

Проблема идеального и социальный солипсизм: к диалогу

Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица (часть 2)

М. Ю. Морозов^{1, 2}

¹ *Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия*

² *Российское философское общество «Диалектика и культура», Москва, Россия*

maxdiscovery@mail.ru

Аннотация. Статья представляет собой вторую часть работы, написанной к 100-летию Э. В. Ильенкова. В ней осуществлена попытка осмыслить характер и необходимость возвращения к прошлому как условию движения (словами Гегеля) «вперед к своему началу». Разрабатываются вопросы, поставленные в первой части статьи, в частности, вопрос о противоречивом характере наследования теоретической мысли как объективного процесса. Проанализированы теоретико-познавательные основания расхождения позиций двух выдающихся советских мыслителей по проблеме идеального, которые восходят к различному пониманию философии Г. В. Ф. Гегеля. Подробно рассмотрено смысловое содержание категорий «всеобщее» и «объективное» в мысли Ильенкова. Установлено отличие его позиции от взглядов А. А. Богданова, которые нашли развитие в философии XX столетия. Основное внимание уделено вопросу о способе бытия идеального в природе.

Ключевые слова: Э. В. Ильенков, М. А. Лифшиц, идеальное в природе, всеобщее, объективность, деятельность, Гегель

Финансирование: исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 24-18-00130).

Для цитирования: Морозов М. Ю. «Проблема идеального и социальный солипсизм: к диалогу Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица (часть 2)». *Экономические и социально-гуманитарные исследования* 12.2 (2025): 78–93.
<https://doi.org/10.24151/2409-1073-2025-12-2-78-93> EDN: ULEOCY.

Original article

The problem of the ideal and social solipsism: Towards a dialogue between E. V. Ilyenkov and M. A. Lifshitz (part 2)

M. Yu. Morozov^{1, 2}

¹ Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia

² Russian Philosophical Society “Dialectics and Culture”, Moscow, Russia

maxdiscovery@mail.ru

Abstract. This work is the second part of the article written on the occasion of the centenary of the birth of Evald Ilyenkov. It explores the nature and necessity of revisiting the past in order to, as Hegel would say, “move forward to the beginning”. The questions posed in the first part of the article are explored in more detail, particularly the issue of the contradictory nature of theoretical thought inheritance as an objective process. The theoretical and cognitive bases of the divergent positions of two eminent Soviet thinkers on the concept of the ideal are analysed, stemming from their differing interpretations of the philosophy of G. W. F. Hegel. The semantic content of the categories ‘universal’ and ‘objective’ in Ilyenkov’s thought is examined in detail. The differences between his position and the views of A. A. Bogdanov, which developed in 20th-century philosophy, have been established. The main focus is on the question of how the ideal exists in nature.

Keywords: Evald Ilyenkov, Mikhail Lifshitz, ideal in nature, universal, objectivity, activity, Hegel

Funding: the study has been supported by the Russian Science Foundation (project no. 24-18-00130).

For citation: Morozov M. Yu. “The Problem of the Ideal and Social Solipsism: Towards a Dialogue Between E. V. Ilyenkov and M. A. Lifshitz (Part 2)”. *Ekonomicheskie i sotsial’no-gumanitarnye issledovaniya = Economic and Social Research* 12.2 (2025): 78–93. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2025-12-2-78-93>

Введение

Из всех великих немецких философов один только Г. В. Ф. Гегель не страдал тем, что можно назвать «утопизмом»; эту особенность способа мышления от него унаследовал К. Маркс. Отрицательное отношение Гегеля и Маркса к утопиям с наибольшей отчетливостью проявляется в их концепциях истории. В то время как философские предшественники Гегеля — не только романтически настроенные И. Фихте и Ф. Шеллинг, но даже сухо-прагматичный И. Кант —

в своих работах были не прочь порассуждать о том, «как обустроить прекрасную Германию будущего», проектируя «соответствующее разуму» общественно-политическое устройство, автор «Философии права» строго констатирует: «...Философия, именно потому что она есть *проникновение в разумное*, есть *постижение наличного и действительного*, а не выставление *потустороннего* начала, которое бог знает где существует... <...> Задача философии — постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум. <...> Столь же

© Морозов М. Ю.

нелепо предполагать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь нелепо предполагать, что индивид способен перепрыгнуть через свою эпоху... <...> Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит мир, *каким он должен быть*, то этот мир, правда, существует, но только в его мнении, в этом податливом материале, позволяющем строить что угодно» (Гегель, 1990: 52—55). Или — в другом известном месте: «Что же касается *поучения*, каким мир должен быть, то <...> для этого философия всегда приходит слишком поздно. <...> Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой... <...> Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» (Гегель, 1990: 56). Иными словами, вполне понять можно лишь то, что уже произошло, будущее же — открыто, оно «не абсолютно и подвержено случайности» (Гегель, 1990: 171). Это, конечно, сильно расходится с известным мифом о Гегеле как авторе концепции «конца истории»; при этом обычно также превратно понимается завершенность его философской системы. Впрочем, это вовсе не означает, что взгляд теоретика должен быть направлен исключительно в прошлое; в таком случае познание закономерно превращалось бы в способ апологии настоящего, которое рассматривается лишь как закономерно-необходимый результат. Так «примененная» диалектика справедливо критикуется в качестве метода познания за произвольность и субъективизм.

Зачем же мы возвращаемся к прошлому? Как сделать это обращение свободным от оправдания настоящего и, следовательно, способным проявить к нему силу критического различения? Есть возвращения и *возвращения*: возвращаться назад можно по-разному. «Есть возвращение, которое актуализирует худшие тенденции настоящего и потому представляет собой не *восхождение к началу*, а, в лучшем случае, пустое враще-

ние на одном месте. Таковы все реакционные попятные движения. Что же следует воскресить, чтобы настоящее обрело абсолютный смысл? Очевидно, то, что представляет собой не случайные мнения, а объективный смысл бытия» (Мареев, Мареева, Арсланов, 2020: 305—306). Пустое (воз)вращение осуществляет собой попытку искусственно оттянуть решение насущных проблем, приводит к гальванизации давно отжившего, худшего старого — и современное общество оказывается отброшенным к самым темным временам и соответствующим практикам. Таков, например, призыв вернуться в «ослепительное Средневековье». Ясно, что этот призыв, как и всякая идеология, растет из материально-экономических оснований, но обратное действие надстройки на базис также неустранимо, они укрепляют друг друга. Постоянный регресс реализуется через консервацию наличного положения дел и наоборот. Время словно остановилось. Как прорвать такую «дурную» цикличность?

Через движение вперед к своему началу, как сформулировал бы Гегель, вовсе не для голого повторения. «Мы возвращаемся, например, к философии Аристотеля для того, чтобы переосмыслить ее, изменить в соответствии с достижениями последующей за ним мысли. С другой стороны, человечество, столкнувшись на практике с проблемой порочного круга и ищущее выхода из него, начинает понимать глубину постановки вопроса Аристотелем...» (Мареев, Мареева, Арсланов, 2020: 303). Такое возвращение становится возможным из перспективы сегодняшнего расположения сил, и оно же изменяет это расположение посредством того, что образует (в смысле *Bildung*) субъект истории. «Анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны», афористично констатирует Маркс — и то, что раньше было лишь случайным мнением, открывает внутреннюю необходимость объективного смысла. Из чего следует, что творить исто-

рию сегодня — значит вмешиваться в способ связи прошлого с настоящим. В этом смысл позиции Гегеля: будущее время отнюдь не предопределено абсолютным духом, как часто полагают комментаторы. Напротив, оно *необходимо* реализует себя посредством человеческих индивидов, но эта необходимость полагается согласно достигнутой ими мере *свободы*, идея которой обнаружила в действительности силу своих определений. Эта идея концентрирует в себе абсолютное содержание самого бытия, объективно-материального мира. Свобода есть действие сознательное — действие со знанием идеальной формы, которая *представляет* всеобщее самой действительности, развернутое в мышлении в своей чистой форме, в форме истины: «Первоначало <...> носит, таким образом, всецело идеальный характер, но не в том смысле, что оно существует лишь в мысли, в голове, а в том смысле, что мысль представляет собою истинную сущность вещей» (Гегель, 1993: 306). Всё, что не обосновано этой абсолютной формой — подвержено времени именно потому, что неполно.

Конечное не выдерживает противоречия своей бесконечной сути и потому «гонит себя к своему концу». Но эта «возгонка», как всякое изменение, разрешает себя во всеобщем, обнажая свою внутреннюю определенность, цель. Поэтому Аристотель с полным правом утверждает, что изменение — это движение «к чему», и целевая причина занимает у него центральное место, раскрываясь как энтелехия. «Это замечание Аристотеля должно быть истолковано нами в том смысле, что лишь в становящемся реальным движении, т. е. именно в изменении, наступает отношение „к чему“, между тем как отношение „из чего“ есть отношение, в котором изменение есть лишь идеальный аспект движения» (Гегель, 1994: 255). «Из чего» может произойти всё, что угодно — потому

всякая определенность здесь снята (т. е. идеальна, есть лишь момент) в этой неопределенности. Действительное развитие — «становящееся реальным движение» — это изменение «к чему», движение по цели, со знанием этой цели и ее оснований. Поэтому «соединить разорванную связь времен» (требование М. А. Лифшица) — значит исполнить определение (*die Bestimmung erfüllen*¹), идеально содержащееся в предпосылках задачи, которую человечество вновь и вновь ставит перед собой. И будет ставить до тех пор, пока она не будет решена: «Сознание — такая вещь, которую мир должен приобрести себе, хочет он этого или нет» (Маркс, 1955: 381). Сущность *является*, и эта логическая необходимость давно умной философией высвечена.

Со времени написания первой части статьи (Морозов, 2024) прошло больше года. Завершилось празднование столетнего юбилея Э. В. Ильенкова. Прошло немало конференций, семинаров и других мероприятий, посвященных его памяти, опубликованы книги, статьи, специальные выпуски журналов. И сегодня, оборачиваясь назад в попытке *понять наличное*, можно констатировать, что, хотя «форма жизни» по имени *Эвальд Васильевич Ильенков* отнюдь не постарела, поставленные нами основные вопросы стали только более актуальными.

Вопросы эти имплицитно связаны между собой: они суть различные определения единой проблемной области. Трудность разворачивания всякого содержания и заключается в том, чтобы найти точку начала, из которой это содержание разворачивалось бы согласно его собственной имманентной логике; при этом этот поиск, это начало, это разворачивание не могут быть лишь формальными. Таковы исходные условия задачи, в которых понимающий ум выстраивает свой предмет как ее решение. Или, иными

¹ Игра смыслов: *die Bestimmung* (нем.) — «определение» и «предназначение». Отсюда — «исполнить предназначение» и «сделать определение полным».

словами, предмет выстраивает себя умом, в уме — в своей истине.

Ответственность перед истиной и перед собой

Ильенков подчеркивал, что вне проблемы истины идеальное принципиально понято быть не может. Но проблему истины нельзя даже поставить, если не выйти на позицию абсолютного *ничто* — позицию сократическую, где «гаснут» все особенные определения, которые рассудок упрямо удерживает как прочную данность. Это означает, что установка, основывающаяся на субъективном предпочтении тех или иных положений, оказывается дофилософской, дотеоретической. Банальность? Да, но не так много работ написано о теоретическом поиске нашего героя, где эта банальность бы *вполне* учитывалась, и прошедший год лишь заметнее обнажил эту тенденцию. Мы уже писали, что суждения как сторонников Ильенкова, так и его критиков часто предполагают координаты *свой* — *чужой* при явном безразличии ко всеобщей проблематике, которая остается за рамками таких суждений. Эта ситуация заставляет вновь вспоминать о той ответственности, которую берет на себя всякий автор, когда объявляет себя чьим-то учеником. Ответственен ли мыслитель за повод, который он дает своим последователям, трактующим его неверно? Ответственен, но — если прибегать здесь к помощи религиозных образов — «перед Господом Богом»; иными словами, ответственен перед истиной. Или, еще иначе, перед самим собой, поскольку отношение к себе и есть самое краткое определение истины. Однако еще более ответственен ученик: и перед истиной, и перед тем, кого он считает своим учителем. Выявление, прояснение, оформление в форме для-себя того содержания, что было в предшествующем лишь в-себе (*an sich*) и есть философское понятие *развития*; поэтому-то Ильенков, цитируя Гегеля, предлагает «*das Gute im*

Keim zu pflegen»², когда речь идет об обращении к наследию прошлого (Ильенков, 1991: 141—142). Развивая, усиливая тенденцию — то, что содержалось в мысли учителя потенциально, — ученик продолжает его мысль в своей собственной. Но если всё зависит от того, какой акцент мы поставим, какую тенденцию усилим, значит ли это, что развитие произвольно-контингентно? В наш просвещенный век можно подыскать основания для любого суждения, а «всё, что испорчено в мире, испорчено на хороших основаниях», ехидничает Гегель (Гегель, 1929: 212). Познание движется различием, однако все ли проявляемые потенции в равной мере принадлежат предмету, соответствуют его природе, его сущности? В полемике против преформизма можно, конечно, выбросить за борт необходимость (иначе, перефразируя классика, «если Бог есть — то всё позволено»), но это же означает отказаться от разумного постижения развития.

Видно, что это рассуждение достаточно выпукло очерчивает контуры проблемы, которая стоит в центре диалога Лифшица с Ильенковым. Это объяснимо, ведь проблема идеального (или свободы) в свойственной ему противоречивости и *есть* основной вопрос философии в его подлинной трактовке, что заметно отличается от набившего оскомину произвольного выбора между материей и сознанием, который предлагает «диамат». Выйти на этот вопрос необходимо, отправляясь от любой проблемной точки человеческого бытия. И в процессе осознания себя в этом пространстве противоречия мы вновь оживляем голоса давно ушедших людей, начиная мыслить вместе с ними.

Объективно ли идеальное?

Лифшиц, напомним, усматривает противоречие в мысли Ильенкова об идеальном. Кратко сформулировать его упрек можно так: объективность идеального

² (Уже) в зародыше заботиться о добре (Ильенков, 1991: 142).

не объективна, если укоренять ее в общественном сознании, в коллективной деятельности людей. И без понимания условий становления самой этой деятельности, которые эксплицитно формулируются Ильенковым, его позицию в самом деле можно принять за взгляд А. А. Богданова, у которого объективность мира фундирована «коллективно-организованным опытом» людей. «Богдановщина», как и позиция Ильенкова, в самом деле имеет основания в первом тезисе Маркса о Фейербахе: обе выражают стремление преодолеть созерцательность прежнего материализма и рассматривать природу как чувственную деятельность, субъективно. Но если Богданов в «Вере и науке»³ упрекал В. И. Ленина в религиозности мышления из-за признания последним абсолютной⁴ истины, то Ильенков подчеркивает, что объективные законы самой действительности отражаются в мышлении как законы логики. Отражение это происходит посредством человеческой деятельности, и «Логика есть поэтому не только всеобщая схема субъективной деятельности, творчески преобразующей природу, но одновременно и всеобщая схема изменения любого естественно-природного и социально-исторического материала, в котором эта деятельность выполняется и объективными требованиями которого она всегда связана» (Ильенков, 1974: 5). Изменять природу человек может *только по ее собственным законам*, противопоставляя себя ей как силу самой же природы. Взгляд Ильенкова поэтому вовсе не тождественен богдановскому, который в своей рецепции Э. Маха и Р. Авенариуса предвосхитил последовавшую в философии XX в. замену понятия *объективности* феноменологической *интерсубъективностью*. Причины, потребовавшие этой замены, здесь излагать возможности нет, но стоит

отметить, что в рамках рассматриваемого вопроса функции этих категорий идентичны: быть субстанцией укоренения восприятий для надления их общезначимостью.

Для Ильенкова *всеобщее* таково вовсе не потому, что оно *всеобщественное*. Наоборот: то, что становится достоянием мировой культуры, сохраняется в ней именно потому, что обнаруживает собственные устойчиво-всеобщие определения. Идеальное, согласно Ильенкову, *объективно* вовсе не потому лишь, что оно не зависит от индивидуального сознания, а именно потому, что оно в самом точном смысле *присуще объекту*.

Но как мы понимаем *объективное*? Чаще всего как синоним чувственного, существующего независимо от субъективного. Но этого недостаточно. Можно даже предположить, что в корне непонимания мысли Ильенкова лежит отождествление идеального с тем, что недоступно чувству. Такое отождествление игнорирует всю развитую в классической философии (по меньшей мере с Парменида) проблематику отношения мысли к чувственному. По-своему строго этой логики (чувственное = материальное = объективное) придерживался Мах, который отказывался признавать существование атомов, потому что они недоступны наблюдению. Классически-философское понимание объективности подытожено и развернуто Гегелем, который, как известно, выявил три момента в этом понятии: во-первых, объективное в эмпирическом смысле, как то, что внешне познающему *лишь субъективному* сознанию; во-вторых, объективное в кантовском смысле как всеобщее и необходимое; в-третьих, объективное как суть самой вещи, т. е. то, что принадлежит ее понятию. Ильенков наследует именно такое, классическое понимание объективности, отмечая недостаточность привычно-эмпирического

³ Богданов А. «Вера и наука (о книге В. Ильина „Материализм и эмпириокритицизм“)». *Вопросы философии* 12 (1991): 39—88.

⁴ Для Ленина — синоним «объективной».

толкования: «Указание на то обстоятельство, что известная вещь и форма вещи существуют вне индивидуального сознания и не зависят от индивидуальной воли, еще вовсе не решает вопроса об их объективности в ее серьезном материалистическом смысле» (Ильенков, 2009: 35). Потому идеальное, по Ильенкову, есть не «идеальная колея» — у каждой цивилизации-де своя, — а *возникшая* в коллективном труде человечества (или *открытая* им) определенность «вещи-самой-по-себе», которую кантианцы объявили непознаваемой. Поэтому всякая попытка познания этой «пустой абстракции» объявляется ими и их идейными наследниками *метафизикой* — словом, которое у Канта еще не было ругательством. Так было с Фихте и Гегелем, так было в споре Ленина с махистами.

О наличии идеального в природе

В позиции Богданова абсолютизирован один из моментов мысли Ильенкова: «В природе самой по себе, в том числе в природе человека, как биологического существа, идеального нет» (Ильенков, 1974: 189). Именно это положение кажется Лифшицу сомнительным. Хотя Ильенков и подчеркивает, что человеческая практика, в лоне которой рождается идеальное, есть вовсе не «подражание всеобщей творческой силе мира, без которого деятельность становится бессмысленным самовыражением или бюрократической мертвечиной» (Арсланов, 2010: 241), а логически-необходимое продолжение этой силы, В. Г. Арсланов оказывается прав, когда замечает, что «отождествлять логизм бытия с человеческим мышлением» можно «только в идеале» (Арсланов, 2010: 243). Иными словами: что, если «подражания творческой силе мира» нет, и мысль выражает сама себя; что, если она оторвана от бытия? Что, если мы «убавим абстракцию» тождества мышления и бытия, которое Лифшиц у Ильенкова находит «слишком абстрактным», и созна-

ние замкнется в самом себе? (Арсланов, 2010: 245).

Именно из этих опасений вырастает позиция феноменологического марксизма, представители которого сознательно утверждают принципиальное нетождество сознания и бытия, в попытке спасти «специфику» обоих; отсюда же проистекает упрек Д. Лукачу в его толковании природы как «социальной категории». Если сознание принципиально не совпадает с бытием, то требование тотальности, высказанное Лукачем, конечно, будет мыслиться как замыкание в наличном общественном сознании, как игнорирование объективного мира, как коллективный солипсизм, не способный критически отнестись к себе и к миру. С этой точки зрения в самом деле нет разницы, говорим ли мы об общественном или индивидуальном сознании. Как уберечься от попадания в капкан сознания, который Ж. Бодрийяр осмыслит как симулякр и гиперреальность? Ведь всякая человеческая деятельность опосредствована сознанием. Потому и возникает попытка непосредственной опоры на реальность, примыкания к ней; например, в рецепции кантовской вещи-в-себе как «противоядия» против замыкания в тотальность, которая находит определенное развитие в работах феноменологических марксистов. Из требования возможности трансценденции следует мысль о том, что ум должен быть ограничен, что логика есть «не-всё», что природа есть принципиально не-человеческое, а эпистемическая парадигма Бытия должна быть заменена эпистемологией События. Как в самом марксизме, так и в мысли, противостоящей ему, эти сюжеты получают многообразное развитие. Но по какой бы причине мы ни отбрасывали принцип тождества мышления и бытия, результат будет один: так или иначе мы вынуждены будем пытаться «перескочить через гегелевскую традицию» (Арсланов, 2010: 218), и провести эту линию более последовательно, чем Ф. Шеллинг, мало кому удавалось.

Ильенков неспроста акцентирует диалектичность идеального: «Это то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как *деятельная способность человека*. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели» (Ильенков, 1974: 192—193). Отмеченное Лифшицем противоречие есть противоречие самого идеального, и он совершенно точно его констатирует. Неправ он там, где пытается получить ответ на вопрос: так всё-таки *открывается* идеальное или *возникает*? Лифшиц видит труд как средство открытия, как «проводник» идеального в реальность, но не видит его творческой силы, которая идеальное *создает*⁵. Здесь необходимо акцентировать оба момента. Ни одна вещь, созданная в пределах человеческой культуры, не встречается в природе до и вне человека. Она создана именно *самим человеком*, но создана *исключительно* с опорой на законы природы. Самолет летает не потому, что человек отменил закон тяготения, а потому, что тяготению как силе природы он сумел противопоставить другую силу — подъемную, осуществив «хитрость разума». Человек *открывает* идеальное только потому, что он его *создает* — «очищая» логику самой действительности, выявляя всеобщее в его «беспримесной» форме как меру всякой природной определенности.

То, что еще не понято, не есть поэтому принципиально лишенное понятия, *das Begrifflose*. Эта мысль — лишь другими словами изложенная проблема наличия идеального в природе. Комментируя мысль Маркса

о действительности, стремящейся к мысли, Лифшиц апеллирует к «едва-едва разумному факту». В качестве такового может быть понят и тот самый «повод», который мыслитель дает, чтоб трактовать себя ошибочно. Непонятное еще само не доросло до адекватного наличного бытия, до своего устойчивого наличия и проявления, еще не обрело способ быть-познаваемым. Действительность стремится к мысли, и то, что в ней «мелькает» как *ideelle* («сущее в идее», «идейное»), должно стать реальным, и реальным именно *как* Идея. Это долженствование выражает собой разрыв, или, как выражается Лифшиц, «щель»: ведь если идеальное лишь *должно* стать реальным, то оно может им и не стать. И логически-верное положение о *необходимости явления* здесь будто бы не спасает: «теоретически» (т. е. логически), как выражался один из героев «Педагогической поэмы», «оно, конечно, верно, а вот прахтически...»

Между материальным и идеальным

На практике себя может реализовать многообразие различий, в котором «чистая форма» всё время будет «загорожена», «затемнена» накладывающимися друг на друга взаимодействиями; тем самым полагается произвол в расстановке акцентов, некоторое вечное «Ja, aber»⁶. Эта кажимость обуславливает, по-видимому, «теорию тождеств» Лифшица: решение проблемы, согласно ей, заключается в нахождении верного сочетания противоположностей, которое представляет собой истинное *Mitte*, опосредствование крайностей, в отличие от «грибулического» — непосредственного — их тождества, которое Гегель выражал очень образно-точным понятием *Zusammenbauen*. Но здесь атакующая

⁵ «Природа не мыслит, но только она может быть источником настоящего творчества. Дух — отчужденная от всего мира по необходимости область, но духом он становится тогда, когда благодаря труду голос обретает весь материальный мир», — пишет, комментируя мысль М. А. Лифшица, его ученик В. Г. Арсланов (Арсланов, 2010: 274).

⁶ «Да, но...» (нем.), частое выражение М. А. Лифшица в записях на полях книг из его библиотеки. — *Примеч. авт.*

Ильенкова и его единомышленников мысль Лифшица сама падает жертвой собственной диалектики: если необходимость выражает себя через поиск «щели» как чего-то срединного между полюсами, то это срединное, найденное усилием субъекта как третье по отношению к противоположностям, неизбежно оказывается привнесенным извне, а потому произвольным. Лифшиц отчетливо осознаёт шаткость оснований такой логики, когда критикует трактовку «деятельности» как *третьего* для материального и идеального, сравнивая ее с шиховидной железой Декарта. Эта критика направлена против субъективизма, но не больший ли субъективизм — предлагать решение в форме «поиска верного сочетания полюсов»? Логика диалектическая совершенно иначе трактует единство противоположностей: единое само раздваивает себя и, познавая себя в этой раздвоенности, возвращается к себе.

Думается, что различием между двумя типами тождеств Лифшиц хотел подчеркнуть различие, которое Гегель проводит между рассудочным и разумным умозаключениями и, следовательно, различием функции среднего члена в них: «Различия суть крайние члены, а середина — тождество, которое делает их в высшей степени едиными; умозаключение есть, следовательно, спекулятивное, которое в крайних членах склывается с самим собою, так как все термины проходят через все места. <...> Что же касается, напротив, умозаключения рассудка, то оно <...> не обладает такой серединой; каждое из различий признается здесь различным в собственной самостоятельной форме, обладающим свойственным ему определением, которое противоположно другому. <...> ...В умозаключении рассудка единство, которое в нем конституируется, *есть лишь единство признаваемых существенно различными*, которые таковыми и остаются, ибо здесь склывается некий субъект, некая определенность лишь с некоей другой опреде-

ленностью... <...> В умозаключении же разума главным в его спекулятивном содержании является тождество крайних терминов, заключающихся друг с другом, а это означает, что субъект, представленный в середине, есть какое-то содержание, не заключающееся с каким-то другим содержанием, а заключающееся посредством другого содержания и в другом содержании с самим собою» (Гегель, 1994: 175—176; выделено мной. — М. М.). В разумном умозаключении содержится «вся разумность идеи» (Гегель, 1994: 175), и содержится именно в *Mitte*, которое удерживает все многообразные определения. Иными словами, они предстают его, *Mitte*, моментами. Еще иначе: они сняты в нем, т. е. идеальны. В чем (хотя бы и потенциально) сняты абсолютно все определения? В мысли. Где она возникает в своей чистой форме? В предметно-преобразующей практике общественных индивидов.

Поэтому, согласно Ильенкову, очеловеченная природа не отгораживает человека от нечеловеческого мира, а, напротив, впервые открывает их друг другу. Во всё усложняющейся практике человечества предмет обнаруживает такие свои стороны, которые в естественно-природных условиях он не проявил бы. Эти новые качества не принадлежат, по видимости, собственной определенности предмета; в них представлены собой общественные силы человека, это «своеобразная печать, наложенная на вещество природы» человеком (Ильенков, 2009: 40). Но через эту несобственность — через заблуждение — нам дано истинное содержание вещи. Через снятие абстрактно-субъективной потребности в ней обнаруживается заинтересованность человека в натуральных, объективно-истинных характеристиках предмета, которые можно выразить только теоретической мыслью.

Мышление человека — высшая форма развития всеобщего

Лифшиц, видимо, трактует деятельность лишь как рассудочное *Mitte* — отсюда его требование гармоничного сочетания тождеств и попытка объяснить это сочетание через сомнительное понятие «щели» — и потому не схватывает эту саму-себя-упраздняющую двойственность, эту возвращающуюся к себе всеобщность как подлинное опосредствование. Из этой основы, как думается, и вырастает его недоумение относительно мысли Ильенкова. Ведь одной «стилизацией природных процессов», как формулирует это Лифшиц, дело не обходится, поскольку стилизация касается *внешней* стороны; достигается *подобие*, в то время как Ильенков, вслед за Гегелем, настаивает на *тождестве* мышления и бытия. Арсланов упрекает Ильенкова в том, что он не видит «созревания объективной логики в природе» (Арсланов, 2010: 243). Но логика не кефир и не пшеница: ей не нужно в природе «созревать». Она *представлена* в любом сколь угодно малом единичном факте *во всем своем объеме* именно потому, что через этот факт «просвечивает» всё целое, весь мир, вся природа. Это отлично понимает Ленин, предлагая начать изложение диалектики с «самого простого, обычного, массовидного», с листочка, который зелен, или с Жучки, которая есть собака: диалектика есть уже *здесь*, и *есть* в своей полноте. Да и Арсланов это замечательно видит, хотя выражает с помощью иного понятийного аппарата: «Есть какой-то зазор или щель в самой идеальной реальной соразмерности, и в эту щель проглядывает бесконечное содержание мира» (Арсланов, 2010: 292).

Но что *отражается* в деятельности человека, что она *открывает*, если в природе идеального нет? Лифшиц соглашается с Ильенковым в том, что идеальное есть форма существования всеобщего. Но всеобщего в строгом смысле без человека тоже нет. Это нетрудно понять даже на формально-логическом уровне: Спиноза ведь не зря замечает,

что мыслить субстанцию лишенной атрибута мышления — значит мыслить ее «несовершенно». Следовательно, если всеобщее — это наисовершеннейшее «общее всем», то *до* и *вне* человека всеобщего нет, поскольку сама природа (у Спинозы — синоним Бога или субстанции) без него еще не полна: она *лишь* природа (в механической, физической, химической, органической форме), не породившая собой дух, следовательно, не проявившая еще *вполне* свои потенции. Эта мысль не могла не быть понятна Лифшицу, ведь она хорошо выражена в словах его друга А. Платонова: «без меня народ неполный». А раз без человека в природе нет всеобщего, то нет и идеального: что и требовалось доказать.

Однако это доказательство опирается на важную предпосылку: утверждение, что без человека природа неполна, а с ним представляет собой тотальность. Это значит, что мы, во-первых, мыслим появление человека необходимым (мышление есть *атрибут*, а не *модус*); во-вторых, его появление оканчивается каким-то образом «завершающим» для природы. Но *как* и *чем* «дополняет» природу человек? Он «вносит» в нее лишь указанное Ильенковым «очищение» природных форм: разворачивает всеобщее для самого всеобщего. Но именно поэтому мышление человека есть последняя форма развития всеобщего, выше которой принципиально быть ничего не может: дальше некуда идти, достигнуто начало.

Это суждение, опять-таки, опирается на предпосылку: оно верно тогда и только тогда, когда мы утверждаем абсолютную силу разума. В противном случае над мышлением стоит нечто *принципиально* (а не просто в данный наличный момент) *непознаваемое*. Чаще всего это непостижимое называют Богом. Потому-то для Гегеля утверждение чистого мышления как высшего способа духа оказывается фундаментально значимым: исчерпывающее постижение его определений, представленное в «Науке

логики», оказывается — ни больше, ни меньше — логическим доказательством бытия Бога⁷, а значит — утверждением абсолютной силы человеческого разума, который может собой выразить (*представить* собой) абсолютное содержание, альфу и омегу всякого иного содержания. И именно это знание есть *абсолютное* — поскольку оно есть знание самого Абсолюта.

Лифшиц, хотя и критиковал *gottlosen Marxismus*, вряд ли согласился бы признать бытие Бога. При этом он скорее склоняется к тому, что сущее не разделить на разум без остатка: «Мы не можем охватить бесконечного», — пишет он на полях книги Гёте (Арсланов, 2010: 292). Этим он ограничивает человеческий разум: «Не всё можно сделать даже в уме», — утверждает он (Арсланов, 2010: 232). Но, повторим, основной посыл гегелевского *абсолютного идеализма*, который полностью перешел в мысль Маркса и Энгельса, заключается именно в утверждении безграничности, всемогущества человеческого разума. Иными словами, в доказательстве утверждения, что «всё есть мысль», заключается демонстрация того, что она может представить собой абсолютное содержание действительности, и потому она — абсолютная форма; так деньги представляют собой весь мир товаров, который находит в золоте свое отражение.

Становление понимающей мысли — необходимость или случайность?

Альфой и омегой, началом — или концом — выступает *абсолютная творческая способность*, выраженная в «Науке логики» в чистых всеобщих определениях. Человек в мировом процессе истины проделывает то же, что Гегель в истории философии: оглядывается назад и понимает весь процесс как единый и закономерный, пришедший к своему «концу» потому, что он пришел к сво-

ему началу. И как Гегель кладет в основание мысленной разработки природы и общества чистую логическую форму и тем самым обнаруживает возможности их бесконечно-творческого изменения в направлении идеала, так человек, действуя со-знанием дела, преобразует природу в направлении ее, природы, внутреннего закона, сути, одним словом — понятия. В этом процессе развивается не природа (как отдельная *до* и *вне* человека мыслимая), а само всеобщее. И потому-то Гегель отказывает природе в подлинном развитии, что истинно-идеальное (как тождество *ideelle* и *ideale*⁸) не лежит в основании ее изменений. Творчество природы не есть подлинное творчество — в отличие от сознательно-преобразовательной деятельности человека, которая в идеале направлена на универсальное развитие *каждого*, и именно потому, что личность есть предельно-концентрированная форма выражения абсолютной творческой способности самой действительности. Лифшиц сказал бы: человек есть классическая форма бытия.

В этом пункте, однако, его позиция оказывается двойственной и явно тяготеет к «линии Шеллинга»: оговаривая всячески, что человек есть продолжение природы, ее средоточие и классическая форма, он ищет «щель» между целым и частью, между космосом и человеком; признавая единство сознания и бытия, он всё же предполагает их «существенно различными», не вполне освобождаясь от эмпирического наследия марксистской «теории отражения» (Арсланов, 2010: 274, 292, 323).

Для Гегеля, Маркса и Энгельса становление понимающей мысли есть процесс необходимый. Лифшиц же формулирует условия иначе: «Нужно иметь счастье — возможность примкнуть к истинному бытию, стать его органом. <...> Как происходит превращение субстанции в субъект? Ее объективная

⁷ Этот тезис в своей статье подробно раскрывает Г. В. Лобастов (Лобастов, 2020).

⁸ См. (Лобастов, 2017: 144–149).

возможность, посредство нашего мозга etc., дальнейшая субъективизация ее. Стул — не мыслит, но это объект, в котором природа уже субъективизирована во второй степени» (Арсланов, 2010: 232). Здесь очень заметен шеллингианский мотив первичности возможности над действительностью, ее потенцирования, который утвердился в философии XX в. ознаменованием перехода от Бытия к Событию. «Примыкание к бытию» мыслится как счастье, возможность. Это можно спутать с позицией Гегеля о развитии бытия от возможности (*an sich*) к действительности (*für sich*). И Лифшиц путает: «Странно, удивительно — почему это мы люди и являемся центром вселенной. Не чванство ли? В чем были немного односторонни и Бруно и просветители — надо понять, что мы мыслим в результате развития этого столь относительного мира, но раз мы мыслим, то уже нечего удивляться абсолютности нашего мышления. То же и с отдельным человеком — то, что я понимаю, мыслю, делает меня, каждое я, центром мира — самый факт этого есть результат удивительного, квазичудесного совпадения обстоятельств, отбора, развития. Но раз уже это чудо свершилось — мы сознание его, голос его. Надо питать уважение к этому голосу абсолютного. Наверно, Гегель хотел сказать что-то в этом роде» (Арсланов, 2010: 234).

Но действительная позиция Гегеля иная. Чудо (или мистическое) для него — лишь иное название спекулятивного (Гегель, 1929: 141—142). И если появление мыслящей души из природы — чудо, то стоит признать, перефразируя классика, что природа лишь потому не совершает чудес, что вся состоит из чудес. Каждый прерыв постепенности, диалектический скачок — это, с позиции рас-судка, чудо. Здесь Гегель жмет руку Дидро: появление живого из неживого, разумного из неразумного есть чудо более удивительное, чем все чудеса Евангелия, потому, что его можно вполне разумно понять. Экспли-

цированный мыслью образ этого процесса понятия и есть содержание гегелевской Системы наук, цель которой заключается именно в демонстрации логической необходимости становления духа из природы, которая сама есть процесс претворения «объективного логизма бытия», как выражался Лифшиц. Этот процесс — «консервация обобщенного» — наличен уже в неживой природе: «Не является ли таким обобщением, консервированным в качестве круга на стволе, вся механическая, мертвая материя? Раковина живого?» (Арсланов, 2010: 318). И в этом процессе обобщения природа идет к своему началу; движение ко всеобщему, в котором всё более и более отчетливо выражена его сущность, есть процесс развития, возникновения нового. Всеобщее само определяет себя к этому самоснятию через формирование единичного и особенного. Всеобщее в этом отпадении усваивает себя как чистую форму — в эмпирическом отношении самую бессодержательную — и в логическом движении чистой стихии мышления снимается в непосредственности: «Осознание старого есть уже новое, старое потому и отходит в область истории, что оно было вполне осознано» (Энгельс, 1970: 224). Природа «обобщает» и «осознаёт» себя в процессе развития уже до человека — но как «окаменевший интеллект», «окаменевшим» же образом (*Weise*). Так следует понимать и «порождение природы» у Гегеля, которое доставляет немало хлопот его комментаторам. Суть же проста: никакого «порождения природы из логики» у Гегеля нет; природа как «бытие идеи в форме внешности» и *есть сама идея*, что означает *непосредственную* выраженность идеального в природном бытии. Иначе говоря, никакого другого содержания, кроме содержания природы и духа, абсолютная идея не имеет.

В «окаменевшем» (т. е. непосредственном) способе бытия идеального в природе заключается и ответ на очень точно

поставленный вопрос: «Когда мы обрабатываем предмет, то вкладываем в него свою идею, которая в нашей трудовой практике опредмечивается. *А откуда же берется эта идея?* Из инстинктивной первоначальной, полубессознательной трудовой практики — отвечает марксистская деятельностная теория. Или — из intersубъективной деятельности людей, в их взаимодействии между собой. <...> В первом случае перед нами снова апория — курица и яйцо, а во втором — еще хуже, сознание оказывается просто продуктом коллективности, и потому никак не может выйти за пределы коллективного солипсизма неокантианского толка» (Арсланов, 2010: 225; выделено мной. — М. М.).

Заключение

Откуда берется идея? А она *ниоткуда не берется*, потому что всегда-уже *есть*. В своем начале природа более всего абстрактна (бедна определениями) и поэтому сходна как раз с *голой* идеей, как она определила себя в абстрактной стихии мышления. «Объективный логизм» бытия проявляет себя в непосредственной определенности природной реальности: непосредственное синкретично — содержит собственную противоположность в-себе (*an sich*) и в самом себе (*in sich selbst*). Отражение объективно-идеального происходит, разумеется, и тут — но в какой форме? Идеальное здесь *непосредственно* есть реальное в качестве *способа бытия вещей природы или* (это одно и то же) *способа их связи между собой*, разрыва между ними нет, и эта «натуральная логика» вовсе не означает, что всё реальное лишь мыслится чьей-то головой: «...<говоря о мышлении>, мы не должны представлять себе субъективную мысль, <обычно> нам тотчас же приходит в голову наше мышление, как оно существует, в сознании. Здесь же, напротив, подразумевается совершенно объективная мысль, деятельный ум, как, например, ко-

гда мы говорим, что есть *разум в мире*, или, когда мы говорим о представляющих собою всеобщее *родовых сущностях* в природе. Род „животное“ есть *субстанциальное* в собаке; сама она есть животное; законы природы суть сами ее имманентная сущность» (Гегель, 1993: 328). Вмятина на камне *представляет* собой другой камень — и потому она есть способ, которым первый камень *снимает* его в самом себе как момент, т. е. другой камень есть в первом *ideelle*. Но вмятина *представляет* собой другой камень именно как *этот* камень, как единичный. Отличие такого представления от идеального в точном смысле (как тождества *ideelle* и *ideale*) заключается в уточнении Ильенкова: один предмет в человеческой деятельности выступает в роли представителя «*всеобщей природы* <...> *другого объекта*, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически-очевидных вариациях» (Ильенков, 2009: 12). Именно это объективное представление, бытующее уже в природе, старается выразить Ленин, говоря о свойстве материи, сходной с ощущением. При этом даже через единичный камень «просвечивает» весь мир. Только вся природа в целом обладает мышлением как неотъемлемым атрибутом: здесь всеобщее, выраженное в непосредственно-реальной форме, совпадает с тотальностью эмпирического, как формулирует Гегель. Это подчеркивает и Ильенков в конце второго очерка «Диалектической логики», и его «поправка» к позиции Спинозы носит не столько историко-философский, сколько логический характер. Человек в своей предметно-преобразующей деятельности доводит природно-объективное представление до чистой формы, ставя вещи в новые положения, открывая новые отношения между ними, в которые в природе до человека они никогда бы не вступили «по своей воле», естественным образом. В силу известных условий идеальное

объективно обособляется при разделении труда и в этом процессе наделяется самостоятельностью (*Verselbständigung*) самими людьми — начинается разворачивание определенных процесса отчуждения. В этом обособлении, в различении (*distinguo*) идеальное только и может осознаваться *как* идеальное, первоначально — в мифологической форме.

Арсланов совершенно прав, утверждая: «Вся духовная сфера, сфера культуры развивается *благодаря* обособлению, отпадению от материального процесса природы, но она духовна лишь в той степени, в какой есть способ движения материальной вселенной к самой себе» (Арсланов, 2010: 244). Но отсюда отнюдь не следует, что мы должны допустить бытующее в природе идеальное, под которое человек лишь «стилизует» предметы своего труда. Так поступает формальный логик, не способный осмыслить возникновение, качественное превращение, диалектический скачок, прерыв постепенности. Мы тем самым отнимем у природы одно из ее «совершенств» — возможность породить из себя нечто противоположное себе. Напротив, идеальное появляется там, где материальное/природное исчерпало себя: человек постольку есть самое материальное «творение» природы, поскольку удерживает в себе всё богатство ее определений. Потому-то он и может противопоставить своему сознанию природу в рамках основного вопроса философии. Именно из-за того, что он *исполнен* природных определений, эти формы «переливаются через край»: возникает идеальное. В человеке природа раскрыла все свои потенции и потому сняла себя *как* природу. Потому и реализуется в эволюционном процессе появления гоминидов механизм ослабления приспособляемости, закрепляемой генети-

чески. Природа завершена там, где родился дух.

Лифшиц очень глубоко размышляет о законченности и незаконченности, приводя в пример *non finite* Микеланджело (Лифшиц, 1985: 192). Но при этом он по какой-то причине не видит, что «завершенность» гегелевской системы оборачивается ее *принципиальной открытостью* бытию. Это, как представляется, выступает решением той проблемы, которую С. Жижек в своих многочисленных книгах и выступлениях ставит на примере заблуждения действующих от имени исторической необходимости. Мысль, чтобы представить себя в своей чистоте, чтобы замкнуться в своей тотальности (то, чего опасаются и Лифшиц, и Т. Адорно), обязана удержать и выразить собой абсолютное содержание действительности. В ином случае ей буквально некуда деться: ее нет без предмета, но предметом может выступать либо бытие, либо она сама. Если между бытием и мыслью есть некое подобие, если она что-то отражает, то в подобии или отражении как их собственный момент так или иначе оказывается заключено *тождество*, и попытки избежать его осмысления будут лишь словесной уловкой. Если же мышление мыслит саму мысль, то необходимо дать полную экспликацию определений, которые не только вводят познающее сознание в это пространство (что Гегель демонстрирует в «Феноменологии духа»), но и исчерпывают его («Наука логики» и «Энциклопедия»). И мысль, как показывает Гегель, в этом движении заключает себя в бытие, как в пределы: она исходит из бытия, равного ничто, приходит к полноте бытия в абсолютной идее и снимает эту полноту в чистой непосредственности «перехода в природу», а точнее, в абсолютно-свободной деятельности самоопредмечивания.

Список литературы и источников / References

- Арсланов В. Г., ред. *Михаил Александрович Лифшиц*. М.: РОССПЭН, 2010. 463 с.
Arslanov V. G., ed. *Mikhail Aleksandrovich Lifshits*. Moscow: ROSSPEN, 2010. 463 p. (In Russian).
- Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993. 349 с.
Hegel G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. Vol. 1. Transl. E. S. Haldane. N. p.: Classical Prints, 2022. 408 p.
- Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 2. СПб.: Наука, 1994. 425 с.
Hegel G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. Repr. of 1894 ed. Vol. 2. Transl. E. S. Haldane, F. H. Simson. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1983. 453 p.
- Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. 524 с.
Hegel G. W. F. *Philosophy of Right*. Transl. with notes by T. M. Knox. Oxford: Oxford Up, 1967. 400 p.
- Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. Ч. 1. *Наука логики*. Гегель. *Сочинения*: в 14 т. Т. 1. М.; Л.: Гос. изд-во, 1929. СIII, 367 с.
Hegel G. W. F. *Science of Logic*. Pt. 1 of *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*. By Hegel. Eds K. Brinkmann, D. O. Dahlstrom. Cambridge, MA: Cambridge Up, 2015. 380 p. Cambridge Hegel Translations.
- Ильенков Э. В. «Диалектика идеального». *Логос* 1 (2009): 6—62. EDN: TJIGYX.
Ilyenkov E. V. “Dialectics of the Ideal”. *Logos* 1 (69) (2009): 6—62. (In Russian).
- Ильенков Э. В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. М.: Политиздат, 1974. 271 с.
Ilyenkov E. V. *Dialectical Logic. Studies in History and Theory*. Moscow: Politizdat, 1974. 271 p. (In Russian).
- Ильенков Э. В. *Философия и культура*. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
Ilyenkov E. V. *Philosophy and Culture*. Moscow: Politizdat, 1991. 464 p. (In Russian).
- Лифшиц М. А. *В мире эстетики*: статьи 1969—1981 гг. М.: Изобразительное искусство, 1985. 322 с.
Lifshits M. A. *In the World of Esthetics: papers of the years 1969 to 1981*. Moscow: Izobrazitel'noye iskusstvo, 1985. 322 p. (In Russian).
- Лобастов Г. В. *Идеальное. Образ. Знак*. М.: Русская панорама, 2017. 232 с.
Lobastov G. V. *The Ideal. The Image. The Sign*. Moscow: Russkaya panorama, 2017. 232 p. (In Russian).
- Лобастов Г. В. «Логика понятия в философии Гегеля (к материалистической апологии гегелевской философии)». *Вопросы философии* 8 (2020): 181—192. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-8-181-192>. EDN: HLQHYN.
Lobastov G. V. “The Logic of Concept in Hegel’s Philosophy (to the Materialistic Apology of Hegelian Philosophy)”. *Voprosy Filosofii* 8 (2020): 181—192. (In Russian). <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-8-181-192>
- Мареев С. Н., Мареева Е. В., Арсланов В. Г. *Философия XX века (истоки и итоги)*: учеб. пособие. М.: Академический проект, 2020. 464 с. Gaudeamus.
Mareyev S. N., Mareyeva E. V., Arslanov V. G. *20th Century Philosophy (Origins and Overall Results)*: study guide. Moscow: Akademicheskii proyekt, 2020. 464 p. (In Russian). Gaudeamus.
- Маркс К. «Письма из „Deutsch-Französische Jahrbücher“». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. 371—381.
Marx K. “Letters from the *Deutsch-Französische Jahrbücher*”. *Collected Works*. By K. Marx, F. Engels. Vol. 3. London: Lawrence & Wishart, 2010. 133—145.
- Морозов М. Ю. «Проблема идеального и социальный солипсизм: к диалогу Э. В. Ильенкова и М. А. Лифшица (ч. 1)». *Экономические и социально-гуманитарные исследования* 3 (43) (2024): 154—163. <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2024-3-154-163>. EDN: ZXAREN.

Morozov M. Yu. “The Problem of the Ideal and Social Solipsism: Towards a Dialogue between E. V. Ilyenkov and M. A. Lifshitz (pt. 1)”. *Ekonomicheskiye i sotsial’no-gumanitarnyye issledovaniya = Economic and Social Research* 3 (43) (2024): 154–163. (In Russian). <https://doi.org/10.24151/2409-1073-2024-3-154-163>

Энгельс Ф. «Шеллинг и откровение». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. Т. 41. М.: Политиздат, 1970. 173–226.

Engels F. “Schelling and Revelation”. *Collected Works*. By K. Marx, F. Engels. Vol. 2. London: Lawrence & Wishart, 2010. 189–240.

Информация об авторе

Морозов Максим Юрьевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Общеакадемического факультета Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (Россия, 119606, Москва, пр. Вернадского, 84, корп. 3); участник Российского философского общества «Диалектика и культура» (Россия, 124498, Москва, Зеленоград, 247-30), maxdiscovery@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9772-642X. SPIN-код: 3326-2506.

Information about the author

Maxim Yu. Morozov — Cand. Sci. (Philos.), Associate Professor at the Philosophy Department of the All-Academic Faculty, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Russia, 119606, Moscow, Vernadsky ave., 84, bldg. 3); member of the Russian Philosophical Society “Dialectics and Culture” (Russia, 124498, Moscow, Zelenograd, 247-30), maxdiscovery@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9772-642X. SPIN code: 3326-2506.

Статья поступила в редакцию 08.05.2025, одобрена после рецензирования 27.05.2025.
The article was submitted 08.05.2025, approved after reviewing 27.05.2025.