизни в его общении с руководителем кафедры философии и психологии Университета Н.Н. Ланге и отражена в некрологе на его кончину, опубликованном в 1921 г. в изд-ве Одесской Высшей школы. Он пишет: «Бывают люди, внесшие значительный вклад в науку или какую-либо другую область духовного творчества, в жизни которых их произведения были *высочайшими вершинами*, на которые они сами поднимались лишь в редкие минуты напряжения всех своих творческих сил...» См.: Рубинштейн С.Л. Научный архив из научного наследия. Человек и мир. М.: Наука, 1997. С. 176. В дневниках, рефлексируя свою жизнь, он писал, что она «всегда шла по *восходящей*».

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 255.

³ Там же. С. 256.

Однако, подобно К. Марксу, который сравнил органы чувств человека – зрение, слух – с теоретиками, С.Л. Рубинштейн еще в труде «Бытие и сознание», который содержит прогрессивные элементы его философской концепции, вскрывает сущность, наличествующую в произведениях музыкантов (М.И. Глинки, Э. Грига, Н.А. Римского-Корсакова), как творческую работу по *переводу* ощущений действительности в музыкальные интонации, что есть, по мнению философа, «переинтонирование восприятий природы и быта в музыку¹». Это – раскрытие творчества композиторов как чувственной интерпретации впечатлений о действительности, что является непосредственным продолжением и развитием идей главы С.Л. Рубинштейна о человеческих чувствах. Композиторы оказываются в его представлении *эмоционально-этическими теоретиками жизни*. В этих интерпретациях, по его словам, происходит «мобилизация душевных сил» или «страдание»², «радость от самого факта своего существования»³, которую человек испытывает.

«Заглушите в нас наши чувства, – пишет он – и мир станет для нас тусклым, а жизнь блеклой и мертвенно безразличной»⁴. И – соответственно – справедлива обратная мысль – «плох тот человек, жизнь которого не проникнута в душе его – звучащей внутренней музыкой»⁵. Так, без всякого конструкта, в творчестве С.Л. Рубинштейна его онтологизмом связываются все нити гносеологии, этики и эстетики, преобразуясь человеком одно в *свое* другое...

¹ Невозможно здесь не воспроизвести эту теоретизацию С.Л. Рубинштейном музыкальной способности каждого композитора (Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 294–303).

² Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 213.

³ Там же. С. 210.

⁴ Рубинштейн С.Л. Основы психологии. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Наркомпроса РСФСР, 1935. С. 87.

⁵ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1957. С. 302.

Главы об эстетическом и познавательном отношении Человека к Миру (гл. 7, гл. 8) представлены С.Л. Рубинштейном с позиции его антропо-онтологического подхода как *способности Субъекта к жизни*.

Если в первой части своего труда он преодолевает гносеологизацию субъекта и неантанизацию философской мыслью его бытия, преодолевая ее логику, то здесь – в части второй – он рассматривает *следствия* своего доказательства универсальности онтологизма. В первой части он осуществил онтологизацию, простирая ее до беспределности Вселенной, во второй – он сужает ее задачи масштабами жизни Человека как Субъекта в Мире. И, исходя из этого, он «сближает» эстетическое и познавательное отношение как разные жизненные *способности Субъекта*.

Если в предшествующем труде «Бытие и сознание» он сближает скорее познание и деятельность как ипостаси Человека в роли преобразователя и созидателя действительности, то здесь он сближает эстетическое и познавательное отношения как проявления его этической сущности. И прекрасное – как ценность Красоты Гармонии и их переживание в жизни и познавательное отношение к ней – есть жизненно-ценностные модальности Субъекта.

Познание Субъекта раскрывается С.Л. Рубинштейном как его борьба за *истинность – подлинность* жизни. Ложь – ее сокрытие, неправда есть своеобразная неантанизация ее ценности.

Ретроспективно отметим, что если первоначально (в I части) С.Л. Рубинштейн утверждал *этическое* начало как сущность Человека, а в первой главе (ч. II) как общественную сущность индивида, то здесь – во второй части труда «Человек и Мир» – он рассматривает его в *многогранности* его *проявлений, осуществлений* в жизни. Это, как отмечалось, – «я – другой» уже как диада, затем – как взаимосвязь, взаимоотношение между субъектами, отвечающими этической сущности

каждого, т.е. способ объединения людей в «Республику Субъектов» = Мы, и как усиливающая этическую сущность другого человека любовь к нему. Это и способность человека по ходу изменения жизни расставлять в ней подлинно ценностные для себя приоритеты и т.д.

Однако поскольку С.Л. Рубинштейн не мог (в силу сложившихся в тот период особенностей цензурирования) ни в целом рассматривать конкретно-исторический способ организации общества при социализме, ни вскрывать его противоречия как социального способа организации, его объяснения и взгляды ставят на обсуждение проблему этического и как конкретно социального, и как общественного. Но эта многомерность ценностного этического в контексте жизни тем более убедительно обнаруживает монолитность в объединении Человеком всех своих познавательных, деятельных, эстетических отношений к жизни как онтологической силы своей сущности.

Г.С. Батищев, один из талантливых представителей *когорты* (философы-шестидесятники 1960-1970-х гг.), совершившей философскую революцию шестидесятых, досконально познакомился с трудом «Человек и Мир», поскольку сам разрабатывал философский концепт Универсума с позиций креативности как творческой сущности¹ человека.

Г.С. Батищев отмечает в труде С.Л. Рубинштейна:

- «онтологическую и аксиологическую взаимность между человеком и Универсумом»²;
- «идею онтологии этических и эстетических ценностей под знаком сопричастности Человека всему Универсуму»³;

¹ Батищев Г.С. Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности / Сергей Леонидович Рубинштейн. Философия России второй половины XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 206–243.

² Там же. С. 218.

³ Там же. С. 225.

- «концепцию сущности человека как принципиально междусубъектную»¹;
- идею «виртуальной глубинности субъектного бытия»²;
- идею взаимности между многоуровневостью Универсума и многомерностью субъектного бытия человека»³.

Формула, соединившая *созидательность* и *зависимость* Человека в его *диспозиции в Мире*, была новым витком в реализации принципа детерминизма С.Л. Рубинштейна, изначально определенном через диалектику внутреннего и внешнего. И именно в диалектике этой свободы и необходимости, как справедливо заметил Г.С. Батищев, содержится ключ к поставленной К. Марксом проблеме *отчуждения* от Человека его сущности как *Человечной*.

Г.С. Батищев формулирует это как «нарушение онтологической и аксиологической взаимности и со-причастности между человеком и Универсумом» (курсив наш. – *K. Аб.-Сл.*)»⁴.

На наш взгляд, С.Л. Рубинштейн распространил свой онтологический подход до масштабов Вселенной, включающей в себя все Ноосферные новообразования – Природу, становление в *ней* Человека, в свою очередь, воплощающего свою сущность в созданном им и теперь зависящем от него Мире. Радикально изменяются и идеалистическая и материалистическая философские композиции. А присущая им *диалектика* С.Л. Рубинштейном используется для *объяснения* многокачественной многомерности онтологизма Сущего. С.Л. Рубинштейн *олицетворил* в Субъекте *Сущность Человека* – для понимания, раскрытия его способа *существования* в Мире как *的独特но противоречивого* в своем прогрессе и регрессе.

¹ Батищев Г.С. Философское наследие С.Л. Рубинштейна и проблематика креативности / Сергей Леонидович Рубинштейн. Философия России второй половины XX века. М.: РОССПЭН, 2010. С. 233.

² Там же. С. 227.

³ Там же. С. 218.

⁴ Там же. С. 219.

Онтологический конструкт С.Л. Рубинштейна ставит Человека в Эпицентрическую позицию и относительно Вселенной, и относительно созданного им Мира. Тем самым преобразованная философская антропология вбирает в себя, или точнее, в ней открываются новые объяснительные возможности.

Парадигмальность рубинштейновского философского способа конституирования действительности как онтологического единства в многообразии качествований позволяет ему включать в этот конструкт все *существующие области и направления философского и научного познания*: философскую антропологию, этику, гносеологию, логику, социальную философию, философию жизни, права, экономику, психологию, а – вслед за последней – области естественных и точных наук (математики, астрономии, физики). Каждая область философского и научного познания соотнесена с другой, что в результате повышает объяснительные возможности Человеческого познания. Оно включает и гипотетические, и сослагательные, и доказательные способности каждой философской и научной области познания, усиливая Дееспособность философского *Мировоззрения* в целом.

Благодаря совмещению целого ряда научно-философских принципов С.Л. Рубинштейн достигает нового уровня философского мышления – возможности *объяснять* саму действительность. Его онтологическая система *вбирает* в себя *достижения эпохи логического фундаментализма*, представленного трудами Аристотеля, Платона и Демокрита, в которых замкнутость относительно друг друга так и не была преодолена; эпоху Гегеля и Канта, неогегельянства и неокантианства в их – в свою очередь – *возвратности* – и эпоху марксизма раннего Маркса, который осуществил *переворот в мышлении как замкнутом в самом себе, повернув мысль на объяснение* того, как изменить действительность.

С.Л. Рубинштейн сопоставил марксизм с философией экзистенциализма, которая продемонстрировала своего рода рассеянность, раздробленность западного мышления эпохи девятнадцатого-двадцатого веков в неспособности преодолеть дуализм биологического и ценностного начал жизни (Г. Риккерт и др.), дуализм бытия и времени (М. Хайдеггер и др.), дуализм свободы и ответственности (Ж.-П. Сартр и др.) – в конечном итоге дуализм Человека и его жизни. Из этого сопоставления он делает вывод, что Маркс открыл *способ познания противоречивой действительности* путем конструирования ее абстрактно-идеальных сущностей, которые, на первый взгляд, кажутся априорными, на деле же обладают возможностью объяснения сущности действительности. Таким образом, труд С.Л. Рубинштейна «Человек и мир» становится энциклопедией философского знания и познания.

Кроме того, С.Л. Рубинштейн доказывает единство (единосущность) общественного и этического в Сущности Человека, чтобы затем понять, как в историческом способе реализации общественного начала, утрачивается его этическая сущность. Ее причины он связывает с противоречивостью жизни, прежде всего в *социальном способе ее осуществления*. Таким образом, он дает определение способа жизни при социализме как *оптимистической трагедии*. *Оптимизм* связан со способностью Человека, воспроизводя жизнь, ее совершенствовать – своими способностями ее познавать и соответственно – по новому деятельности ее преобразовывать в культуре, производстве, в создании новых виртуальностей... *Трагизм* заключается в извечном, но доведенном до высшего уровня бесчеловечности противостоянии народа и власти, личности и общества, которое власть создает и которым управляет способом, противоречащим людям, народу (в России его исконной общинности). Социальные способы объединения людей в государственность, подчиненную управлению властью, не соответствуют и ментальной общности народов других стран (на их путях демократизации, либерализации).

Эпицентрический конструкт С.Л. Рубинштейна охватывает Вселенную в ее качествах природы и ставшего в ней Человека с новым способом осуществления своей сущности в Мире, его детерминирующим. Можно сказать, что Человечество содержит в себе и потенциал (как говорится сегодня – ресурс) осуществления своей сущности и неизбежность противоречий способа этого осуществления. Здесь раскрывается классика понятий «возможность» и «действительность», «свобода», и «необходимость». Он включает их в другие философские интерпретации измерения бытия Человечества, соотносительные с *безразмерностью вечности в движении Вселенной*¹. Соотносительно с устойчиво-статистическими, повторяющимися закономерностями природы он рассматривает отдельно исторически-изменчивые, противоречивые общественные способы объединения человечества в его жизнедеятельности в Мире. В последнем Человек в качестве Субъекта реализует свою деятельную, причиняющую Сущность.

Поэтому далее принцип *развития* связывается С.Л. Рубинштейном с принципом субъекта, который реализуется в его многофункциональном объяснительном значении. Главное его значение открыто и доказано С.Л. Рубинштейном посредством философского обобщения теории относительности А. Эйнштейна, теории вероятности как вывода современной физики и математических теорий множеств. Оно заключается в опре-

¹ С.Л. Рубинштейн пишет: «Итак, разные ипостаси:

1. Человек и Вселенная – ее бесконечность, вечность...
2. Человек и Природа...
3. Человек и Мир...
4. Человек и Действительность. Это сфера *проблематичного* отношения человека к действительности – к тому, как оно в действительности – на самом деле *есть...* См. фотокопии рукописей С.Л. Рубинштейна в настоящем издании.
5. Жизнь Человека – в мире, в природе, в обществе, в человечестве, в других людях (Рубинштейн С.Л. Человек и мир. С. 105).

делении Человека в качестве Субъекта как решающего = разрешающего/неразрешающего противоречия жизни как общественно-исторического процесса.

Иными словами, Субъект воплощает Возможность (деятельную, сознательную, познавательную) преодоления негативных противоречий необходимости жизни в Мире как им созданном, но от него теперь и зависящем! Философски в определении субъекта как инобытия Человека в Мире С.Л. Рубинштейн теперь включает принцип *Вероятности*.

Только сегодня этот принцип может быть понят в его современном значении, когда Человеческая цивилизация подошла к границе своего сохранения/уничтожения. Он был сформулирован С.Л. Рубинштейном много раньше, когда Восточно-Западная, Евразийская часть Мира была разодрана смертельным противостоянием двух общественно-тоталитарных государств. С.Л. Рубинштейн сделал тогда свои философские выводы из Победы в Великой Отечественной войне. Он ввел в философию категорию Мира в ее многогранном, включая разрешение дилеммы Толстого, Ганди и многих других о не-противлении злу насилием, – гуманистическом значении.

Онтологический принцип С.Л. Рубинштейна открывает для философской мысли иные возможности конституирования общественного, исторического, этического и социального начал и способов реализации Сущности Человечества. Главное же заключается в том, что, возведя этическое в его сущность, философ тем самым поставил проблему Ответственности Человечества за ее реализацию.

«Человек и Мир» – это не книга, а труд, объясняющий почему это так и как это можно изменить в нечто иное. При этом С.Л. Рубинштейн, мысленно удерживая в своей работе все выводы из опыта человеческого познания в его многообразии, одновременно перерабатывал и опыт собственной жизни. С.Л. Рубинштейн стремился раскрыть, как преодолевается логика исторических ходов мысли, что требовало от него зна-

ния, как надо думать иначе. Он реализовал этот способ, одновременно строя свой философский конструкт.

* * *

«Человек и мир» создавался как труд всей жизни философа, поэтому и исследование его потребовало пятидесятилетнего труда для понимания и воссоздания, приближающегося к аутентичности его смысла. Может быть, и читаться оно будет с трудом, но который, в свою очередь, приведет к новому проблемному способу философского мышления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абульханова К. А. Гуманизм онтологической концепции субъекта в отечественной философии. Парадигмаальное пространство российского мировоззрения // Конструктивизм, реализм, человек. К 90-летию В.А. Лекторского / под ред. Е. О. Труфановой. – М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2023. – С. 49–77.
2. Абульханова-Славская К. А. Деятельность и психология личности. – М.: Наука, 1980. – 336 с.
3. Абульханова-Славская К. А. О субъекте психической деятельности. – М., 1973. – 288 с.
4. Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. – М.: Мысль, 1991. – 299 с.
5. Батищев Г. С. Философское наследие С. Л. Рубинштейна и проблематика креативности // Сергей Леонидович Рубинштейн. Философия России второй половины XX века. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 206–243.
6. Бахтин М. М. К философии поступка // Работы 1920-х годов. – Киев: NEXT, 1994. – 383 с.
7. Васильев В. В. Архитектоника чистого разума (нем. Architektonik der reinen Vernunft): словарь философских терминов / науч. ред. профессора В. Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2011. – С. 37.
8. Выготский Л.С. Психология развития человека. – М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005. – 1136 с.
9. Гароди Р. Марксистский гуманизм: пять полемических очерков / пер. с фр. С. А. Эфирова, Г. Б. Агабекова. – М.: Изд-во ин. лит-ры, 1959. – 294 с.
10. Гегель Г. Книга первая. Т. XII / пер. Б. Г. Столпнера; АН СССР, ИФ. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938. – 471 с.
11. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени / пер. с нем. и предисл. В. И. Молчанова. – М.: Изд-во «Гнозис», РИГ «ЛОГОС», 1994. – 177 с.

12. Давыдов Ю. Н. Бегство от свободы: Филос. мифотворчество и лит. авангард. – М.: Худож. лит., 1978. – 365 с.
13. Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеvolutionя: проблемы нравственной философии. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 1989. – 319 с.
14. Камю А. Бунтующий человек. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1990. – 413 с.
15. Кант И. Сочинения: в 8 т. – Т. 4: Пролегомены. Основоположения метафизики нравов. Метафизические начала естествознания. Критика практического разума / под общ. ред. проф. А. В. Гулыги. – М.: ЧОРО, 1994. – 630 с.
16. Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В. Н. Белова. – М.: Академический Проект, 2012. – 618 с.
17. Ланге Н. Н. Теория волевого внимания // Психология внимания: хрестоматия / ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, В. Я. Романов. – М.: ЧеРо, 2001. – С. 373–429.
18. Лекторский В. А. Сергей Леонидович Рубинштейн: философская антропология как онтология // Философия во множественном числе. Кн. 2 / сост. и отв. ред. А. В. Смирнов, Ю. В. Синеокая. – М.: Академический проект, 2022. – С. 355–358.
19. Леонтьев А. Н. Проблемы развития психики. – М., 1959.
20. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1-39. Изд. 2-е. – М.: Изд-во политической литературы, 1955–1974 гг.
21. Марсель Г. Быть и иметь / пер. И.Н. Полонской. – Новочеркасск: Сагуна, 1994. – 159 с.
22. Марсель Г. Присутствие и бессмертие: избранные работы / пер. с франц. В. П. Визгина. – М.: Институт философии, теологии и истории святого Фомы, 2007. – 328 с.
23. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / пер. с фр. О. Н. Шпраги. – Мн: Логвинов, 2006. – 400 с.
24. Мысливченко А. Г. Философская мысль в Швеции: основные этапы и тенденции развития. – М.: Наука, 1972. – 264 с.

25. Пастернак Б. Охранная грамота: (воспоминания 1900–1930 гг.). – Л.: Изд-во писателей в Ленинграде, 1931. – 128 с.
26. Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка / сост., новая ред. пер. с фр., коммент. Вал. А. Лукова, Вл. А. Лукова. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 526 с.
27. Платон. Собр. соч.: в 4 т. / общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; пер. С. С. Аверинцева. – М.: Мысль. Т. 3, 1994. – 654 с.
28. Риккерт Г. Философия жизни. – СПб.: Академия, 1922. – 168 с.
29. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 328 с.
30. Рубинштейн С. Л. О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник'92. – М.: Наука, 1994. – С. 230–259.
31. Рубинштейн С. Л. Основы психологии: пособие для высш. педагог. учеб. заведений. Допущено Наркомпросом РСФСР. – М.: Гос. учеб.-педагог. изд. тип. «Печатный двор» в Лгр., 1935. – 496 с.
32. Рубинштейн С. Л. Человек и Мир. – М.: Наука, 1997. – 191 с.
33. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 638 с.
34. Славская А. Н. Основы психологии С.Л. Рубинштейна: Философское обоснование развития. – М.: Когито-Центр, 2015. – 344 с.
35. Спиноза Б. Этика / пер. с лат. Н. А. Иванцова. – СПб.: ТОО «Мегакон»: Аста-пресс, 1993. – 246 с.
36. Степин В. С. В мире теоретических идей: дискуссии с И.С. Алексеевым // Как это было. Воспоминания и размышления. Философия России второй половины XX века / отв. ред. В. А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 579–595.
37. Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме: критический анализ / АН СССР, Ин-т философии. – М.: Наука, 1977. – 141 с.

38. Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. и прим. А. И. Фета. – Philosophical arkiv, Nyköping (Sweden), 2016. – 231 с.
39. Фромм Э. Человек для самого себя / пер. Э. М. Спиро-вой. – М.: ACT, 2010. – 350 с.
40. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. – М.: Изд. фирма «Ad Marginem», 1997. – 451 с.
41. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / пер. Э. Сагетдинова. – М.: Академический проект, 2007. – 351 с.
42. Хамидов А. А. Онтология человека: к дискуссиям в советской философии второй половины XX в. // Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / под ред. В. А. Лекторского. М.: Политическая энциклопедия, 2014. – (Философия России второй половины XX века). – С. 381–413.
43. Ясперс К. Вопрос о виновности. О политической ответственности Германии / пер. С. Апта. – М.: Прогресс, 1999. – 148 с.
44. Rubins J. L. Karen Horney: Gentle rebel of psychoanalysis. – New York: Dial Press, 1978. – 410 p.

АВТОБИОГРАФИЯ

Я родился в июне 1889 г. в г. Одессе. Отец мой был адвокатом. В 1908 г. я окончил экстерном гимназию, а в 1913 г. университет (филос. фак). С 1915 г. преподавал психологию и логику в частных гимназиях г. Одессы. В 1919 г., когда в Одессе установилась Советская власть, я был избран доцентом Новороссийского университета по кафедре философии. В 1920 г. с приходом в Одессу добровольцев был отстранен от работы в Высшей школе; с восстановлением в Одессе Советской власти был восстановлен в качестве доцента университета и с тех пор в течение 23 лет непрерывно работаю в Советской Высшей школе. Когда в 1921 г. Университеты на Украине были ликвидированы и влиты в институты народного образования, я был переведен в Одесский ИНО (Институт народного образования). После смерти крупнейшего русского психолога Н.Н. Ланге я был избран на его кафедру профессором, зав. кафедрой психологии. Профессором Одесского института народного образования я оставался с 1921 по 1930 г., когда я был приглашен в Ленинград для заведования вновь организуемой кафедрой психологии в Ленинградском педагогическом институте им. Герцена. С начала 1931 г. я состоял профессором, зав. кафедрой психологии, а с 1940 г. также зам. директора по научно-учебной части Герценовского института. I.X.1943 г. приказом Наркома просвещения РСФСР был назначен Директором Гос. института психологии в Москве и с того же времени – приказом Председателя ВКВШ – заведующим вновь организованной кафедрой психологии Московского университета.

В течение всего времени вел также общественную работу: состоял председателем Вузовского месткома (Институт народного образования), членом Городского бюро СНР (в Одессе), делегатом на ряде республиканских съездов научных работников, Председателем научного комитета ВОКС, а также Председателем секции гуманитарных ВУЗов и научных учреждений Облбюро СНР (в Ленинграде), в течение ряда лет и по настоящее время – членом Экспертной комиссии пед. наук ВКВШ и т.д.

С 1939 г. и по настоящее время состою депутатом Ленинградского Городского Совета депутатов трудящихся.

Моя личная работа в области психологии была сосредоточена по преимуществу на ее философской проблематике – на вопросах о философских основах психологии, а также на проблеме мышления и речи. Задача, которую я себе поставил, заключалась в том, чтобы перестроить систему психологии на новых методологических основах, сохранив и воврав в нее все богатство фактического материала, накопленного мировой наукой. Сделанное мною в этом направлении до 1934 г. я подытожил в книге «Основы психологии», вышедшей в 1935 г. Начиная с 1935/1936 гг. с особой остротой встает для меня вопрос о взаимодействии теоретического и экспериментального исследования о выработке новых методов психологического изучения и исследования, о более глубокой перестройке всей системы – теории и исследовательской практики – традиционной психологии.

К этому времени вокруг меня складывается сплоченный коллектив моих ближайших сотрудников и учеников, объединенных общей работой в едином направлении, в процессе которой этот коллектив и формировался. Из числа его членов некоторые являются сейчас докторами наук, крупными самостоятельными работниками (профессора Ананьев, Компанейский, Шардаков), другие докторантами Академии наук (Ро-

гинский) и целый ряд моих учеников – молодыми, но уже вполне сложившимися и самостоятельно работающими научными работниками – кандидатами, доцентами, старшими научными сотрудниками. Часть работ этого коллектива опубликована мною в 4 томах Ученых записок моей ленинградской кафедры, изданных мною на протяжении 2-3 последних лет перед войной, и в томе «Исследований», сданных в Учпедгиз и принятых для издания (к концу 1943 и началу 1944 г.).

Объединенная, целенаправленная работа прекрасно сгруппировавшегося вокруг меня коллектива позволила мне по-новому развернуть работу, направленную на построение на новых, наших методологических основах системы советской психологии, обоснованной философски, взаимодействующей с другими отраслями передовой советской науки (передового советского естествознания, языкознания и т.д.) и органически связанной с практикой в различных ее областях и, в частности, с практикой воспитания и обучения советских людей.

Работу этого этапа моей научной деятельности я подытожил в книге «Основы общей психологии», вышедшей в свет в конце 1940 г. (сейчас печатается 2-е ее издание). Одновременно ВОКС по полученному им запросу из Америки направляет ее в США для издания на английском языке для США и Великобритании). Книга эта была в 1942 г. отмечена Правительством – Сталинской премией по циклу философских наук.

В 1945 г. был награжден орденом Трудового Красного Знамени.

(С.Л. Рубинштейн)

Считаю нужным сообщить о себе следующие сведения. В Высшей школе я работаю 30 лет. Начал я свою работу в Высшей школе в 1919 г. в Одессе, где я принимал активное участие в преобразовании императорского Новороссийского Университета в Советский ВУЗ, войдя в состав комиссаров

ВУЗов г. Одессы. С 1921 г. состою профессором и зав. кафедрой психологии сначала в Одессе, потом в Ленинграде и Москве. В 1937 г. мне присуждена ученая степень доктора наук (по психологии) без защиты диссертации. В 1942 г. я удостоен звания Сталинского лауреата. В 1943 г. избран членом-корреспондентом АН СССР, в 1945 г. – действительным членом Академии Педагогических наук.

В 1943 г. по моей инициативе и при моем ближайшем участии было создано психологическое отделение на философском факультете МГУ, в 1945 г. организован сектор психологии в Институте философии Академии наук.

С 1939 по 1946 г. состоял членом Ленинградского Совета депутатов трудящихся и в 1942 г. в период блокады Ленинграда принимал активное участие в организации помощи населению и научным работникам. Награжден орденом Трудового Красного Знамени и медалями за оборону Ленинграда и за трудовую доблесть во время Великой Отечественной войны.

За время моей деятельности в Высшей Школе я подготовил целый ряд научных работников, которые в настоящее время являются доцентами, профессорами и зав. кафедрами в различных ВУЗах нашей страны (зав. кафедрой психологии в Ленинграде проф. доктор Шардаков; в Ростове-на-Дону – Красильщикова, в Ереване – Овсепян; бывший зам. министра просвещения, ныне ведающий ВУЗами Министерства Вооруженных сил РСФСР Сергеенков; проректора Герценевского института Клементьев и Щербаков; декан пед. факта Герценовского института – Леушина, доценты Семенова, Сыркина, Шебалин и многие другие). Среди многих других научных работников, защищавшихся на руководимой мною кафедре в Ленинграде, – т. Таджибаев – министр народного просвещения; ректор университета и зав. кафедрой психологии в Алма-Ате; зав. каф. психологии Ленинградского университета

Ананьев; специально приезжавшие из Москвы в Ленинград для защиты докторских диссертаций – Теплов и Леонтьев.

Из многочисленных моих работ, не останавливаясь на больших моих книгах, я отмечу следующие статьи: «Проблемы психологии в трудах К. Маркса (1937 г.), «Советская психология в условиях Великой Отечественной войны» («Под знаменем марксизма» 1943 г.), «Пути и задачи Советской психологии» (Вестник Академии Наук за 1945 г.) (две последние статьи посвящены показу достижений советской психологии). А также статьи о Сеченове (1947 г.) и Павлове (1948 г.), статьи «Психология и педагогика» (1940), «Психологическое познание и дело воспитания» (1945), посвященные вопросу связи психологии с педагогической практикой, и посвященная восстановительной работе советских психологов в годы Великой Отечественной войны статья «Психология и проблема восстановления функций после ранений» (1947 г.) (последняя статья была моим докладом на организованной кафедрой МГУ совместно с ВИЭМом конференции).

Коллективом моих сотрудников и учеников проведен под моим руководством обширный цикл экспериментальных исследований, посвященных развитию наблюдения, памяти, речи, мышления, тесно связанных с педагогической практикой.

Под моей редакцией были изданы четыре тома Ученых записок кафедры психологии Герценовского института, состоящих из моих работ, а также трудов моих учеников и сотрудников; два тома Ученых кафедры психологии МГУ. В настоящее время мною подготавливается к печати том Ученых записок (по институту философии).

Считаю необходимым к этому добавить: отзывы на мою книгу «Основы общей психологии» на предмет присуждения мне Сталинской премии давали согласно официальной справке, оглашенной на собрании президентом Академии педагогических наук, проф. Теплов, Ананьев, Лурия.

Из многочисленных опубликованных и неопубликованных отзывов о других моих работах и моей научной деятельности в целом прилагаю только следующее:

- 1) Заключение Ученого совета института психологии о всей моей научной деятельности по 1943 год за подпись проф. Георгия;
- 2) Отзыв проф. Теплова о моей позднейшей работе, написанной после «Основ общей психологии», а также отзыв об этой же работе проф. Трахтенберга и Ананьева.

Член-корр. АН СССР профессор
С. Рубинштейн

CURRICULUM VITAE
С.Л. РУБИНШТЕЙНА

Я родился 6-го июня 1889 г. В 1909 г. по окончании Одесской Ришельевской гимназии я уехал в Германию, где учился сначала во Фрайбургском, а потом в Марбургском университете, изучал специально философию, а также математику (у Hensel'я, Loewy) и политическую экономию (в семинариях Schulze-Gaevernitz и Diehl). В 1913 г. я окончил Марбургский университет с высшей степенью (*summa cum laude*) и получил звание доктора философии. Я работал по философии у профессоров Риккерта, Наторпа и Когена: у первого, главным образом, по философии и методологии истории и общественных наук; у Когена и Наторпа по логике, и в частности логике математики и математического естествознания, а также по истории философии (особенно Платон у Наторпа и Кант у Когена).

Имею работу на немецком языке: *Eine Studie zum Problem der Methode. I Teil Absoluter Rationalismus*, Marburg 1914. II часть в печати: принятая была Когеном и Наторпом в 1914 г. перед самым началом войны к печатанию в редактируе-

мой ими серии монографий под заглавием «*Philosophische Arbeiten*». В полученной в Одессе в 1918 г. во время немецкой оккупации, вышедшей во время войны книге Cogen'a *Der Begriff der Religion*, напечатанной в тех же «*Philosophische Arbeiten*», на обложке имеется указание на выход в свет в ближайшее время моей работы.

В апреле 1919 г., по предложению проф. Н.Н. Ланге, на основании отзыва, представленного им о моей работе историко-филологическому факультету Новороссийского университета, я был историко-филологическим факультетом избран приват-доцентом по кафедре философии. В декабре 1919 г. мне было поручено читать курсы *Введение в философию* на экономическом отделении Одесского Политехнического Института. Когда историко-филологический факультет и экономическое отделение политехнического института влились во вновь образованный Гуманитарный Общественный Институт, я перешел в Гуманитарный Общественный Институт. В июле 1921 г. я конкурсной комиссией был избран на освободившуюся за смертью Н.Н. Ланге кафедру психологии в Институт Народного Просвещения. В текущем семестре читаю курсы по Логике и Теории познания, веду семинарий по общей психологии и по истории философии (последний на украинском отделении). В настоящее время готовлю к печати работу по логике и теории знания.

Из рукописной Автобиографии

В 1936 г. выходит в свет моя книга «Основы психологии», а в 1940 г. – «Основы общей психологии», отмеченная Сталинской премией, в 1946 г. она выходит вторым изданием, а в 1958 г. издается в немецком переводе в ГДР и переводится в Польше. Весной 1957 г. я публикую книгу «Бытие и сознание», вызывающую рецензии в «Вопросах философии» (№ 11 за 1958), В «Вопросах психологии» (№ 1 за 1959), в польском

психологическом, румынском философском журнале и др. Книга эта переводится сейчас в Польше, Чехословакии, Герм[анской] Демокр[атической] Республике, в Румынии и других странах (Японии, Китае). В 1958 г. выходит в свет моя книга «О мышлении и путях его исследования», в которой подложены экспериментальные исследования, проводившиеся мной и коллективом моих сотрудников в течение ряда последних лет. Эта книга тоже вызывает живой отклик: она переводится сейчас в Венгрии, Польше, ГДР. В печати сейчас находится новый обобщающий труд «Принципы и пути развития психологии», в которой освещаются основные вопросы теории и истории психологии, он должен выйти в свет в течение следующего месяца. В центре моих исследований стоят вопросы на грани психологии и философии, разработка теоретических проблем психологии ...

ПОСЛЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА...

Этот особенный и замечательный во всех отношениях текст мог бы *не состояться здесь и сейчас*, не приложи редакционная коллегия определенных усилий к уговорам вдовы Сергея Леонидовича Рубинштейна Ксении Александровны Абульхановой-Славской все-таки решиться на *прижизненную* публикацию ее философско-поэтических воспоминаний, проливающих свет на чрезвычайно прикровенный аспект *бытия* и творчества этой замечательной пары. Личное сплелось в их жизнях с научным, сделав их *неразлучными* долгие десятилетия и после ухода Сергея Леонидовича. Именно этот союз обеспечил возможность появления труда «Человек и мир» как целостного законченного произведения. Именно научный и личный подвиг Ксении Александровны обеспечил вторую жизнь творчеству Рубинштейна – его идеям, его гению, для-щееся уже второе столетие его *бытие после бытия*.

Читатель имеет возможность познакомиться с историей союза двух выдающихся личностей. Ксения Александровна Абульханова-Славская, доктор философских наук, профессор, академик РАО, впервые приоткрывает перед нами завесу тайны, вынужденно покрывавшую долгие годы мучительной де-привации – научной и личной – жизнь С.Л. Рубинштейна и ее собственную. Она делится с нами историей этой необыкно-венной любви двух сердец, бесконечно преданных друг другу, бесконечно преданных научной Истине, одной – на двоих.

Эта истина – величие Вселенной, не ее тайна, но ее родство, ее духовная и сердечная близость Человеку. Чело-вечеству.

Вселенная была Рубинштейну домом, Родиной. Он все-гда ощущал ее соприсутствие своей жизни и знал себя в ней.

В ней хотел и оставаться. По ее законам. Сергей Леонидович велел после смерти прах свой развеять (как звездную пыль?). Этому плану не позволили осуществиться... (депривировали и после жизни) – его похоронили с почестями как члена-корреспондента АН СССР на Новодевичьем кладбище... Рубинштейну упорно не давали быть собой даже после смерти.

Но если у С.Л. Рубинштейна отобрали его право на собственную жизнь (и как мы знаем, на смерть), то его не смогли отобрать у *нее*. Той, что жила и живет активной действенной памятью о нем. Ксения Александровна сделала для утверждения величия Рубинштейна в отечественной науке не меньше, а быть может, больше, чем сам Рубинштейн, по «Вселенской» (*космистской*) своей привычке ни к какому величию не стремившийся.

Наше время продолжает важное дело по увековечиванию памяти Сергея Леонидовича Рубинштейна – уникального мыслителя, по словам Ксении Александровны, «философа-поэта, философа любви, философа Вселенной». Таким все эти годы знала его лишь она. Теперь это станет известно читателю.

Наше время восстанавливает историческую и сущностную справедливость и возвращает, наконец, Сергея Леонидовича *себе*. Возвращает его философии, отечественной культуре. Возвращает его Вселенной – возвращает *домой*. И если С.Л. Рубинштейн до сих пор не был «реабилитирован во Вселенной», то пришло время это исправить.

*Доктор философских наук,
проф. Ю.В. Колесниченко*

ЛИЧНЫЙ КАБИНЕТ

Сергей Леонидович – Ксения Александровна

В 1956 г. Сергей Леонидович Рубинштейн был восстановлен в своих гражданских и научных правах (в том числе как заведующий сектором философских проблем психологии Института философии АН СССР).

В нем оставалась часть сотрудников, которых он набрал еще при его создании во второй половине сороковых годов: Е.А. Будилова, Л.И. Анфицерова, М.Г. Ярошевский, стареющая Н.Н. Ладыгина-Котс, технические сотрудницы. Все великие, которых он набирал тогда, не поминая их имен, – ушли. Он начал пополнять сектор закончившими философский факультет МГУ в 1956 г. студентами отделения психологии, которым он сам читал лекции, с которыми проводил исследования мышления (несмотря на свое увольнение) начиная с 1950-х гг. Старшее поколение его сотрудников кое-как продержжалось в Институте философии. Они сопровождали его своими заботами в это время его депривационных потерь.

В конце 1940-х гг. «рассыпали» не только верстку его новой книги, но и книг его троих братьев – Григория, Николая и Дмитрия Рубинштейнов – профессоров в области истории, российской ментальности и генетики. Скоропостижно скончался младший брат Дмитрий. На протяжении 1940-х гг. ушли из жизни его отец и мать. Вера Марковна – жена, поддерживающая их до последнего, заболела раком, и, несмотря на отчаянные старания Сергея Леонидовича, вскоре тоже ушла.

Похороны, похороны, похороны...

Это были годы, когда сама жизнь отбила его от работы. Он пребывал, перебывал то в московских клиниках, то в «Узком» (санатории Академии наук СССР), то у себя дома под

надсмотром экономки, сотрудничавшей с КГБ. «Друзья»-психологи не звонили – «не беспокоили»... Робко, но настойчиво, справлялись о здоровье сотрудницы сектора.

Никаких воспоминаний, дневников, статьей – мертвая тишина кабинета – его такого давнего верного друга...

Теперь – весь период этой темной ноябрьско-декабрьской зимы 1956-го г. – он был – еще не в лучшем самочувствии – погружен в бесконечные дела, хлопоты научно-организационной жизни своего детища – сектора философских проблем психологии – заседаний, разговоров, бумаг, дел.

Но в канун Нового года, он, желая успокоиться – отдохнуть от двухмесячной гонки, не нашел в себе внутреннего удовлетворения. Казалось – все обстояло хорошо. Сектор обрастал кадрами, теперь – разными по возрасту, образованности, способу держаться, способности мыслить и... говорить...

Мысленно просматривая ленту разнообразных их обликов, лиц, речи, он вспомнил талантливого и скромного Андрея Брушлинского и несколько споткнулся на худощавом облике Ксении Славской, на ее неуловимо отчужденной повадке и всегда пристальном взгляде.

И теперь Андрей и Ксана – вдвоем – просиживали свои дни за большим столом в зале института философии, перепроверяя, сверяя, дополняя сноски и текст рукописи С.Л. Рубинштейна «Бытие и сознание», готовя ее к печати.

Сергей Леонидович – совладал-таки с собой – stoически взялся за свою работу в 1954–1955-х гг. Он взялся, точнее, схватился, за нее как за канат, брошенный ему, тонущему в море, его судьбой. Он писал хладнокровно и строго, ничего не планируя, ни на что не надеясь. Важно было успеть занести главное на бумагу... и мерно стучала пишущая машинка под пальцами приходящей работать под диктовку то Наташи, то Ольги; падали мелкие рукописные листки на пол кабинета или... палаты «Узкого».

Сергей Леонидович был «на ты» с Богом, Вселенной и Президентом Академии Наук СССР. Он мог отказаться всту-

пить в партию, придя консультировать в военной ставке Сталина. И он сумеет заставить главного редактора издательства АН СССР, перед которым трепетали все академики, напечатать едва снятый с запрета труд «Бытие и сознание» не читая...

И сейчас этот труд лежал на столе в двух папках, дальнейшей судьбы которых он не знал. И он стремился скорей заполнить третью папку – книгой о мышлении, о способности человеческого познания...

Сейчас – к ночи – он отодвинул свои занятия и размышления. Подошел к окну. Ночь, тьма, снег... Пожалуй, рюмка сухого – это все, что очерчивает для него своим циркулем канун Нового года. Хотелось хоть каких-то звуков, музыки. Хотелось прогнать эту особенную тишину, но собственные шаги и одиночество – были привычными – никаких иллюзий... Читать не хотелось, размышления не задерживались, не позволяя уйти в себя. Он так и не понял, что ему – не по себе... Лег уснуть, но не заснул – ему показалось, что Мефистофель заглянул в щелку занавесей его окна...

* * *

Наша первая встреча с Сергеем Леонидовичем была заочной, но даже такой она стала решающей в моей судьбе.

Я получила диплом об окончании философского факультета МГУ и... распределение в аспирантуру ПИ РАО – бывшего Челпановского института педагогической психологии. Единственная из тридцати выпускников отделения психологии, что было несправедливо, потому что его заканчивали талантливейшие А.В. Брушлинский, О.А. Конопкин, О.К. Тихомиров, В.Н. Пушкин. Я категорически отказалась от распределения еще и потому, что педагогический институт психологии не имел философского профиля. Я не понимала тогда законодательного характера распределений, но – в итоге – оказалась безработной.

Я позвонила Сергею Леонидовичу, который три студенческих года руководил моими исследованиями мышления,

и – очень попросту – попросила его устроить меня на работу. Я тогда и не подозревала, что он еще *только пробивает* возможность пополнить свой сектор выпускниками МГУ. Я определила ход событий.

Сергей Леонидович болел в ту пору в санатории АН СССР «Узкое». Из-за плохой ли слышимости, по причине плохого ли самочувствия, но он не сразу ответил: «Я постараюсь что-нибудь предпринять». Еще через месяц – после двух моих перезвонов – он сообщил мне строго, что такого-то числа, в такое-то время, в такой-то кабинет директора я могу явиться «для осмотра». Я не осмелилась переспросить, но на всякий случай – после загадочной формулировки – оделась во все черное, кроме чулок – памятую о Пляс Пигаль... Визит был коротким – я сдала экзамен директору, когда, для убедительности, заговорила по-немецки, которого он не знал. И с декабря уже работала вместе с Андреем¹ над подготовкой рукописи Сергея Леонидовича для издательства.

Однажды Сергей Леонидович попросил меня привезти домой машинопись «Бытия и сознания» для последнего про-смотра. Я, зная его домашний адрес, подъезжала уже к его дому на троллейбусе. Было темно, я сидела лицом к салону и, увидев, что кто-то режет ручку сумки у женщины, громко со-общила ей об этом. Вор рванулся к выходу и, пробегая мимо, ударил меня ножом в грудь. Но я – совершенно инстинктивно – успела... Лежавшую на коленях папку я поставила в вертикаль, и лезвие вонзилось в нее. Бандит вырвал нож и вы-прыгнул в раскрывающиеся на остановке двери.

Я вошла в квартиру Сергея Леонидовича... не помнила, как сняла пальто, не помнила, как оказалась в его кабинете... Он кивнул, не отрываясь от письма, и протянул руку за папкой. У меня дрожали пальцы, и я... замешкалась. Он, подняв голову и увидев замерзшие пальцы, сказал: «Дайте – я сам».

¹ Андрей Владимирович Брушлинский, впоследствии директор Института Психологии АН СССР. – *Пояснение редакции*.

И тут заметил надрез на картоне...: «Что это?» Я ответила кратко, еще не прия в себя. «Что же Вы молчали?» – закричал Сергей Леонидович, также громогласно призывая домработницу с пледом. Стремительно подкатил ногой к моему креслу сервировочный столик со своим недопитым чаем.

Мы долго сидели молча. Потом он тихо и мягко промолвил: «Отправляйтесь-ка домой». И уже в передней, подавая мне пальто, как-то горестно спросил: «А у Вас вообще-то кто-то есть дома?». Я кивнула.

Войдя в свой дом, я уже слышала его звонок – он где-то раздобыл мой домашний телефон. И я... видимо, не совсем понимая происходящее, начала успокаивать *Сергея Леонидовича*. Я сообщила ему, что я – «бывалый» человек, так как в начале войны уже тушила бомбы на втором этаже своего дома на Солянке, близ здания ЦК Партии.

Сергей Леонидович только в начале повествования прервал меня вопросом: «Где же в это время были Ваши родители?» Остальное слушал молча. Я рассказывала об отце, маме, младшей сестре, заключив бодро: «Все в порядке. Я устроила маму на работу, присматриваю за сестрой».

Кратко скажу о том, что думал Сергей Леонидович о прошедшем. Первая мысль: что было бы, если бы меня убили из-за его книги? Вторая – подозрительная – не является ли этот нож символом нацеленности на уничтожение его творчества? Третья: цена спасения его труда – моя жизнь. Это вывело его из себя... Но вместе с тем, входя в пространство моей жизни, он увидел, как отчаянно я скрываю свое юное одиночество.

Через неделю Сергей Леонидович попросил – меня же – забрать у него рукопись и отвезти в издательство АН СССР. Я явилась к нему – уже не в черном, но в ренуаровских тонах платье, с маленьким букетом первых, купленных у метро, гиацинтов. Аромат этих цветов сопровождал произошедшее тут же нелепое препирательство. Я сказала: «Букет не Вам – мужчинам цветы не дарят, а Вашей рукописи, которая спасла мне жизнь». Сергей Леонидович же, избалованный благолепием

сотрудниц, почти сердито ответствовал: «Ну тогда вручайте свой букет экономке». И тут я, не дожидаясь ее появления, весьма неожиданно взяла его за руку и подвела к окну кабинета: «Отсюда ничего не видно» – и я... вернулась в кресло, разочарованная. Чем? Сергей Леонидович, не отвлекаясь на мое поведение, пытался уловить суть происходящего. После паузы я пояснила: «Напротив Вашего дома, во второй Градской больнице умирал мой отец. В окно одноэтажного отделения я видела, как он умирал...».

Сергей Леонидович замер – кто, когда брал его за руку, за собой увлекая? Кто открывал ему – с детским доверием – самую глубокую рану души? Он замер... Скажи он в эту минуту – банальное – «сожалею», «сочувствую» – не состоялась бы моя с ним, наша Встреча – она требовала сильного ответа...

Я не помню, о чем говорила дальше, но все это время Сергей Леонидович неотрывно, испытующе смотрел на меня. Потом, видимо, сам вспомнил что-то свое и замолк.

Наши препирательства закончились. Я открыла двери в свою жизнь, в свой мир, и это было взволновавшей его неожиданностью. Я просто почувствовала это, потому что – уже тогда, – когда он всходил, с холодной невозмутимостью, на лекционную кафедру аудитории с аншлагом «Долой космополита Рубинштейна!», я не сочувствовала ему – я его любила.

Следующий раз – была весна.

Сергей Леонидович ждал меня поодаль особняка санатория «Узкое», а я – как длинноногий гонец весны – летела по долгой прекрасной аллее. Он, видимо, пропустил меня взглядом на повороте – меня, смешавшейся зеленью платья с первой листвой – и я предстала перед ним... неожиданно. Он встал, глядя на меня и не имея слов, в каком-то внутреннем потрясении.

Может быть, перед *тобой* предстал еще не осуществленный смысл твоей жизни?

Но так мы встретились, чтобы уже никогда не расставаться.

* * *

Вместе

Господь подарил нам три года жизни.

Я побывала во всех ее немыслимых и реальных измерениях, в ее самых разных женских экзистенциалах, став... самой собой. Ты учил меня, подняв за подбородок, никогда не опускать глаз, держать прямо спину и выдерживать удар. Я сыграла в нашей жизни все роли: бывала дерзкой и сердитой, бесстрашной и упрямой, покорной и... повелительной. Я написала в ней все романы, о которых марала бумагу с детства, и надеялась продолжить писать (но не заводить со сверстниками в институте философии). Я больше никогда их не писала – ты отбил у меня охоту их писать – я прожила их все в жизни с тобой.

Ты танцевал со мной танго в «Национале». Мы сидели в ложе Большого театра. Я пела тебе романсы Александра Вертиńskiego и Веры Паниной, которые пел мой отец, – ты подсказывал мне их забытые слова...

Мы не говорили – каждый – о себе. Мы были вместе.

Мы жили так, как будто за нами гналась свора гончих или машина КГБ...

Однажды мы мчались куда-то на машине. Волшебное перепутье дач, лесов, полей. Твой Коля-шофер давил на предельную скорость. «Может быть, ты сама хочешь сесть за руль?» – спросил ты меня. «Чтобы мы остались вдвоем?» – слукавила я, строго добавив: «Тогда бы мы уже наверняка разбились...» Сергей Леонидович смотрел мне в глаза: «А разве мы уже не разбились?»

Эта первая весна наша – ее апрель и май – были союзниками любви...

Весна растопила не чернеющий февральский снег, не осколки мартовских льдинок – она расколола панцири наших одиночеств, пронизанные холодом души. С нас, живых, теплых, живущих, спали латы. Раскрылись улыбки и переполнившая тебя нежность. Несбывшееся пришло к тебе. Разруша-

лись твое сомнение, страхи за мое будущее, желание удержать себя от меня, спасти меня от своей любви. Только иногда, поднимая мой подбородок, ты все спрашивал меня: «Ксаночка, а ты – не заблудилась?» А потом – испытующе: «Уж не ведьма ли ты?»

И невозможное – свершалось.

Приближались тучи и ветер. Вдали гремел гром. Не случайны были наши майские грозы. Они предупреждали меня: гром и молния идут к тебе. Но грозовой ветер подхватывал меня. Я бежала впереди – простоволосая девчонка, придерживая прилипающий к коленям подол платья, босая... А ты? Ты догонял меня – сколько бы строчек ни было заполнено в твоей медицинской карте...

* * *

Через год – в 1958 году, ровно в середине июня – между датами наших дней рождения (твоего – 19, моего – 29 июня), то есть 24 числа – мы срочно собирались куда-то утром ранним. И опять – в грозу – ехали на машине через перепутья дорог, кромок кустарников, опушек леса, деревень, деревень, деревень... Когда машина с разгона внезапно встала, я, выходя, увидела колокольни Храма, а выйдя – идущего нам навстречу батюшку в черном. Он был высок в плечах, нагнулся нас перекрестить... И вдруг, одним движеньем приобняв за плечи, сказал: «Пойдемте, дети мои»...

Я соображала плохо: Я – не в белом, ты – без цветов. Куда? Но растворились двери Храма, и предстали мы перед Аналоем, и преклонил перед Богом свою седую голову Сергей Леонидович Рубинштейн.

В волнении, охватившем меня в этом всех смертных прибежище, в мерцании икон и свечей, струях дымного ладана, я плохо понимала происходившее. Я помнила – по завету Святой Троицы – тебя, тебя, стоящего на коленях, тебя, надевающего на палец мой обручальное кольцо своей матери, тебя, целующего меня так, как в Храме не подобает...

Моя мамочка тоже хотела вписать в твой *кабинет* ста-ринную родословную моего девичества. Оказалось, ты просил у нее моей руки по утаенной от меня почтовой переписке. С запозданием она прислала венчальное кольцо – для тебя, кольцо моего деда – своего отца. Тем благословенным вечером я сняла кольцо с груди – с цепочки на шее – и в этот миг – увидела внутри выгравированное имя – «Зинаида». Это было имя покойной, рано ушедшей матери моей мамы – сестры Леонида Андреева... И все ж – я попросила твой безымянный палец. А ты? Ты с такой трогательной нежностью отказался от него со словами «на черный день», что вся рука твоя, к моей щеке прижатая, оказалась в слезах...

Божий замысел и промысел был в нашей с тобой встрече... Было то колечко – из философского камня. Господь повел тебе надеть кольцо своей жизни на судьбу жизни моей. А ты – остался свободным – потому что ты хотел умирать один. И так и сделал после...

Девочка, спавшая на сундуке, в войну ходившая в вален-ках из ваты, горбившаяся в отрочестве, начитавшаяся в школе Ницше, твоей любовью обвенчанная, высоко вознесенная, оказалась способна многое отдать, испытать и твою жизнь со-бой продолжить.

Мне было даровано любить глубоко, думать захваты-вающе, преодолевать – стойчески.

И я вспомнила, что вчера была меж нами ссора. Оказы-вается, в твое вчерашнее хмурое утро ты вернулся из ЗАГСа (находившегося прямо в твоем же доме), где тебе отказали на расписать из-за разницы в возрасте – всего-то сорок пять лет... И ты, вернувшись – взбешенный – предложил удочерить меня, а я – в слезах – колотила тебя в спину.

И в эти минуты примирения ты заключил меня в кольцо своих объятий, которых больше никогда не разжимал. Тем ска-зочным вечером ты исповедовался мне. Ты поведал мне о тво-ей матери – главной женщине твоей жизни. Она была твоим идеалом женской красоты, благородства и стоицизма. Идеал

этот был столь высок, что женщинам, вступившим в твою жизнь, было не потягаться с ним... Француженка по имени Полин, она приехала в Россию к своим обрусевшим после войны 1812 года родственникам. Но не смогла ужиться экономкой в доме старииков, вышла замуж за твоего отца, его не любя. В его мире иудаизма, коммерции, светскости она не чувствовала себя своей среди его бесчисленных родственников, но все же сумела создать мир красоты, нравственности, духовности. В этом мире и для нее, и для всех главное место занял Сергей. Она тайно окрестила тебя. И это стало Промыслом твоей Судьбы, начавшейся в православной России Серебряного века, сменившегося испытаниями.

Надо сказать, что в кабинете, над креслом Сергея Леонидовича всю его жизнь висел портрет Святой Инессы кисти Рибера как прообраз лика его матери. Этот удивительный вечер был счастливым Предзнаменованием нашей жизни еще и потому, что мне показалось – твоя хрупкая, но стоическая мать перекрестила меня – Крестнице Ксении Петербургской, которая вела меня с рождения по испытаниям жизни...

* * *

Обычно после этого все истории любви заканчиваются эпилогом: «И жили они долго и счастливо». Но наша жизнь только начиналась и была она недолгой. Она вся была пронизана ароматом роз и горечью полыни, духовными взлетами и нежностью простоты, моим озорством и неприкосновенностью твоих мыслей, рукописей, творений, между которыми отвоевывали себе место больницы с отдельными палатами и мои слезы на улице, на ветру.

Мы были на пике скорости времени, мы позволяли себе шутить с ним.

Ты восхищался моей свободой. Ты не поправил ни одной пряди в моих разлетающихся волосах, не остановил ни единого жеста. Я стала твоим лучшим творением и неожиданным даром жизни.

Твои книги уже набирали тысячи тиражей, а я была создана – в единственном экземпляре. Он сохранил всю тобой приданную ему прочность, не истрепался, не затерялся в бестолковости. За три года ты написал балладу о девочке в водном, воздушном и земном пространствах.

Реалии нашей жизни определялись тем, что твоя экономка была сотрудникой Органов. Нашим пространством был твой огромный – в потолок – кабинет. В нем ты творил, работал, встречался с сотрудниками сектора и иными лицами, и... болел. Я – почти ежедневно – бывала в институте, ты – попреременно. Но мы – инкогнито – никогда не возвращались оттуда домой вдвоем. Бродили или ездили на машине по паркам окраин Подмосковья.

Перед нами встала проблема Убежища. Ты подыскивал квартиру, мы снимали чьи-то дачи, на которых уж потом никогда не жили, медовый месяц прожили в избе венчавшего нас священника.

Ты наполнял нашу жизнь своими экспромтами, – дарами всего прекрасного, чем ты сам владел, знал, любил. Я пишу о том, куда мы внезапно отъезжали, с кем встречались, где ты предъявлял меня как дар своей жизни – в открытую, а где – испытывал меня, а заодно и себя, – в любви.

Самым первым экспромтом оказался ты сам, когда я увидела тебя во дворе среди соседей, обсуждавших новую иномарку, тебя – в рубашке с закатанными по локоть рукавами. Это не вписывалось в привычный облик Сергея Леонидовича в сером пиджаке – «не подходите, не подумав». Оказалось... – ты водишь машину, предпочитая – из любви к скорости – не садиться за руль; оказалось – ты владеешь оружием. Ты, не имея своей машины, «дружил с ребятами шоферами». И все они были готовы везти нас на край света.

* * *

Наше *Вместе* включало две *главные* составляющие – нашу работу и твое Творчество.

Как отмечалось, Сергей Леонидович приступил к работе после *изгнания* и болезни в 1953–1956 гг. – задолго *до меня*. Он написал за эти годы рукописные варианты трех книг: «*Бытие и сознание*», «*О мышлении и путях его исследования*» и «*Принципы и пути развития психологии*». Первая книга – до меня и без меня – была уже в машинописном варианте – о чем упомянуто выше. Но я не только, вместе с Андреем Брушлинским, проверяла сноски и делала вставки в эту книгу. Сергей Леонидович доверил мне работу с двумя другими монографиями.

Текст рукописи «*Принципы и пути развития психологии*» – по мнению Сергея Леонидовича, вернувшегося из изгнания (официальной депривации)¹, – должен был бы сегодня – в 1957 г. – все еще отвечать «*требованиям времени*», – как он брезгливо выражался. Он – как директор библиотек, издатель трудов Герценовского института, составитель докладов и докладных записок любого уровня и профиля был *ассом* в работе с текстами – личными, своих коллег, с текстами мировой философии и культуры. Но его протестная душа не лежала к тому, чтобы *самому одевать свою рукопись в советский мундир*. Поэтому часть глав он поручил переписывать мне, что я и делала в душераздирающем состоянии, *упрятывая в иносказание их истинную сущность*². Я впервые выношу это «на свет» отнюдь не для того, чтобы показать свое соучастие

¹ За так называемый «космополитизм» Сергей Леонидович почти на десятилетие был изгнан из всех трех мест своей работы: из МГУ, из Института психологии АПН СССР, а также из Института философии АН СССР.

² Рукопись С.Л. Рубинштейна содержала и его философский подступ к проблеме личности, которую он *затекстно* раскрыл в труде «Человек и мир».

в работе Сергея Леонидовича. Я хочу хоть как-то представить состояние этого Великого человека, который вынужденно получает своей плохо соображающей любимой калечить свои тексты (внимательный читатель увидит это в главе о личности в книге «Принципы и пути развития психологии» 1959 г. издания).

Сергей Леонидович был настолько мудр, что он жертвовал своим предшествующим творческим этапом жизни ради свободы и неприкосновенности созидания труда «Человек и мир». В этом пространстве творчества он оставался принципиально *одинок*. Он ничего не озвучивал, не давал читать, не размышлял вслух. Время подгоняло скорость его творчества. Оно требовало не только высшего уровня Вдохновения, но колоссальной концентрации личности, колоссального напряжения всех интеллектуальных потенций. И я могу гордиться тем, что я освобождала его от второстепенного и сохраняла его силы для *главного*.

Главным и высшим произведением твоей жизни, которое родилось в нашей любви, был «Человек и мир». И мне выпало счастье видеть рождение мыслей Вселенского масштаба и океанической глубины.

Больше никогда Сергей Леонидович не рассказывал мне о своем прошлом, предаваясь воспоминаниям, – он *слишком сильно жил в настоящем*. Но он никогда не делился со мной и своими философскими идеями и замыслами. Просто часто, а не иногда, я видела – днем ли, ночью ли, – как *раздвигались* просторы кабинета его огромным идеальным пространством. И от тех бурь, взлетов и сомнений его мысли как бы падали на пол тома Канта и Гегеля, Шпенглера, Ницше и Шопенгауэра, которых он своей мыслью превосходил. Иногда он думал молча, как было пристало человеку одионокому. Но когда-то начинал спорить, говорить с кем-то мне невидимым, или – с самим собой – громко, настойчиво, страстно. Порой – так тихо, что почти беззвучно – спокойно, твердо – он брал последний

аккорд... Может быть, именно как человек Одиночества он находил Собеседника только в самом себе?

Я могу воссоздать лишь тысячную долю мной от него услышанного или мне – им сказанного. Соединяя одно и другое, я представляла себе, как он позиционировал себя относительно Бога – он хотел открыть его *сам*. Он спорил с библейской заповедью: «Полюби ближнего как самого себя» как в смысле своей гордыни. Он говорил: «Людей слишком много, чтобы я любил их всех. Но я обязан понять то главное для всех, ради чего их можно любить. Они были бы действительно способны любить друг друга, не забывая себя. Я хочу помочь им быть, быть такими, чтобы они были способны любить и жить подлинно своей сущности. Не более. Я не Пророк. Я только Провозвестник».

Я понимала, при этом, всю грандиозность этого замысла – его веками решали религии, цивилизации.

Я не тщусь, говорил Сергей Леонидович, что я могу его решать один. Не я выбрал одиночество – жизнь удалила меня в его пространство. Но именно в нем – в уходе от суетного и бессмысленного – я оказался в пространстве таких сил – не знаю, Божественных ли, Космических ли, энергетически насыщенных, которые ведут меня. Жизнь жестоко наказала меня за то, что я хотел и многое сделал сам, один, в одиночку. Но не от меня зависело, что другие не смогли или предали. Я уже не могу войти в какое-то сообщество как в свой дом и найти там друзей. Я входил, но и сам строил эти дома в Герценовском институте, начал входить в Институт философии своим сектором. Но обитатели этих домов жили другой жизнью, а иногда/часто – жизнью не подлинной. Из нее нет пути в смысл этического. «И ты, – обращаясь ко мне, говорил он, – никогда не сможешь его понять». Почему? «Потому что ты не прожила такую жизнь, какую прожил я, – жизнь в сгустке всех противоречий: этических, политических, духовных, национальных и бесконечно многих других».

Он говорил – мне... о *выборе*, стоящем перед ним. О выборе философского труда, который хотел написать – либо по этике, либо по мышлению: «На оба мне не хватит сил».

И их действительно не хватило Сергею Леонидовичу, потому что в это время – я отсчитываю его от июня – лета нашего венчания – 1958 г. – он непрерывно писал труд «Человек и мир», которому отдал последние силы.

О том, как уходили силы, я видела по «неотложкам», которые вызывала и на которые мы вместе с Ференцем вытаскивали тебя в лифт на домашних носилках. Однажды я отправилась поутру – после бессонной ночи – в больницу, куда тебя отвезли накануне вечером. Строгая ночная няничка встретила меня: «Забирай своего. Я ночью вошла – думала, уже помер». Я вышла на задний – скользкий по февралю – двор больницы. Двое мужиков возились вокруг крытого брезентом «Газика». Были они – что надо – не из больницы, не из морга, но поняли, что надо вынести тихо сюда – во двор (к машине) на брезенте. «Но чтобы никто не видел». Аккуратно и старательно тебя доставили прямо до нашего дивана. Деньги не пересчитывали... Были довольны.

Утром ты уже требовал – ручку, бумагу, планшет для записей лежа. Ты был жив, когда писал...¹

Теперь я непрерывно стучала на машинке, собирала утрами и вечерами с ковра рассыпанные маленькие страницы его рукописных текстов, которые, заполнив, он одним движением локтя *сбрасывал на пол*. Я их читала и, когда постепенно *понимание* входило в мою голову, я их соединяла – соответственно главному замыслу – в те части, которые ты потом еще раз дописывал.

Страницы – и печатные, и рукописные – прятались в сейф, который еще весной 1958 г. Сергей Леонидович заказал

¹ А няничке велел отнести норковую шубу жены из гардероба. Думаю, она долго молилась за тебя...

по своему проекту – под ключ. В доме делались – в наше отсутствие – досмотры. Сергей Леонидович не беспокоился о философской сущности им написанного. Он знал их *социально-политическую запретность и... ее цену*.

Он и я имели ключи от сейфа, в котором иные смертные хранят... деньги... Кстати, деньги у него стали появляться только в 1956 г. восстановления на службе, премия ушла на похороны родителей, братьев, жены. Деньги «текущие» моментально уплывали родственникам, «взаймы» – знакомым, а также на наш безумный образ жизни.

О контексте социальной жизни, времени, в котором мы жили, скажу штрихами. Сергей Леонидович с горечью иронизировал по поводу диссидентства Солженицына и Бродского – «патриотов» *Оттепели*. Он сопереживал судьбу постановки пьесы «Дни Турбиных» в театре, принимал Булгакова в *ракурсе* российском, но сомневался в его *ракурсе* «Мастера и Маргариты». Он подсмеивался над Горьким и возмущался поступком Льва Толстого (о чем мною написано ранее – в этом издании).

В нашем доме – непрерывно – под быстрое прочтение – на пару дней всего – появлялись «самиздатовские» тексты: «Раковый корпус» и ему подобные. Пройдя сам через испытания космополитизма, Сергей Леонидович не относился к этим явлениям воодушевленно, как все тогда, а спокойно, иногда – снисходительно.

Однажды к нам на неделю попал философский роман Даниила Андреева «Роза мира». Даниил был моим троюродным братом. Писал свой труд в течение десяти лет – в тюрьме. Я знала о его аресте от моей матери, но не знала – за что. Я запоем читала понятные мне места сложного философского произведения о судьбе России. Попросила Сергея Леонидовича прочесть роман, чтобы объяснить все непонятное. Но поняла – у него уже не хватало времени для своего¹...

¹ Я напишу подробно об этом в отдельной работе, даст бог...

А для себя тогда я поняла одно – насколько глубока разница – диссидентства, отплывшего в Европу и диссидентства на родине – пред теми, кто гордится ею даже в тюрьме.

* * *

Мы довольно часто «приглашались» – или попадали – на какие-то закрытые от посторонних глаз, но откровенные внутри – домашние «бездадресные» встречи, где многое озвучивалось, много спорили, о многом – и очень громко – говорилось... Иногда на них бывали не знавшие друг друга, но всем было интересно. Иногда – напротив – были только очень хорошо знавшие друг друга и... *последствия* этого. На встречах с академиками я, конечно, не присутствовала. Но благодаря этим встречам я тогда имела уже достаточно реалистическое представление об уровне и степени осознания, осмысления разными кругами, поколениями тогдашнего *советского общества* его *состояния* – протестного или выходящего к совершенно новому.

Сергей Леонидович был убежден, что со смертью Сталина тоталитаризм не уйдет. Он не заражался духом светлого будущего. Он считал, что существует настоящее, в котором надо делать все, что определит будущее. Но *веру* – в Господа или в будущее – он считал уникальным экзистенциальным *достоинством* Человечества. Он видел, что в России она сильна особенно – в Господа ли, в Сталина ли – она победила. Но *не на одной вере* можно было строить дальнейшее, а на таком *Разуме* людей, который бы *укреплял веру в себя, в свои силы*. В просветлении этого разума он и видел задачу и роль философии в этой стране.

Наиболее четкое и трагическое одновременно представление об этом я составила, регулярно посещая с Сергеем Леонидовичем в эти годы последнего собеседника его жизни – Ференца. Он жил в старинном особняке, расположеннем в глубинах академического пространства, окружавшего центральный особняк Академии Наук, с его резными воротами,

на въезде по Калужской. Особняк Ференца скрывался в окружении парка, перераставшего в лес. Мы ходили туда пешком.

Ференц был одним из физиков, во многом определивших судьбу Советского Союза во множестве международных политических, научных и космических пространств. Его имя не было запечатлено на бронзовой табличке, как было запечатлено имя Сергея Леонидовича на двери его квартиры по Большой Калужской, 13. Его реальные – имя, отчество, фамилия – не произносились. Было некому их произносить, потому что они давно находились в закрытых папках и списках так, чтобы их никто не сумел открыть – и в будущем.

Ференц, прожив долгое время в кольчуге военных и государственных тайн, был давно «изъят из обращения». Поэтому они и нашли друг друга с Сергеем Леонидовичем, чтобы доказать – «пока мы живые... – вопреки».

Дом Ференца был перенасыщен дорогой и ультрасовременной, по тем временам, информационной техникой, чтобы слушать не только «вражеские голоса». Ференц был евреем, но не одесского, а венгерского происхождения (к этому народу Сергей Леонидович тяготел в лице Дьёрдя Лукача и других принимавших меня позже в Европе венгров (австро-венгерского происхождения, но... славянской ориентации)).

Ференц принимал нас не как супружескую пару. Он принимал Сергея Леонидовича как побратима по судьбе, не опустившего в ней ум и руки, но – однако – и как Повелителя очень юной женщины, всем своим видом гласившего – «моя»... И последний имел на то основания. Ференц – высокий, крепкий годами высокогорных восхождений, с трансконтинентальной внешностью красивого, нестареющего мужчины – амбициозно-интеллектуальный и уверенный в себе до степени эксперта, в своей *харизме* не уступал, но и не превосходил Сергея Леонидовича. Ты не казался рядом ни ниже, ни старше. Твоя человеческая и мужская сущность в своей подлинности не требовала дополнительных подтверждений.

Мне казалось, что уже тогда, в своих заботах о сейфе, Сергей Леонидович и не подозревал, в каких клетках конкуренции с миром и госнадзором осуществлял Ференц свои изобретения. Но – одновременно – подозревал ли Ференц, *запертый* в своем *пространстве физики* и Космоса, сколь безразмерно было пространство мышления Сергея Леонидовича в веках человеческой истории и судьбы Человечества?

Именно в эти потрясающие своей страстностью часы диалога двух мыслителей я постигала эту безразмерность пространства твоего мышления, его способность постоянно удерживать тысячи позиций, веков, цивилизаций, народов, типов власти, религий, противоречий жизни. Одновременно ты их *осмыслил* в существующих философских, психологических и других научных концептах в их разнообразных авторствах.

Жизнь Сергея Леонидовича была уникальна тем, что он бытийствовал *одновременно* и в *реальном*, и в философском времени и пространстве. И то и другое Сергей Леонидович мыслил уже не в размеченных историей категориях, не в размеченных в настоящем стандартах, схемах, традициях и нравственных уложениях. Мысль постоянно катапультировала его в свободное от существующих мерок пространство Космического, Вселенского. Сергей Леонидович писал в дневнике: «С некоторых пор живу я уже не в Дубултах и не в Майори, и даже не в Москве». Он находился не только в инобытии другого, но и в инобытии самого себя.

Я понимала и другое – если бы в самой личности Сергея Леонидовича философское мышление заняло бы главное место, превратив его в мыслителя, живущего «в башне из слоновой кости», то он не сумел бы даже к концу своей жизни великих прозрений прийти к тому, чего он достиг, приблизившись к реальности жизни, ее философски осмыслив. Сила, энергия личности *в жизни*, страсть в любви, ненависть к происходящему – вот что позволило ему не утонуть в безграничности собственного философского пространства...

О разговорах не лирика и физика, а физика и философа нужен объем книги, которую я вряд ли уже напишу. Скажу только – они касались современного состояния парадигмы «Запад–Восток» во всех ее измерениях: национально-ментальных, социально-политических, общественно-индивидуалистических – взаимоотношений, противоречий, взаимодействий и противостояний, определения уровня жизни, ее технологической и культурной обеспеченности и т.д. Сергей Леонидович и Ференц обсуждали историю и отдельные события этих взаимоотношений, их конкурентность, их религиозную и духовную составляющие, типы их экспансии, колониализма и империализма. Продолжить – как и понять – весь этот список было невозможно...

Но даже и не стараясь понять масштаба этих дискуссий, привыкая постепенно к сообществу личностей космического масштаба, именно тогда я сумела понять суть альтернативы, стоящей перед Сергеем Леонидовичем.

Он стремился философски доказательно раскрыть сущность этического во всей совокупности деяний, отношений людей, в противоречиях жизни Человека и Человечества. Но вместе с тем он осознавал, что может раскрыть и всю особую эмоционально-личностную, социально-этическую многогранность и различие этических отношений в разных эпохах, ментальностях, типах государственности и власти. Для этого потребовался бы отдельный социально-философский труд по этике.

Реально он уже осуществил этот выбор, поскольку писал последний труд своей жизни – «Человек и мир» – и знал... нет у него такого залога – *будущее время*.

Но я сама – по способу твоего молниеносного, без поправок, *обдумывания–взвешивания–написания* текущего труда – понимала, что идеи труда «Человек и мир» возникли за полтора года *до его написания, а не по ходу последнего*. Они возникли и оформились в годы безвременья, в те годы, когда тебя попытались *зачеркнуть* как философа, как ученого и как

человека. Я начинала понимать, что труд «Человек и мир» был не только высшим уровнем обобщения, концентрации в настоящем *всего прошлого* жизни Сергея Леонидовича – философско-психологического, социально-практического. Он был *яростным ответом* на все происходившее в мире, в стране. Он был ответом на запрет науки, самой мысли и жизни живых людей. И хотя ты где-то и пытался унять свою ярость в адрес Сталина, прозвучавшую в словах дневника («мерзость и по-зор!»), рассуждениями о корнях тоталитаризма в католицизме, но тебя продолжало «трясти», пока ты не погружался сам в гармонию эстетического – и в катарсис упоения любви. Высокие страсти бушевали в тебе, Зевс!

И как потом трясло меня, когда я после твоего ухода прочла эти не то что крамольные, но именно яростные строки твоих текстов. Я поняла тогда и то, что ты не задумался о судьбе своего детища после себя. Тебе в тот год было не до будущего. Счастье творчества после многих лет безмолвия катапультировало тебя в пространство Совершенства и Свершения! А. Грин писал: «Несбывшееся зовет нас». Это было и о твоей несбывшейся в жизни любви. И ты жил «здесь и теперь». Я думала, вдохновение вознесет тебя в иnobытие. Ты достиг *свершения* жизни! *Crescendo!*

Жизнь же реальная изобиловала твоими «экспромтами» – открытиями мне всей ее эстетической красоты – всех Санкт-Петербургских дворцов, музеев, Царскосельских усадеб, российских православных храмов, подмосковных поместий, подобных стародворянскому «Узкому».

Я упоминала о ложах Большого театра. Но мы посещали не только театры, также и дома. Это был и Дом ученых с его залами, концертами Моцарта, Бетховена, пением Вергинского, Обуховой и зеркально-белоскатертной столовой, где Сергей Леонидович отводил душу от пожизненной диеты. Это был и Дом архитекторов, по протекции которого Сергей Леонидович отослал меня уже поздней золотой осенью отдохнуть в санаторий «Суханово» – одну (после нашей гонки с изданием

«Бытия и сознания»). Туда он ежедневно посыпал мне записочки со своим шофером: «Не промокли ли твои туфли, а ноги без моих объятий?»... Там был рояль, вечерние платья. Маргарита Алигер читала вечерами стихи, остроумно спорили красивые мужчины. Ты хотел, чтобы я побыла свободной... и без тебя.

Мы побывали и в сохранившемся до настоящих времен Доме художника, и во всех домах, где стало *престижно* бывать. Интеллигенция незаметно продвигалась к своей элитарности (автор иллюстраций к «Василию Теркину» Твардовского уже имел свою студию на Кропоткинской, вскоре став академиком).

Бывало и другое – появились советские светские львицы, открывавшие дорогие салоны в своих квартирах. Появились и интеллигентные, интеллектуальные старомосковские львицы, приглашавшие на домашний концерт и ужин «а-ля-фуршет». Там я «сдавала экзамен» по многим *предметам*, так как дамы хотели тебя – и всего, без меня. Сергей Леонидович с юмором наблюдал, как я эти экзамены сдаю... А я – не раз и не два – выигрывала у «львиц» эти негласные женские состязания – конкурсы красоты. Была хороша тогда: высока, тонка, зеленоглаза, с черненого серебра волосами, грудным голосом, поставленным отцом и на пение, не красива, но уверена в своем шарме – выйти в черном бархатном – в пол – к роялю и ошеломить публику забытым, но незабываемым романом Вертиńskiego... И потому – и по-другому – поспешал Сергей Леонидович – среброголов и элегантен – до приыхания – в черной своей паре – прилюдно целовать меня – «Смотрите!».

Конечно, он предоставлял все свои снаряжения, чтобы я побеждала всех. У меня были каблуки, шляпы, дамское академическое ателье в доме (а-ля-Карден). Сергей Леонидович был мудр, щедр, но крайне избирателен в своих подарках: для тебя – только такой и никакой другой мех, только эти – «я выбрал тебе единственный экземпляр» – швейцарские часики. Женская жизнь была элегантно упакована умным мужчиной

в дорогу, по которой после его кончины я ушла научно-техническим сотрудником, в черном платье, под надзор КГБ.

Закрывая эту тему, скажу, что Сергей Леонидович завещал мне – цитирую – «сохранять открытость всей радости жизни», имея в виду и женскую. Но он сделал все, чтобы за эти три года я получила и прожила такую женскую жизнь, столько жизней в ней, чтобы у меня не осталось – на всю жизнь – таких желаний. И за свои – очень долгие – годы я так ее и прожила. Никто и ничто в ней ему – единственному – не было соразмерно. Но ни тогда, ни теперь я не была способна к *рефлексии* на эту тему. Когда сбывается смысл жизни – это слишком сильно, чтобы его осознавать. И мне хватило этого смысла твоей любви на всю мою последующую жизнь.

В тот момент мне было бы важно не *погружаться* – с тобой вместе! – в процесс мышления... Надо было бы вынырнуть из него и спросить себя: «А как обстоит дело с собственным умом, мышлением?» Ты думал над этим и ставил мне мышление, как ставят в балете выворотность ног, как ставят природный голос. Ты приоткрывал мне тайный смысл мысли, ее замысел, и поиск того, как его реализовать. Ты хотел, чтобы твой способ мысли был не только на бесчисленных бумагах, но *у меня в голове*.

Ты видел во мне и способность к строгой теоретизации, и интуитивный ум, сверхчувствительный к противоречиям и гармонии, видел его интегрирующий лаконизм и повествовательность. Удерживая мою женскую воодушевленность, Сергей Леонидович доверил мне работу над своими подготовительными текстами книги по проблемам мышления¹. Суть этой работы – ни много, ни мало – состояла в том, чтобы из всей совокупности экспериментальных работ по мышлению, проведенных твоим трудовым коллективом, я подобрала

¹ Рубинштейн С.Л. О мышлении и путях его исследования. М.: Изд-во АН СССР, 1958.

все эмпирические обоснования, доказательства, «примеры» к теоретическим проблемам, разделам, позициям твоей книги.

И потому наша жизнь была полна переживаниями философских и теоретических поисков и Вдохновений, ошеломляющих встреч с царством Прекрасного – в музыке, архитектурных шедеврах, переживаниями этического – как подлинности и силы нашей любви.

Связь между этическим, эстетическим, прекрасным – между этими экзистенциалами человека – открылась для Сергея Леонидовича и в сфере искусства, более конкретно – в сфере музыкального творчества. Он шел от классики фуг Баха, которых наслушался в Марбурге, – к Бетховену, но от него – не к Моцарту, а к Рахманинову – и несколько «по обочине» – к Римскому-Корсакову. Не к Чайковскому, а – к Глинке.

Для Сергея Леонидовича музыка представляла способом воплощения человеческих чувств в бестелесной, воздушной эманации звуков, в эманации движущейся – стремительной, изменчивой, противоречивой. Это движение самостийно вписывалось в мелодические, симфонические каннатные формы, им соответствуюя. Это состояние обнаруживалось *в минуту своего осуществления*, резонируя с психическим переживанием земного и Возвышенного. Композитор представлял как человек, впитавший в свою душу всю гамму человеческих чувств. Как тот, кто сумел *перевести* ее на язык звуков музыки, при этом, *так!*, чтобы они – уже кем угодно, но желательно наилучшим образом, будучи воспроизведены – *здесь и теперь* – заставляли человека, если он не глух к чувствам, заново в этом зале – в восторге или в слезах – их *переживать*.

Сергея Леонидовича как философа прежде всего вдохновляла та мысль и тот факт, что Человек способен не только сам испытывать чувства, которые, увы, кончаются, но сохранил способность в искусстве *воссоздавать их так*, чтобы они *передавались музыкой другим людям*.

И он раскрывал тайну инобытия идеальных и экзистенциальных фантомов, их перевоплощений – одного в другое, другого – в третье, сумев и в философии осуществить нечто подобное... Мысль как совершеннейшее искусство думать так, чтобы пробуждать, воодушевлять, заставлять звенеть, звучать, требовать сохранения и *воспроизведения этической сущности человека* – от одного к другому, от одного – для другого, и *объединять их в Симфонию жизни*.

В наши с ним годы Сергей Леонидович переживал подлинность своей жизни, реализованность всех ее смыслов. Он сознавал, что все идеи, включенные им в философский концепт, справедливы, потому что он в собственной жизни – в лице ее проблем – их испытал и преодолел. Он возвел их в ранг философских обобщений, но не только из личного опыта. Ему удалось философски осмыслить и реалии противоречий в их разных масштабах и измерениях жизни России, Запада, Мира.

Об этом также можно было бы написать целую книгу с цитатами Сергея Леонидовича из Баха и Бетховена. Один *тонкий человек*¹ сравнил Сергея Леонидовича с... Бетховеном. В последнем и – единственном из всех – он видел Воплотителя и Воссоздателя Трагедии Человечества. Он стремился быть ему соразмерен и, достигнув Вершины, пал в бездну небытия.

Когда *в тот день* я осталась – оказалась! – в твоем кабинете (ты все еще лежал на диване со следами чернил на пальце) я, собирая со стола вчерашние листочки твоих рукописей, осознала, что теперь я осталась с ними *одна*.

Я умирала в твоей смерти. Из твоего Космоса падение мое было Смертельным. Тогда, сидя на полу уходящего из-под

¹ В.А. Барабанщиков – известный отечественный психолог, доктор психологических наук, профессор, член-корреспондент РАО, директор института экспериментальной психологии. – *Пояснение редакции*.

ног кабинета, я пережила весь масштаб настигшей меня *Катастрофы*.

* * *

Не мысля себя Жанной Д'Арк, я стала по-мужски сильной женщиной в жизни без тебя. Я смогла преодолеть безграничное расстояние между уровнем твоего мышления и моим, философски неподкованным, чтобы расшифровать рукописные мелкие строчки труда «Человек и мир» и вывести его в обложке, из типографии и... магазина... на свет.

Я судьбой готовилась к встрече с тобой. Потому что с той минуты детства, когда я научилась не только смотреть, но и видеть, я видела на стене своей комнаты портрет Бетховена неизвестного художника. Он был написан так, что Бетховен неотрывно смотрел *на меня*... Он продолжал смотреть на меня, где бы я ни находилась в комнате, как бы повествуя об оптимистической Трагедии Любви.

И сегодня – подобно тому моменту своего детства, по прошествии шестидесяти трех лет, глазами Бетховена на меня смотрит *живой* Сергей Леонидович Рубинштейн, говоря ими о нашей любви.

На меня смотрит человек, воплотивший в себе сущность Человечности. Сущность, явленную в жизни во всех ее ипостасях – добра и ответственности, преодоления зла. Человек, не поддавшийся ни иллюзиям, ни искушениям, ни социальному уничтожению. Человек, над которым были не властны ни гордыня, ни смижение. Бесстрашно сумевший – да видящим – открыть глаза на все тяготы и страдания человеческого бытия и способный убедить в победе Добра и Справедливости. Человек, доказавший своими действиями, обращенными к людям, что Добро дает человеку силы жить, бороться и любить... Он отдал жизнь, чтобы убедить людей в том, что *от них самих зависит возможность достигнуть того, чего они хотят*.

ХРОНИКА ОСНОВНЫХ СОБЫТИЙ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

1889, 6 июня (19 по новому стилю) – родился Сергей Леонидович Рубинштейн в г. Одессе, в семье адвоката.

1908 – С.Л. Рубинштейн с успехом заканчивает одесскую Ришельевскую гимназию.

1909–1913 – С.Л. Рубинштейн обучался в университетах Германии – в Берлине, Фрайбурге и Марбурге, изучая философию, социологию, математику, физику, естествознание, логику и психологию.

1914 – под руководством Германа Когена и Пауля Наторпа С.Л. Рубинштейн защищает докторскую диссертацию по философии «К проблеме метода» (Rubinstein S. Eine Studie zum Problem der Methode. Marburg, 1914), посвященную главным образом критическому анализу философской системы Гегеля, прежде всего ее рационализма.

1914–1917 – С.Л. Рубинштейн преподает в гимназиях г. Одессы логику и психологию, продолжая свои философско-методологические исследования.

1919, апрель – С.Л. Рубинштейн по конкурсу проходит на должность приват-доцента по кафедре философии историко-филологического факультета Новороссийского (Одесского) университета.

1921 – С.Л. Рубинштейн избирается на должность профессора Одесского института народного образования (ОИНО), возникшего на основе объединения Новороссийского университета и Украинского педагогического института. С.Л. Рубинштейн читает курсы лекций по философии, истории философии, теории относительности А. Эйнштейна.

1921, август – утвержден заведующим кафедрой психологии Одесского института народного образования, С.Л. Рубинштейн сменил на этом посту скоропостижно скончавшегося известного русского психолога Н.Н. Ланге.

1921–1928 – в данный период С.Л. Рубинштейн публикует статью «Принцип творческой самодеятельности (к философским основам современной педагогики)» (1922), которая, представляя часть большой работы, имела методологический, программный характер; некролог на смерть Н.Н. Ланге с глубоким анализом его трудов; статьи о концепции и личности Г. Когена, по методологии науки и позднее – о концепции Э. Шпрангера были опубликованы только после смерти С.Л. Рубинштейна.

1922, октябрь – С.Л. Рубинштейн назначен директором Главной библиотеки Высшей школы г. Одессы, и в сферу его интересов включается библиотечное дело, библиотековедение, библиография, а также вопросы профессиональной подготовки библиотечных работников. Благодаря деятельности С.Л. Рубинштейна Одесская государственная научно-публичная библиотека установила связи с 300 научными учреждениями всего мира. По служебным делам выезжает в командировки в Западную Европу, где знакомится с работой крупнейших кафедр психологии (вюрцбургская школа, гештальт-психология и т.д.).

1928 – под руководством С.Л. Рубинштейна при Главной библиотеке Высшей школы была образована аспирантура.

1930 – по приглашению М.Я. Басова С.Л. Рубинштейн переезжает в Ленинград и возглавляет кафедру психологии Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена. Под его руководством научным коллективом (А.Г. Комм, Д.И. Красильщикова, А.М. Леушина, М.Г. Ярошевский и др.) кафедры выполняется масштабная научно-исследовательская программа, нашедшая выражение в ряде диссертационных исследований. Одновременно С.Л. Ру-

бинштейн является заместителем директора Центральной научной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина.

1934 – выходит в свет его официально первая психологическая статья «Проблемы психологии в трудах К. Маркса», опубликованная в единственном тогда советском психологическом журнале «Советская психотехника».

1934 – по итогам конкурса на лучшего педагога-мастера Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена С.Л. Рубинштейн премируется грамотой «как лучший преподаватель по лекции».

1935 – выходит первая монография С.Л. Рубинштейна «Основы психологии». За эту книгу ему была присуждена (без защиты диссертации) ученая степень доктора педагогических наук (по психологии).

1935 – в журнале «Педагогическое обозрение» (1935. № 4) выходит статья С.Л. Рубинштейна «Вопросы преподавания психологии в педвузе».

1939 – коллектив Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена выдвинул кандидатуру С.Л. Рубинштейна в депутаты Ленсовета.

1939 – в «Ученых записках» Ленинградского государственного педагогического института публикуется статья С.Л. Рубинштейна «К вопросу о стадиях наблюдения».

1939–1941 – в диссертационном совете Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена, председателем которого являлся С.Л. Рубинштейн, был защищен целый ряд диссертаций видных психологов – Б.Г. Ананьева (1939), К.М. Гуревича (1940), А.Н. Леонтьева (1940), В.С. Филатова (1940), А.В. Ярмоленко (1940), Б.М. Теплова (1940) и др.

1940 – в «Ученых записках» Ленинградского государственного педагогического института публикуется статья С.Л. Рубинштейна «Философские корни экспериментальной психологии».

1940 – выходит в свет монография «Основы общей психологии», рекомендованная к изданию А.А. Ухтомским и В.И. Вернадским.

1940–1942 – С.Л. Рубинштейн – проректор Ленинградского государственного педагогического института им. А.И. Герцена по научной и учебной работе, принимает участие в обороне города, помоги населению, организации работы института и эвакуации групп сотрудников.

1942, март – С.Л. Рубинштейн назначен командиром специального эвакуационного состава, вывезшего из осажденного Ленинграда последнюю большую группу ученых (сначала в Кисловодск, а затем и в Махачкалу). Он организовывает жилье, питание, работу эвакуированных ученых на новом месте, там же узнает по радио о присуждении ему Сталинской (Государственной) премии и в этом же году отзывается в Москву.

1942, осень – С.Л. Рубинштейн возглавляет Психологический институт (ул. Моховая, 9), организует кафедру психологии в МГУ им. М.В. Ломоносова, на которую приглашает известных ученых-психологов – А.Н. Леонтьева, А.Р. Лурию, Б.В. Зейгарник, П.Я. Гальперина и других.

1943 – С.Л. Рубинштейн избран членом-корреспондентом АН СССР, таким образом впервые представив психологическую науку в академическом научном сообществе.

1945 – С.Л. Рубинштейн организует и в дальнейшем возглавляет сектор философских проблем психологии в Институте философии АН СССР (ул. Волхонка, 14), в котором работали С.В. Кравков, Н.Н. Ладыгина-Котс, Б.М. Теплов и другие известные психологи; готовит новые кадры психологов: Л.И. Анцыферова, Е.А. Будилова, М.Г. Ярошевский и др.

1945 – он избирается академиком Академии педагогических наук СССР (ныне Российская академия образования).

В течение этих лет С.Л. Рубинштейн является председателем научного комитета ВОКС – Всесоюзного общества культурных связей с заграницей, по линии которого устанав-

ливают личные связи с деятелями западноевропейской культуры и науки – Роменом Ролланом, Луи Арагоном и др., а также с такими психологами, как Ж. Пиаже, П. Жане и др.

1946 – выходит в свет второе, значительно расширенное и доработанное издание «Основ общей психологии», первоначально отмеченное положительными рецензиями и признанием психологического сообщества.

1947–1948 – начались гонения на С.Л. Рубинштейна. Его обвиняли в космополитизме, преклонении перед иностранной, недооценке отечественной науки и культуры. Был рассыпан набор его новой книги «Философские корни психологии» (Изд-во АН СССР, 1947).

1947, 26 марта – 4 апреля – заседание Института философии АН СССР, посвященное «критическому обсуждению» «Основ общей психологии» С.Л. Рубинштейна.

1949, апрель – подписан приказ об освобождении С.Л. Рубинштейна от обязанностей зав. кафедрой психологии МГУ им. М.В. Ломоносова. Вместо С.Л. Рубинштейна кафедру возглавил Б.М. Теплов, а впоследствии – А.Н. Леонтьев.

1949 – С.Л. Рубинштейна сняли с заведования сектором философских проблем психологии Института философии АН СССР. От него требовали и заявления об уходе из Института, но тогдашний президент АН СССР С.И. Вавилов настоял на том, чтобы ему разрешили остаться в качестве старшего научного сотрудника. Была запрещена публикация его трудов.

1953, осень – начиная с этого времени (особенно после смерти Сталина в 1953 г.) С.Л. Рубинштейн постепенно восстанавливается в правах, с него снимаются прежние обвинения.

1956 – он вновь возглавляет сектор философских проблем психологии в Институте философии АН СССР.

1957 – опубликована монография «Бытие и сознание»; через год она была переведена на немецкий язык, позднее издана в ряде других стран. В этом же году С.Л. Рубинштейн назначен главой советской делегации психологов на XV Меж-

дународном психологическом конгрессе в Брюсселе (не участвовал по болезни).

1958 – вышла в свет монография «О мышлении и путях его исследования».

1959 – вышла в свет монография «Принципы и пути развития психологии». В этом же году С.Л. Рубинштейн был назначен Президиумом АН СССР организатором крупнейшего Всесоюзного совещания по проблемам соотношения социального и биологического, к участию в котором он привлек самых авторитетных специалистов – П.К. Анохина, Э.А. Аспатяна, Н.И. Гращенко, П.С. Симонова и многих других; С.Л. Рубинштейн составил полную научную программу совещания, переданную после его кончины в дирекцию Института философии. Однако на самом совещании, успешно прошедшем не без вклада С.Л. Рубинштейна, акад. П.Н. Федосеев в своем первом докладе называл его ревизионистом и антимарксистом за обращение к проблемам философской антропологии, онтологии, этики.

1959, май – ученый совет Института философии АН СССР представил труды С.Л. Рубинштейна на соискание Ленинской премии.

1960, 11 января – С.Л. Рубинштейн скоропостижно скончался.

1973 – впервые увидела свет рукопись С.Л. Рубинштейна «Человек и мир», над которой он работал в последний период своей жизни, вплоть до смерти. В силу новизны и антидогматической направленности его критики советской трактовки марксизма рукопись удалось опубликовать в томе, где были помещены его старые статьи, ставшие библиографической редкостью, «спрятав» ее в самый конец тома и снабдив конъюнктурными комментариями.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ (Абульханова-Славская К.А., Лекторский В.А., Белов В.Н.)	5
ФИЛОСОФСКИЙ ДИАЛОГ О ТРУДЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА «ЧЕЛОВЕК И МИР» (Абульханова-Славская К.А., Белов В.Н.)	9
От издателей	32
С.Л. РУБИНШТЕЙН. ЧЕЛОВЕК И МИР	33
От автора	35
Введение	37
ЧАСТЬ 1	44
1. Философское понятие бытия	44
2. Бытие, существование, становление	72
Существование и сущность	72
Диалектико-материалистический принцип детерминизма и понятие субстанции	80
Природа и материя	91
Становление бытия во времени и пространстве	107
3. Бытие и познание	112
Сущность и явление	112
Отношение мышления к бытию и логическая структура познания	125
Соотношение имплицитного и эксплицитного в познании	141
ЧАСТЬ 2	153
Введение	153
1. «Я» и другой человек	159
2. Онтология человеческой жизни	169
3. Человек как субъект жизни	185
4. Отношение человека к человеку (мораль и этика)	207
5. Проблема человеческого существования и любовь человека к человеку	221
6. Этика и политика	228
Мое отношение к нашему обществу, к нашему строю	228
Об «истмате» и революции (мое отношение)	236
Тактика и стратегия этики	241

7. Эстетическая тема (мотив) в жизни человека	254
8. Познавательное отношение человека к бытию	257
Заключение	260
 Из рукописного наследия С.Л. Рубинштейна –	
ЗАМЫСЕЛ ТРУДА «ЧЕЛОВЕК И МИР»	266
ВВЕДЕНИЕ (<i>Абульханова-Славская К.А.</i>)	266
ДНЕВНИКИ. О ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФЕ	273
Часть I. Автобиографический портрет С.Л. Рубинштейна	273
Часть II. История создания книги «Человек и мир» и ее дневниковые фрагменты	294
 ТРУД «ЧЕЛОВЕК И МИР» В ПОЛУВЕКОВОМ ИССЛЕДОВАНИИ	
<i>(Абульханова-Славская К.А.)</i>	313
ЛИТЕРАТУРА	376
 АВТОБИОГРАФИЯ 380	
CURRICULUM VITAE С.Л. Рубинштейна	385
Из рукописной автобиографии	386
 ПОСЛЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА... (Колесниченко Ю.В.) 388	
ЛИЧНЫЙ КАБИНЕТ (<i>Абульханова-Славская К.А.</i>)	390
 ХРОНИКА ОСНОВНЫХ СОБЫТИЙ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА 416	

Научное издание

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ С.Л. РУБИНШТЕЙНА

В трех томах

Том 1

С.Л. Рубинштейн

ЧЕЛОВЕК И МИР

Редактор *И.Л. Панкратова*
Технический редактор *Н.А. Ясько*
Компьютерная верстка *М.Н. Заикиной*
Дизайн обложки *И.А. Черновой*

*Фотографии на вклейках
из личного архива К.А. Абульхановой-Славской*

Подписано в печать 05.02.2024. Формат 60×90/16. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 26,5. Тираж 1000 экз. Заказ 868

Российский университет дружбы народов
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3

Типография РУДН
115419, ГСП-1, г. Москва, ул. Орджоникидзе, д. 3.
Тел.: 8 (495) 955-08-74. E-mail: publishing@rudn.ru