РОСЛЯКОВ ИЛЬЯ АЛЕКСАНДРОВИЧ



Независимый исследователь.
Москва. Россия

E-mail: ilyaroslyakov@inbox.ru

УДК 101

АКТУАЛЬНОСТЬ И ИСТОРИЯ РАССМОТРЕНИЯ ФЕНОМЕНА ПРЕВРАЩЕННЫХ ФОРМ

В статье рассматривается история открытия и исследования феномена превращенных форм и соответствующего процесса — превращения, а также актуальность этой темы для современной неклассической антропологии. Необходимость неклассических подходов вызвана кризисом классической рациональности, имеющем масштабные последствия и для философии, и для социально-исторической реальности. Показано, что существование превращенных форм проблематизирует классическую онтологию и открывает неклассические пути в познании и работе человека над собой. Превращенные формы были открыты К. Марксом при анализе современных ему экономических отношений. Понятие превращенных форм послужило уточнением и дальнейшей концептуализацией понятия отчуждения, введенного Марксом в ранних работах. У Маркса превращенная форма — это вещь, порожденная общественными отношениями, но скрывающая своё происхождение из них, и далее предстающая как готовая предпосылка этих отношений. Дальнейшее осмысление превращенных форм и стоящего за ними процесса овеществлением предпринято отечественными философами Г. С. Батищевым и М. К. Мамардашвили. Мамардашвили построил универсальное понятие о превращенных формах как универсальном операторе во всех системах, складывающихся с участием человеческого сознания. Он показал механизм превращения в общем виде и развил на базе понятия превращенных форм оригинальную феноменологию, введя ряд сопутствующих понятий (третьи вещи, органы жизни). С. А. Смирнов применил понятие превращенной формы к анализу виртуализации бытия человека, которая является новой формой отчуждения. Обозначены проблемные зоны понимания феномена превращенных форм и пути перспективного исследования.

Ключевые слова: превращенная форма, овеществление, отчуждение, превращение, человек, неклассическая антропология, виртуализация, виртуальная реальность.

Ilya A. Roslyakov

Moscow, Russia
E-mail: ilyaroslyakov@inbox.ru

THE RELEVANCE AND HISTORY OF THE CONSIDERATION OF THE PHENOMENON OF TRANSFORMED FORMS

This article examines the history of the discovery and study of the phenomenon of transformed forms and the corresponding process — transformation — as well as the relevance of this topic for contemporary non-classical anthropology. The need for non-classical approaches is driven by the crisis of classical rationality, which has far-reaching consequences for both philosophy and socio-historical reality. It is shown that the existence of transformed forms problematizes classical ontology and opens up non-classical avenues for human cognition and self-improvement. Transformed forms were discovered by Karl Marx in his analysis of contemporary economic relations. The concept of transformed forms served as a clarification and further conceptualization of the concept of alienation, introduced by Marx in his early works. For Marx, a transformed form is a thing generated by social relations, but concealing its origins within them, and subsequently appearing as a ready-made prerequisite for these relations. Further understanding of transformed forms and the process of reification underlying them was undertaken by Russian philosophers G. S. Batishchev and M. K. Mamardashvili. Mamardashvili developed a universal concept of transformed forms as a universal operator in all systems that develop with the participation of human consciousness. He demonstrated the mechanism of transformation in general terms and developed an original phenomenology based on the concept of transformed forms, introducing a number of related concepts (third things, vital organs). S. A. Smirnov applied the concept of transformed form to the analysis of the virtualization of human existence, which is a new form of alienation. Problematic areas in understanding the phenomenon of transformed forms and avenues for future research are outlined.

Keywords: transformed form, reification, alienation, transformation, human, non-classical anthropology, virtualization, virtual reality.

DOI: 10.32691/2410-0935-2026-21-332-354

© И. А. Росляков 2026

Введение

В современных исследованиях по философской антропологии констатируется исчерпанность классической рациональной модели человека как субъекта с готовой природой и сущностью, мыслящего по готовым образцам, в соответствии с готовыми мыслеформами, которые сохраняются и транслируются в культуре. Перестали работать опорные конструкции классической рациональности: разумности и постижимости мира и способности разумной личности его постигнуть. В постмодернистской философии был провозглашен лозунг «смерти человека», за которым скрывается обесценивание ценностей и культурных норм, ранее выработанных и принятых в классической научной традиции — и, одновременно, в социально-исторической действительности. Налицо кризис онтологии человека.

Эпоха классической рациональности, модерна, во многом была задана определенным способом мышления: в субъект-объектной дихотомии, при которой познающий субъект исходил из существования специальной границы между собой и познаваемым объектом, дающей этому объекту своего рода неприкосновенность, дающей возможность познавать его, не изменяя, а также из «стандартизованности» объекта, позволяющей абстрагироваться от его конкретности и рассматривать его как объект идеальный. Сам же субъект, в свою очередь, мыслил себя как столь же идеальную точку наблюдения, которая не обладает каким-то качеством, способным влиять на процесс познания. Такая «меоническая» абсолютность субъекта в мышлении связана с предпосылкой абсолютности Бога, каковая связь прямо фиксировалась Декартом: невозможно, чтобы всесовершенный и всеправедный Бог вложил нам истины и понятия, которые не имели бы основания истины [Декарт 1989: 273]; и — более косвенно — Лейбницем, который ввел предпосылку предустановленной гармонии: поступая свободно, индивиды все же реализуют при этом рациональный закон (а этот закон задан свыше — метафора Бога-часовщика). Философия Гегеля детально простроила связь между человеческим и божественным познанием и в этом смысле абсолютность и всеобщность человеческого познания.

Исчерпание этого классического способа мышления было прочувствовано уже давно, в этом смысле уже более ста лет идет поиск новых подходов в философии. Уже более ста лет назад Гуссерль, редуцируя этот взгляд, заметил, что на самом деле объект познания, имеющий физические предикаты, таких как вес и температура, есть не «стандартизованная» абстракция, а та самая вещь, с которой работает физик — берет в руки, кладет на весы, в плавильную печь [Гуссерль 2009: 163–164]. Еще раньше в квантовой механике была задана зависимость познания объекта от воздействия экспериментатора и прибора. Дальнейшая трансформация объекта познания была связана с развитием синергетики и представлений о динамическом хаосе.

Однако выработка новых подходов в мышлении, хотя бы приближающихся по своему потенциалу к классической рациональности, оказалась поистине трудной задачей. Это связано с масштабностью изменений — как исторических, так и изменений в самой философии. Даже границы сложившихся ранее разделов философии оказываются не релевантны новой ситуации. Так, онтология не может более работать с абстрактным бытием, лишенным человеческого присутствия; антропология не может быть созданием определенной метафизиче-

ской идеи-образа человека или описанием человека на языке существующей науки, она должна быть укоренена в бытии конкретного человека; гносеология не может заниматься познанием в отвлечении от изменений, которые это познание производит в познающем субъекте, кроме того, сам предмет познания не может быть отчужден от субъекта как некоторая отдельная реальность. Не только средства познания, но и субъект включены в описание реальности и влияют на его результат. Необходима онтологизация и «антропологизация» познания: само познание есть способ и часть бытия человека. Строя философию познания, мы вынуждены строить философию человека, осуществляющего познание — имеет место антропологический поворот в философии, о котором говорят ряд авторов.

Согласно С. С. Хоружему, антропология «должна составить собою основоустройство сферы гуманитарного знания, выступить ядром новой эпистемы для этой сферы» [Хоружий 2009: 6]. С. А. Смирнов, поддерживая этот тезис, добавляет к этому, что, если «антропология понимается как *первая философия*, она способна стать основой *любого* дискурса, и при этом не только гуманитарного» [Смирнов 2016: 41]. В рамках построения неклассической антропологии Смирнов предлагает базовый концепт события бытия: подлинная мысль, случившаяся с человеком, предстает одновременно и точкой его бытия, и точкой познания мира, и практикой самого себя, преобразующей человека — антропопрактикой.

Одним из значимых источников к неклассической антропологии являются исследования М. К. Мамардашвили в области превращенной формы. Мамардашвили построил понятие превращенной формы как универсального феномена, работающего во всех системах, складывающихся с учетом человеческого сознания (а в качестве такой системы может быть рассмотрен и сам человек). Речь идет об объективном и самостоятельном существовании определенных «бытийных сгустков», «человеческих видимостей», которые выступают как конструктивные элементы сознания и работают в нем независимо от сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта. Это радикально проблематизирует классическое разделение бытия и сознания, субъекта и объекта. То есть, само знание о существовании превращенных форм заставляет видеть реальность по-новому; однако иная оптика познания выступает одновременно как антропопрактика самого исследователя и его бытийствование. Это Мамардашвили продемонстрировал через самого себя в своих последних лекционных курсах. После ухода философа ни эта практика, ни понятие превращенной формы не получили дальнейшего развития.

Изначально превращенные формы были открыты Марксом, поставившим проблему отчуждения человека от своей сущности. Представление о превращении, образовании превращенных форм Маркс вводит в рамках уточнения и дальнейшей концептуализации того, как происходит отчуждение от сущности. При этом сущность человека Маркс понимал деятельностно, через рассмотрение реального человеческого бытия, что получило масштабное развитие в рамках деятельностной традиции в отечественной философии и психологии. Это понимание может быть апроприировано неклассической антропологией, поскольку оно конкретно — привязано к конкретному человеческому бытию. Соответственно, сегодняшнюю антропологическую ситуацию можно рассматривать как ситуацию отчуждения, получившего новые, достаточно угрожа-

ющие формы. Так, происходит все большее масштабное замещение реального социального бытия человека пребыванием в виртуальной реальности, которое служит компенсацией и консервацией проблем реального социального бытия. Возникающая «равноправность» виртуальной и физической, социальной реальности размывает ценности человека. Как отмечает П. С. Гуревич, «каждый благоустраивает собственный мир, в котором равноправны истина и заблуждение, реальность и греза, подлинность и мнимость» [Гуревич 2018: 446].

Важно подчеркнуть, что вызов здесь состоит не в средствах виртуальной реальности как таковых — они могут использоваться очень по-разному. Проблема в самом человеке — в том, что он по какой-то причине массово использует эти средства для превращения самого себя в цифровых заменителей, «аватаров», у которых уже нет свойственных человеку представлений не только о добре и зле, но и о жизни и смерти. Вот эта ситуация, непостижимая в рамках классической рациональности, как раз описывается через отчуждение и превращенные формы.

Однако понятие превращенной формы не было достроено. После последних работ Мамардашвили, в которых он сделал упор вышеописанную на живую практику мысли, ощущается недостаток концептуального осмысления самого феномена превращенных форм. Подступаясь к этой проблеме, следует обратиться к истории формирования понятия превращенной формы и указать на остающиеся здесь дефициты понимания и дальнейшие перспективные пути исследования.

Введение понятия превращенной формы

Понятие превращенных форм появляется у Карла Маркса при анализе основных экономических категорий в «Капитале». Маркс показывает, что ключевые явления общественного бытия в силу определенных закономерностей существуют в таком виде, который скрывает их происхождение из стоящих за ними общественных отношений, и это искажает представление людей о реальности.

Стоимость товаров в денежном выражении обретает форму свойства самих товаров, и в этой форме, как свойство товаров в их чувственно воспринимаемой телесности, предстает человеческому сознанию, тогда как при рассмотрении реального процесса производства она оказывается сгустком вложенного в производство этих товаров человеческого труда (стоимость в действительности создает только труд). Общественные трудовые отношения, которые стоят за производством товара и образованием его стоимости, облекаются в форму меновой стоимости товара, в конечном итоге — в форму цены товара в денежном эквиваленте. Но эта денежная форма, срастаясь с чувственно-воспринимаемой стороной товара, замещает собой эти общественные отношения, представая как характеристика самого товара, сами же они оказываются скрыты. По словам Маркса, «посредствующее движение исчезает в своем собственном результате и не оставляет следа» [Маркс 1960: 102].

Через это Маркс объяснял, почему сущность капиталистического производства, прежде всего эксплуатация рабочей силы капиталистами, эксплуатация самих рабочих, оказывается замаскирована и скрыта, причем не только от потребителя товара, но и от ученых — представителей вульгарной политиче-

ской экономии, которые пытались исследовать капиталистическое производство. Отношения людей в общественном труде (прежде всего, капиталиста и рабочего, эксплуататора и эксплуатируемого) превращаются в отношения вещей (товара и драгоценных металлов, выступающих как деньги) — овеществляются, приобретают «вещный характер» [Маркс 1960: 103]. Превращение стоимости в свойство товара как вещи также определяется Марксом как фетишизация или товарный фетишизм.

Другие проявления превращенной формы, обнаруживаемые в I томе «Капитала» — цена труда, замещающая стоимость рабочей силы, а также заработная плата, повременная или поштучная (то есть оплата труда, рассчитываемая на единицу производимого товара). В последнем случае дело видится так, как будто рабочий продает не свою рабочую силу, не свой живой труд (который имеет реальную стоимость, равную количеству продуктов, необходимых для поддержания жизни самого рабочего — именно исходя из этого, по Марксу, и определяется заработная плата), а количество продуктов, в которое его труд сгущается на производственном предприятии. В связи с этим Маркс, в частности, отмечает: «Форма заработной платы стирает всякие следы разделения рабочего дня на необходимый и прибавочный, на оплаченный и неоплаченный труд. Весь труд выступает как оплаченный труд» [Маркс 1960: 550].

Поскольку создается иллюзия, что товар обладает меновой стоимостью, ценой в денежном выражении как некоторым природным своим свойством, может происходить некая экспансия превращенной формы — вещи, не являющиеся товарами, такие как совесть, честь, через посредство назначения им определенной цены могут приобретать товарную форму.

В последующих томах «Капитала» Маркс, разворачивая свой анализ экономических отношений, открывает еще два важных проявления превращенной формы — прибыль, замещающая прибавочную стоимость, и денежная рента. Говоря о прибыли, которая, скрывая отношения эксплуатации, предстает как «заработная плата капиталиста», Маркс отмечает: «Именно в этой совершенно отчужденной форме прибыли и в той мере, в какой форма прибыли прячет свое внутреннее ядро, капитал все больше и больше приобретает вещный облик, все больше из отношения превращается в вещь, но в такую вещь, которая содержит в себе, проглотила в себя общественное отношение, — в вещь, обладающую фиктивной жизнью и самостоятельностью, вступающую в отношение с самой собой, в чувственно-сверхчувственное существо. И в этой форме капитала и прибыли капитал выступает на поверхности как готовая предпосылка. Это есть форма его действительности, или, точнее, форма его действительного существования. И в этой именно форме он живет в сознании его носителей, капиталистов, отражается в их представлениях» [Маркс 1964: 507].

Здесь важно то, что превращенная форма, как вещь, порожденная действием, не только скрывает своё происхождение, но и предстает как готовая предпосылка самого действия. Это происходит на этапе, когда человек осуществляет «обратное присвоение» ее из бытия, отражает ее в своем сознании и через нее интерпретирует действительность. Причем в данном примере это имеет организующую силу закона для общественного сознания целого класса капиталистов: все они считают, что прибыль образуется из капитала — то есть, что их деньги порождают деньги.

Часть прибыли капиталист отдает землевладельцу в качестве денежной ренты. Это тоже превращенная форма — рента ведет себя так, как будто она порождена самой землей (ее плодородием или местоположением), а не трудом. За счет отделения части прибыли на ренту «окостеневшая (до неузнаваемости измененная) форма прибыли», отмечает Маркс, «еще более упрочивается в своем чисто внешнем характере» [Маркс 1964: 507]. Форма, в которой существуют части прибавочной стоимости, «не только скрывает их истинное происхождение, но и отрицает его» [Маркс 1964: 538].

Капитал, приносящий проценты, представляет собой следующий этап превращения и фетишизации: в превращенной форме он предстает как деньги, создающие деньги (или, по выражению Маркса, «высиживающие», как свое собственное детище). Здесь капитал уже не имеет никаких следов своего происхождения. Дело предстает так, что «создавать стоимость, приносить проценты является свойством их [денег] совершенно так же, как свойством грушевого дерева является приносить груши» [Маркс 1964: 482].

Итак, превращенные формы являются не иллюзией индивидуального сознания, а объективно существующим порождением действительности, однако такой действительности, которая «проработана» общественным бытием и общественным сознанием. Маркс называет это существование «чувственно-сверхчувственным», имея в виду, что, например, деньги как предмет образуют единство своей чувственно-воспринимаемой и сверхчувственной стороны в виде сгущенных в них в превращенной форме общественных отношений. Однако, возникнув в действительности, они отражаются общественным сознанием, и начинают мыслиться как предпосылки общественных отношений, а не как их результат. И в качестве таковых становятся уже мотивами поведения людей.

Превращенные формы действительных отношений «практически определяют поведение отдельных капиталистов, служат для них мотивами и т.д. и как такие мотивы отражаются в их сознании» [Маркс 1964: 509]. Мотив капиталиста — получение прибыли на свой капитал, а не эксплуатация рабочей силы, которая в действительности за этим скрывается (но от сознания она уже «далеко» — ни в один из моментов процесса производства реальные отношения «не выступают на поверхности явлений» [Маркс 1964: 537]). Далее такой мотив — получение прибыли на свой капитал — фиксируется в вульгарной политэкономии, которая, по определению Маркса, «переводит на доктринерский язык» [Маркс 1964: 471] мотивы и представления господствующего капиталистического класса. Сознание капиталистов оказывается «в плену у внешних проявлений капиталистического способа производства» [Маркс 1964: 509], его «поверхностной видимости» [Маркс 1964: 471] в превращенных формах. А вульгарные экономисты это концептуализируют.

Здесь интересно упомянуть критику Марксом идей английского экономиста и публициста социалистической ориентации Томаса Годскина, который вскрывал отношения эксплуатации между капиталистами и рабочими, однако считал описываемые Марксом превращенные формы субъективными иллюзиями. По Годскину, то, что станки и сырьё создают стоимость «сами по себе», без участия рабочих — это «впечатление», возникающее как раз из концептуализаций буржуазных экономистов. Он называет капитал «каббалистическим словом», изобретенным «теми, кто стрижет остальное человечество с целью спря-

тать руку, которая держит ножницы» [Годскин 1938: 18]. Маркс в связи с этим пишет: «Он не видит того, как этот способ представления проистекает из самого реального отношения, не видит, что не последнее есть выражение первого, а наоборот» [Маркс 1964: 307]. Тем самым подчеркивается, что превращенные формы возникают в реальных отношениях, а изображаемое Годскиным — это последняя часть процесса, когда сознание, восприемлющее их, превращает их в предпосылку реальных отношений.

Понятие превращенной формы в мышлении самого Маркса является уточнением и дальнейшей концептуализацией понятия отчуждения, которое он вводит в ранних работах (процесс превращения, образования превращенных форм — ключевое звено отчуждения). Маркс ставит проблему отчуждения как этическую и антропологическую проблему: продукты практической человеческой деятельности и самые формы жизни человека оказываются противопоставлены ему как нечто чужое и враждебное.

Ситуация отчуждения берется Марксом как «современный экономический факт» и фиксируется следующим образом: «Чем больше рабочий производит, тем меньше он может потреблять; чем больше ценностей он создает, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства; чем лучше оформлен его продукт, тем более изуродован рабочий; чем культурнее созданная им вещь, тем более похож на варвара он сам; чем могущественнее труд, тем немощнее рабочий; чем замысловатее выполняемая им работа, тем большему умственному опустошению и тем большему закабалению природой подвергается сам рабочий» [Маркс 1974: 89]. Позднее, в «Капитале», это положение дел получит полное объяснение и обоснование.

Маркс дает несколько видов отчуждения, охватывающих разные его стороны [Маркс 1974: 86–99]:

1. Отчуждение человека от продукта труда. В рамках капиталистического производства рабочий относится к продукту своего труда, в котором овеществляется его труд, как к чужому предмету. Его собственный продукт противостоит его труду как чуждое, враждебное существо, как сила, не зависящая от него. Это, одновременно, является отношением к природе, чувственному внешнему миру, как к чуждому и враждебному.

По Марксу, эта ситуация в полном виде возникает именно при капитализме. В случае феодала, например, его земельный участок индивидуализирован и персонифицирован, он имеет его титул (баронский или графский), является как бы его «неорганическим телом», есть «видимость более интимного отношения» между ним и его землей, «чем узы просто вещественного богатства» [Маркс 1974: 81]. Вместе с этим, его отношение к работникам, обрабатывающим эту землю, имеет некоторую эмоциональную сторону, они его почитают, он окружен для них «некоторым романтическим ореолом» [Маркс 1974: 82]. Безусловно, это не отменяет отчуждения продукта их труда, когда они работают на барина. Маркс подчеркивает, что ему «чужды сентиментальные слезы, которые проливает романтика» [Маркс 1974: 80] по поводу феодальной системы, однако он отмечает, что лишь при полном овеществлении земельной собственности, превращения ее из земли, которой нет без сеньора, в деньги, у которых, наоборот, нет господина, человек опускается на уровень торгашеской стоимости и возникает господство мертвой материи над людьми. Именно при этих условиях

возникает в полном виде отчуждение продукта труда — не как присваиваемого барином, к которому есть эмоциональное отношение, а как враждебной силы.

2. Отчуждение от процесса труда. Поскольку труд рабочего носит принудительный характер, он является для него чем-то внешним: когда он трудится — он не у себя, у себя он тогда, когда не трудится. В процессе собственного труда он не утверждает, а отрицает себя (изнуряет свои физические силы и разрушает духовные). Свободным он чувствует себя в животных функциях (питание, половой акт), а человеческих — трудовых — функциях он чувствует себя животным.

3. Отчуждение от родовой жизни, родовой (духовной) сущности человека. Человек, как часть живого человеческого рода живет природой в смысле деятельного ее преобразования, созидания предметного мира — природа является его неорганическим телом. При отчужденном труде эта родовая жизнь превращается в средство для выживания, поддержания физической жизни — жизненный процесс оказывается принесением жизни в жертву. Получается, что и родовая сущность человека превращается в чуждую ему сущность, противостоит ему. (Здесь важно оговорить, что, заимствуя понятия «отчуждение» и «родовая сущность» у Фейербаха, Маркс переосмысливает их. Сущность человека понимается им не в эссенциалистском смысле, не как нечто абсолютное, а реалистически, исходя из понимания человека как общественно-исторического существа, которое живет в деятельности. Как сам Маркс говорит в «Тезисах о Фейербахе», сущность человека есть не «абстракт, присущий отдельному индивиду», а «совокупность всех общественных отношений») [Маркс 1974: 262]).

4. Отчуждение человека от человека. Деятельность человека подвластна другому человеку; другой человек противостоит ему как чуждый и враждебный. Деятельность рабочего становится для него мукой и страданием, между тем как капиталисту она доставляет наслаждение и жизнерадостность. Здесь тоже отчуждается родовое свойство человека — потому что через другого человека он изначально становится самим собой. (Знаменитая цитата Маркса: «Так как он родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: “Я есмь 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 1960: 62]).

Эта идея о решающем значении отношения к другому человеку как к человеку очень важна для антропологии Маркса, его понимания человеческой сущности как «истинной общественной связи людей» [Маркс 1974: 23]. Она будет позднее развернута в советской психологии в представление о социальной природе высших психических функций человека. Именно отношение к другому как к человеку и как к неотъемлемой части самого себя позволяет быть человеком (а в сегодняшнем ракурсе можно было бы сказать — сохранять человечность) и быть не отчужденным от человеческого рода (то есть человечества). Однако это отношение отчуждается при отчуждении продукта и процесса практической деятельности человека.

В раннем тексте «Конспект книги Джемса Милля “Основы политической экономии”» Маркс описывает, что в условиях частной собственности я произвожу предмет не для другого, а как средство власти над другим (так как его

потребность ставит его в зависимость от моего продукта), и при обмене мы пытаемся пустить пыль друг другу в глаза, обмануть один другого (чтобы остаться в выгоде). Тем самым наша собственность исключает другого человека: другой имеет значение средства для производства предмета, наша взаимная ценность — это стоимость находящихся у нас предметов. Мы говорим друг с другом на языке предметов, а человеческий язык при нашем товарном обмене оказался бы недейственным: он ощущался бы одним как унижения (просьба, мольба), а другим — как бесстыдство и сумасбродство. В связи с этим Маркс констатирует: «Мы взаимно до такой степени отчуждены от человеческой сущности, что непосредственный язык этой сущности представляется нам оскорблением человеческого достоинства, и, наоборот, отчужденный язык вещных стоимостей представляется чем-то таким, что вполне соответствует законному, уверенному в себе и признающему самое себя человеческому достоинству» [Маркс 1974: 35]. В связи с этим можно было бы вспомнить современные афоризмы типа «Деньги не пахнут» и «Ничего личного — просто бизнес».

В кредитных отношениях смерть заемщика есть для кредитора смерть его капитала вместе с процентами («Подумать только, сколько низости в такой оценке человека в деньгах!» [Маркс 1974: 21] — восклицает в связи с этим Маркс). Человек выступает как бытие капитала и процентов, человеческая индивидуальность, мораль и телесность становятся материалом, в котором существуют деньги, предметом торговли.

Маркс дает в виде мысленного эксперимента картину снятия отчуждения в условиях преодоления частной собственности, в которой не-отчужденность человека от самого себя тесно связана с не-отчужденностью людей друг от друга.

«Предположим, — пишет он, — что мы производили бы как люди. В таком случае каждый из нас в процессе своего производства двояким образом утверждал бы и самого себя и другого:

1. Я в моем производстве опредмечивал бы мою индивидуальность, ее своеобразие, и поэтому во время деятельности я наслаждался бы индивидуальным проявлением жизни, а в созерцании от произведенного предмета испытывал бы индивидуальную радость от сознания того, что моя личность выступает как предметная, чувственно созерцаемая и потому находящаяся вне всяких сомнений сила.

2. В твоем пользовании моим продуктом или твоем потреблении его я бы непосредственно испытывал сознание того, что моим трудом удовлетворена человеческая потребность, следовательно, опредмечена человеческая сущность, и что поэтому создан предмет, соответствующий потребности другого человеческого существа.

3. Я был бы для тебя посредником между тобою и родом и сознавался бы и воспринимался бы тобою как дополнение твоей собственной сущности, как неотъемлемая часть тебя самого, — и тем самым я сознавал бы самого себя утверждаемым в твоем мышлении и в твоей любви.

4. В моем индивидуальном проявлении жизни я непосредственно создавал бы твое жизненное проявление, и, следовательно, в моей индивидуальной деятельности я непосредственно утверждал бы и осуществлял бы мою истинную сущность, мою человеческую, мою общественную сущность» [Маркс 1974: 35–36].

Отсюда видно, что, по Марксу, не-отчужденное производство есть такое производство, при котором, во-первых, я тружусь для опредмечивания себя, а не для заработка; и, во-вторых — и это главное, без этого не может быть и опредмечивания себя — я существую для другого как неотъемлемая часть его, и другой существует для меня, как неотъемлемая часть меня, я утверждаю его в моей любви к нему, он утверждает меня в своей любви ко мне (Бахтин называл это «я-для-другого» и «другой-для-меня»). В этом отношении «я в другом» и «другой во мне» важен момент того, что другой есть для меня посредник между мной и человеческим родом, а я есть такой же посредник для другого — иначе бы речь могла идти только об отношении между двумя конкретными людьми. Я не могу опредмечивать себя иначе, чем как часть человеческого рода.

Однако это опредмечивание, понятое в соответствии с мысленным экспериментом Маркса, связано с распредмечиванием превращенных форм, в которые оказалось «отлито» общественное бытие и которые оборачиваются как предпосылка, причина действий. Труд превращается труд ради заработка, непосредственно ради заработной платы. Весь человеческий и предметный мир обменивается на деньги, которые выступают как «отчужденная, отчуждающая и отчуждающаяся родовая сущность человека», «отчужденная мощь человечества» [Маркс 1974: 149]. Человеческое соотнесение вещей и оперирование вещами становится «оперированием некой сущности, находящейся вне человека и над человеком» [Маркс 1974: 18]. Вследствие этого «человек рассматривает свою собственную волю, свою деятельность, свое отношение к другим — как силу, независимую от него и от них». Оказывается, что деньги обладают способностью превращать представления в действительность — претворять представляемое и желаемое бытие в чувственное и действительное, и создавать потребности. Например: если «у меня есть призвание к научным занятиям, но нет для этого денег, то у меня нет и призвания, т.е. действенного, настоящего призвания к этому» [Маркс 1974: 149–150]. Снова — превращенная форма как предпосылка, несознаваемое ядро представлений — именно так этот процесс будет концептуализирован Марксом 20 лет спустя в «Капитале».

Превращенные формы у Маркса фактически во всех случаях образуются благодаря существованию денег как «всеобщего эквивалента», абстрагирующего конкретный человеческий труд, в «материю, все экземпляры которой обладают одинаковым качеством», которую можно «делить на произвольно мелкие части и вновь составлять из этих частей» [Маркс 1960: 99]. В этом смысле и сама частная собственность оказывается отчуждена — она обретает бытие как эквивалент, становится непосредственно меновой стоимостью, что есть «абстракция от ее специфической, личной природы» [Маркс 1974: 19].

Развитие понятия

В отечественной философии второй половины XX века возникает тенденция к «перепрочтению» Маркса как философа, перенос акцента с экономической проблематики на логику, диалектику Маркса и на рассмотрение у него проблемы человека в целом. Этими путями двинулась целая плеяда крупных философов — Ильенков, Батищев, Зиновьев, Мамардашвили, Щедровицкий (каждый по-своему), — в связи с чем можно говорить о некоем «втором рождении» в СССР марксистки-ориентированной философии, которая оказалась не-

заслуженно оттеснена на периферию внимания. Среди названных философов проблемы превращенной формы обсуждали Батищев и, наиболее подробно, Мамардашвили.

Генрих Батищев рассматривает дефиницию опредмечивания и овеществления (то есть образования превращенной формы, превращения отношений в вещь). Опредмечивание он понимает как переход совершаемого человеком процесса, а, значит, и действующей его способности, в форму предмета (а распредмечивание, соответственно, как обратный переход предметности в живой процесс, действующую способность, но без утраты самой предметности). Батищев рассматривает опредмечивание и распредмечивание как универсально-всеобщие определения всей действительности. Овеществление не есть ни опредмечивание, ни распредмечивание — это третий процесс, подразумевающий самодвижение (превращение) предметной формы, при котором опредмечивание «из универсального самоутверждения индивидов» становится «их самоотрицанием, созиданием "не-человеческого" мира общественных вещей, вещных структур и ролей» [Батищев 2015 I: 139]. При этом распредмечивание заменяется использованием. Опредмечивание и распредмечивание осуществляет человек, однако в результате превращения форм он сам приобретает предметную вещную форму, становится сознающей себя вещью.

В соответствии с пониманием овеществления как антиномии самоутверждения личности, Батищев рассматривает его прежде всего как утрату человеком «собственной подлинности», проявляющуюся в отношениях между людьми. Он пишет о том, что люди превращаются в «социально-вещные персонажи», представляющие собой совокупность ролевых алгоритмов и безличностных масок. Такие «псевдо-Я» не могут полноценно друг с другом взаимодействовать: «многоуровневые и многомерные человеческие узы» редуцируются до «скользящим по гладким плоскостям овещнённых форм, по ролевым объектным алгоритмам соприкосновениям (контактам) и обменам полезными функциональными эффектами, ритуальными признаками внимания, почтения, благожелательности и т.п., ролевыми знаками» [Батищев 2015 II: 558].

Батищев рассматривает пример «низов» капиталистического общества — людей, выполняющих в нем утилитарные и охранительно-карательные функции. Он пишет о них как о людях, «захваченных» превращенными формами, как о «конечных автоматах, человекообразных устройствах, запрограммированных на определённое поведение и определённые формы сознания» [Батищев 2015 I: 267]. И заключает: «Человека тут нет. Человек тут не при чём. Ему тут просто-напросто негде быть» [Батищев 2015 I: 268]. Однако при этом он настаивает на наличии у каждого человека «неотчуждаемого дарования», которое не угасает даже при самой сильной степени «смещения на псевдо-Я» [Батищев 2015 II: 555] (хотя человек может всю жизнь прожить «в состоянии самоподмены» [Батищев 2015 II: 554]). На это сущностное неотчуждаемое дарование указывает сама способность фиксировать отчуждение, обретать точку отсчета для анализа ситуаций, в которых человек «превращает отчуждаемые свои силы — в силы ему противостоящие и его подавляющие» [Батищев 2015 II: 555].

Разница между опредмечиванием и овеществлением в человеческой деятельности для самого человека состоит в том, что опредмечивание (вместе с распредмечиванием) выступает как постоянное самоизменение человека

через изменение предмета (поскольку речь идет о человеческих предметах, «предметном теле» культуры). Овеществление же делает это самоизменение, по сути, недоступным, невозможным. Поэтому Батищев говорит, что «человека тут нет» — возможность созидать самого себя выступает как него как сущностная черта человека.

На позднем этапе Батищев рассматривает философию как духовную практику распредмечивания превращенных форм «псевдо-Я»: он описывает это как «прямое претворение в самом себе» «мировоззренческих культурных универсалий и философем» [Батищев 2015 II: 213], «вырабатывание в себе внутреннего человека», «выделывание себя в человека» [Батищев 2015 II: 253]. Здесь он обращается к понятию диалога у Бахтина, и, отчасти, к представлению о подлинной жизни как встрече «Я и Ты» у Бубера. Философия как выделывание себя в человека, по Батищеву, предполагает глубинное общение между людьми, «онто-коммуникацию», которая, в отличие от обычной коммуникации в информационно-психологическом смысле, предполагает полную открытость и достижение сопричастности, выход человека на «границу» своего бытия, на которой только это бытие и осуществляется в полной мере. Эта граница оказывается границей между людьми — только на ней возможно подлинное самоопределение и самоутверждение. Батищев ссылается при этом на утверждение Бахтина, что, только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого, я становлюсь самим собой. Эта идея Батищева представляется преемственной по отношению к пониманию человека у Маркса («Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку»), к идее Маркса о преодолении отчуждения человека от человека.

Значение идей Батищева для исследования превращенных форм можно было бы обобщить следующим образом:

1. Превращение (или, в его терминах, овеществление) работает тогда, когда не происходит глубинного общения между людьми, «онто-коммуникации». Оно подразумевает замещение личности социально-вещными персонажами. Это существенно, поскольку тут демонстрируется живая связь между превращением и отчуждением человека от человека. Описываемые Марксом реалии отчуждения и превращенных форм безусловно сопряжены с замещением личности социально-вещными персонажами.
2. Без специальных практик превращенные формы не распредмечиваются, а лишь используются.
3. Распредмечивание превращенных форм происходит через «претворение на себе» философии как духовной практики и необходимо связано с глубинным общением.

Важнейший вклад в исследование превращенных форм внес другой отечественный философ Мераб Мамардашвили.

Мамардашвили сразу же рассматривает превращение не как явление экономической жизни общества, а шире — как характеристику «строения и способа функционирования сложных систем» [Мамардашвили 2011: 246], под которыми подразумеваются системы, складывающиеся и функционирующие с участием человеческого сознания. В качестве таких систем может рассматриваться как общество в целом, так и отдельный живой человек. Мамардашвили

исходит из того, что Маркс предложил специальный оператор, позволяющий в любой гуманитарной науке, изучающей человеческую реальность (историческую, социальную, психологическую) обнаружить особую онтологию с фундаментально неклассическими свойствами — превращенные объекты.

Эти объекты возникают за счет нарушения классических отношений формы и содержания, когда форма проявления некоторого содержания обособляется от него, и получает самостоятельное значение «сущности», а содержание заменяется иным отношением, которое сливается со свойствами самой формы. Это вводимое Мамардашвили определение фактически развивает и универсализирует представления Маркса о вещах или формах, которые скрывают стоящие за ними человеческие отношения и затем выступают в качестве из предпосылок или причин, формируя мотивы людей.

Мамардашвили делает далеко идущий вывод, что превращенные формы обладают особого рода существованием, применительно к которому теряют смысл классические разделения субъекта и объекта, бытия и сознания — они не сводимы «к субъективным фикциям и иллюзиям сознания» [Мамардашвили 2011: 248], и однако же возникают только при «проработке» реальности сознанием и человеческими отношениями. Такова, например, идеология: Маркс называет ее ложным сознанием, но это не «субъективное индивидуальное заблуждение», но «общественно необходимая видимость отношений» [Мамардашвили 2011: 259–260]. То же самое — движение Солнца вокруг Земли, превращенное в познавательный объект астрономической науки. Это человеческие видимости, существующие объективно, дискретно и самостоятельно — точнее, как говорит Мамардашвили, «устойчивые и воспроизводящиеся ядра» [Мамардашвили 2011: 252] этих видимостей. Их существование независимо от «сознательных намерений и идеальных мотивов действующего субъекта» [Мамардашвили 2011: 249]. Они показывают, что бытие и сознание, с одной стороны, слиты в некотором общем континууме, а, с другой стороны, внутри этого континуума не могут быть отождествлены, обладают неустранимым различием. Существует «интерпретированное бытие», по отношению к которому нельзя выделить отдельно «интерпретацию» и отдельно «истинное бытие», подвергшееся такой интерпретации и складывающееся помимо этой своей интерпретированности. Именно это интерпретированное бытие является, по Мамардашвили, «очагом и движущей силой истории» [Мамардашвили 2011: 261]. Факты и объективные события — это факты и объективные события интерпретированного бытия, а не нечто происходящее в принципиально независимом от субъекта «объектном» мире. В этой связи точка зрения субъекта не может быть отброшена как «ложная»: помимо «истинного» и «ложного» появляется еще третье значение — «превращенное».

Через это Мамардашвили интерпретирует феноменологическую природу сознания (которую, по его определению, де-факто открыл Маркс). Он называет превращенные формы также квазипредметными сущностями сознания (так как они имеют предметный характер, скрывая и подменяя при этом настоящий «первичный» предмет), «понимательно-вещественными предметами» или «третьими вещами» (подобно «чувственно-сверхчувственным» вещам Маркса).

Структура превращения (а соответственно и структура получающегося квазипредмета), описывается им так:

- выключение отношения из связей;
- восполнение его иной предметностью и свойствами;
- синкретическое замещение предшествующего уровня системы этим формообразованием» [Мамардашвили 2011: 253].

Это описание получается у Мамардашвили как универсализация более частного описания такой структуры на материале анализа Марксом товара, которое выглядит следующим образом:

- общественные отношения, в условиях которых практическая деятельность людей была опредмечена в продукт труда, становящийся товаром, вырывается из своих связей;
- социальное значение смещается на побочные, физические свойства предметного тела (фетишизм);
- происходит инверсия: «движение, идущее от производственных отношений в обмене деятельностью к значащему предмету, оборачивается так, будто именно значащий предмет приводит в движение деятельность и форму общения [Мамардашвили 2011: 229–230].

Построив более универсальное описание и понятие превращенной формы, Мамардашвили получает возможность применить его к очень широкому кругу явлений человеческой реальности, многие из которых далеко отстоят от экономики: «мышление» ЭВМ; язык, чьи материальные знаки несут «в себе» значение объектов; первобытный антропоморфизм; а также символы, личностные структуры и явления бессознательного в психике. Эта последняя имплементация превращенной формы представляется особо важной с точки зрения проблемы человека.

Что именно способствует образованию превращенных форм? Во-первых, это невозможность удержать исходные предметные связи — по разным причинам, к которым относится их сложность, их деструктивный характер для сознания. Во-вторых, это время. Так, Мамардашвили отмечает, что «действие капитализированной стоимости выступает вне отношения к труду под влиянием времени обращения капиталов и их взаимодействия, стирающих органическое строение капитала, т.е. внутренне различное отношение его частей к труду как общественному отношению» [Мамардашвили 2011: 254]. В превращении осуществляется восполнение выпавших, отсутствующих связей, квазипредмет «заполняет “дыры” целого, восполняя его до системной полноты и связности» [Мамардашвили 2011: 255], тем самым обеспечивая жизнь системы — Мамардашвили сравнивает это с феноменологическим выполнением у Гуссерля.

Усмотрение существования превращения и превращенных форм как универсальных явлений ведет к масштабным следствиям в сфере гносеологии. Появляется возможность дифференцировать натуралистическое познание — объектов, существующих в абсолютной независимости от деятельности сознающего субъекта (что оказывается воспроизведением превращенных форм — пример Маркса с вульгарной политической экономией) и познание знаний об объектах, то есть объектов в их включенности в деятельность субъекта, которое связано с распредмечиванием превращенных форм. Мамардашвили говорит о том, что понятие и проблема превращенной формы «наиболее радикально ставят задачу пересмотра и ограничения всего классического философского поля мысленных операций и идентификаций (так называемого декартово-кан-

товского мыслительного пространства), которые обычно практикуются наукой применительно к объектам человеческой реальности» [Мамардашвили 2011: 262]. Здесь используется дефиниция классической и неклассической философии, которую Мамардашвили выводит из дефиниции классических и неклассических объектов в физике. Эту тематику он разрабатывал в последний период своего философствования.

Классическую философию Мамардашвили характеризует прежде всего через жесткое и вполне определенное разделение субъекта и объекта: объект — эта природа, обладающая объективными свойствами, которые наблюдаемы и одинаковы по всему пространству наблюдения; субъект — наблюдатель, который фиксирует эти свойства независимо от своего положения в пространстве и независимо от своего собственного состояния. Соответственно, это не просто наблюдатель, а Абсолютный наблюдатель, сам по себе «прозрачный» по отношению к объекту наблюдения, чей взгляд «бесплотен» и объективен. Между этим якобы бесплотным взглядом наблюдателя и его видимым объектом лежит как бы пустое пространство, не мешающее наблюдению.

Сходную мысль, кстати, высказывает Дьердь Лукач, который также занимался темой овеществления. Он говорит о пустом пространстве, разделяющем субъекта и объекта, как о системной проблеме классической философии, ссылаясь на Фихте, который, по его оценке, сам эту проблему фиксировал. У Фихте идет речь о «об абсолютной проекции объекта, о возникновении которого нельзя дать никакого отчета, о том, что посередине между проекцией и проецируемым темно и пусто, о чем я выразился, как мне думается, немного схоластически, но весьма знаменательно: projectio per hiatum irrationalem [проекция через иррациональный разрыв]» [Лукач 2003: 211].

«Прозрачность» субъекта образуется за счет того, что он якобы знает свое состояние ума относительно объекта, и это состояние ума всегда одинаково. И одинаково не только у одного субъекта в разный момент времени, но и у разных субъектов в разных точках пространства. В разных головах как бы существует один и тот же мир.

Явление, подтверждающее, например, второй закон Ньютона, одинаково может быть наблюдаемо всеми и везде, и бесконечно «тиражируемо» в пространстве. Но как только мы определили это относительно «физической природы», то есть второго закона Ньютона, это тут же распространяется на работу нашего сознания, на субъекта — он тоже тождествен самому себе и его состояние никак не влияет на то, что он наблюдает, и на процесс наблюдения. По Мамардашвили, именно на этом очень значительном допущении (а точнее — просто определенном комплексном принципе построения мышления) — основана классическая наука. Он же спонтанно господствует и в нашем обыденном мышлении, организованном через понятия этой классической науки (то есть натуралистически).

Мамардашвили следующим образом описывает это допущение «самотождественности» субъекта наблюдения:

> «Предполагается, что есть некоторое “одно сознание” — непрерывный носитель осознаваемых событий или наблюдений событий. Во всех точках пространства наблюдения возможен (непрерывный) перенос наблюдения, не нарушаемый ни в одной его точке. По отношению к любой из них, в том

> числе такой, в какой я сам как наблюдатель не нахожусь, действует возможность рефлексивно в нее переноситься и воспроизводить в ней "одно и то же сознание", т.е. сделать себя сознательным носителем тех событий, которые в той точке произошли спонтанно и без меня. Я могу их воссоздать, т.е. свести их к некоему одному (трансцендентальному) субъекту как автономному и конечному их источнику. Например, простая посылка классической структуры наблюдения состоит в следующем: знание, эксперимент (если эксперимент рассматривать как знание) доказательны, если они поддаются воспроизведению, т.е. любой другой человек в другом месте пространства и в другое время должен обладать возможностью воспроизвести его и получить те же результаты и т.д.» [Мамардашвили 2010: 18–19].

С одной стороны (там, где субъект) — максимально мощный интеллект, не ограниченный в совершении своих операций пространством и временем. С другой стороны (там, где объект) — не изменяющийся на бесконечном удалении порядок.

По мысли Мамардашвили, Маркс неклассичен: вводя понятие превращенной формы, он принципиально преодолевает такое разделение, поскольку между двумя членами отношения «объект — человеческая субъективность» вводится система содержательных общественных связей, и формы, принимаемые объектами, оказываются кристаллизациями этих отношений. Мамардашвили в практике собственного мышления дает неклассическую интерпретацию самого по себе классического способа познания, стремясь распредметить характерные для него превращенные формы: «Мы моделируем возможные природные события и собственным материальным строением, развивая в нем артефактический элемент (вроде геометрического "образа" законоподобия твердого тела или же состояний приборно-измерительных приставок к нашим органам чувств), и добавлением к ним нелокального структурного элемента, реализующего эффект бесконечности» [Мамардашвили 2010: 30] (упомянутой бесконечной упорядоченности «мира объектов»).

По существу, классический идеал рациональности предстает как определенное квазипредметное образование, сложившееся как сложная совокупность превращенных форм, в которой неосознаваемая абстракция отождествляется с объектом. Эта неосознаваемая абстракция скрывает в себе те отношения, которые имели место в истории формирования классической рациональности. Но перенос внимания исследователя на эту неосознаваемую абстракцию, которая «держит» объект познания на себе, принципиально меняет ход познания: я не могу познавать объект, не познавая себя, а познание себя в то же время становится изменением себя. Тем самым, научное познание получает антропологический разворот — предстает как событие, как часть деятельности человека; его объект утрачивает натуралистический характер. Однако изменение оптики, позволяющее выделить квазипредмет, через который происходит познание объекта (иначе Мамардашвили называет такие квазипредметы «понимательно-вещественными вещами» или «третьими вещами», подобно «чувственно-сверхчувственным» вещам Маркса) требует определенного усилия. Для определения этого шага Мамардашвили использует гуссерлевское понятие феноменологической редукции. Она выступает у него как «подвешивание» «натуральной картины мира», «предпосылаемости объективного предметного мира» [Мамардашвили 2010: 40], с тем, чтобы в поле внимания выступила

«собственная опытная реальность деятельности и сознания» [Мамардашвили 2010: 41] — то есть, эти самые понимательно-вещественные предметы.

Развивая представление о таких стабильных феноменах, Мамардашвили утверждает, что они «держат постоянство и тождество человеческих состояний» [Мамардашвили 2010: 92], человеческих отношений (в качестве примера приводятся предметы искусства, символы, предметы детской игры). Отсюда формулируется неклассический принцип понимания: «мы понимаем сделанным, а не сделанное» [Мамардашвили 2010: 104] — мы понимаем и видим мир третьими вещами. Они являются конструктивными машинами по отношению к нам, производят нашу жизнь. То есть, определенные превращенные формы выступают как органы производства нашей жизни или просто органы жизни. Это понятие представляется очень удачным, поскольку оно наиболее ёмко выражает ту ключевую особенность превращенных форм, что они, будучи специфическими сгущениями, отложениями нашего бытия, оказываются устойчивыми элементами нас самих, действуя при этом независимо от наших сознательных намерений.

Эти построения Мамардашвили нуждаются в дополнительной концептуальной проработке. Столь масштабная универсализация понятия превращенных форм, при которой в эту категорию попадает самый широкий круг явлений человеческого бытия, может вызвать недоумение и должна быть отдельно подробно изучена. Сам Мамардашвили уходил здесь от четкости концептуальных формулировок, предпочитая осуществлять антропопрактику живой мысли и демонстрировать ее в своих лекционных курсах. Однако представляется, что сам ход в такую антропопрактику стал возможен именно потому, что он сначала как исследователь вскрыл некоторый базовый оператор в человеческой онтологии, который можно было бы пока назвать расширительно трактуемой превращенной формой.

На позднем этапе у Мамардашвили фиксируются несколько черт этих феноменов [Зинченко, Мамардашвили 1977]:

1. Они содержат в себе отложения субъективно-деятельностных трансформаций действительности.
2. Они являются *квазивещественным превращением действительности*.
3. Они становятся органом человека (для его чувств, для вычерпывания информации из действительности и т.д.).

Отталкиваясь от универсальности этих феноменов для сознания, Мамардашвили совместно с психологом Владимиром Зинченко выдвигает идею, что вокруг изучения таких органов можно построить объективный метод для психологии. Уподобляя их органам тела, можно рассматривать «сознательно-психические проявления... как отправления и функции этих органов» [Зинченко, Мамардашвили 1977], пишут авторы. Приводится ряд примеров таких органов.

Первый из этих примеров — субъективно-деятельностное освоение человеком вывиха тазобедренного сустава. Именно такое освоение, а не сам факт физического повреждения сустава, является органом жизни, «посылающим сигналы детерминации в различные психические проявления и личностные свойства её носителя» [Зинченко, Мамардашвили 1977], пишут авторы. То есть определяющим поведение, психологические проявления, личностные свойства человека с вывихнутым суставом. И именно это освоение, а не сам физически-деформи-

рованный сустав и не голая мысль об этом суставе, является реальной феноменологической целостностью, слагающей вместе с другими такими целостностями сознание человека. «В определённом смысле такая “физика” гораздо ближе определяет психический мир, чем любые свойства нейронов головного мозга и их структур» [Зинченко, Мамардашвили 1977], говорится в тексте.

Другой пример — патогенные бессознательные представления, детерминируемые либидозными (сексуальными) телесными формациями. Психоанализ выявляет их «не из органических повреждений или структуры биологических инстинктов как таковых, а из ушедшей на дно работы субъективности», отмечают авторы [Зинченко, Мамардашвили 1977].

То есть дело не в том, что что-то повреждено в материальном теле человека или в биологических свойствах этого тела, имеющих прямое чисто материальное выражение, а в том, что человек определенным образом «поработал» с физикой своего тела, с присущими ей биологическими инстинктами (под воздействием других людей) а потом эта работа оказалась вытеснена из сознания (возникла превращенная форма). И теперь есть комплекс представлений, фантомов, фиксаций (например, воображаемых сценариев — инсценировки протекания и удовлетворения полового желания), которые определенным образом пространственно расположены как на теле, так и во внутреннем пространстве сознания.

«Эти структуры», пишут авторы, «и выступают как конкретные сформировавшиеся органы, “тело” протекания и реализации полового желания — “тело”, не совпадающее с анатомическим органом. И они абсолютно объективны по отношению к показаниям и самопредставлениям субъекта; наоборот, эти последние могут рассматриваться как искажённая и извращённая транспозиция первых, как симптом их существования и действия» [Зинченко, Мамардашвили 1977].

Подобные образования существуют не «внутри головы» индивида, а объективно, представляя собой как бы приросты на его теле. Их изучение означает снятие зависимости психологии от психологизма — от «языка внутреннего» субъективного самопонимания. В качестве объективного метода для психологии авторы статьи предлагают описание психики и сознания путем интерпретации этих органов или третьих вещей, обратной развертки скрытого в их формах.

Здесь же проговаривается и другая сторона дела — что для такого изучения подобные превращенные формы, органы надо строить: авторы указывают на использование в познании «средств аналогового, картинного замещения объектов, наглядно символизирующего все основные связи последних и живущего уже своей, независимой от рефлексии жизнью» [Зинченко, Мамардашвили 1977]. То есть, вынесение на схему, скажем, упомянутого «тела» протекания и реализации полового желания, служащее его распредмечиванием, выступает как строительство некоторого нового квазипредмета. И по-другому не может быть, потому что распредмечивание не есть утрата предметности, а лишь ее «обратное присвоение» действующим субъектом, «овладение» ею. Тем самым распредмечивание превращенных форм выступает как «переопредмечивание», пересборка, для которой нужно выстраивание или выращивание новых органов жизни — по сути, это две стороны одного и того же процесса.

Обобщая вклад Мамардашвили в исследование превращенных форм, можно зафиксировать, что ему мы обязаны построением самого понятия и демонстрацией его универсального значения для всей человеческой онтологии. Продемонстрировав приложения этого понятия к сфере познания, Мамардашвили внес существенный вклад в построение неклассической рациональности и антропологии.

Однако проблемой является то, что расширительная трактовка, которую получило явление превращенных форм в поздних работах философа, не была концептуально оформлена и вообще не была представлена в каком-либо строгом виде. Здесь оставлен большой задел для дальнейших исследований.

Также, Мамардашвили единственный представил в общем виде стадиальность процесса превращения. Однако она была сформулирована достаточно абстрактно, что создает сложность разворачивания ее на современном материале. Тут также нужно дополнительное исследование.

Переходя из периода 1970–1980-х годов, когда были осуществлены исследования Батищева и Мамардашвили, к современной ситуации, необходимо сказать о новой вариации превращения и отчуждения, которой тогда не существовало — той, что связана с развитием виртуальной реальности. Об этом пишет философ Сергей Смирнов.

Подчеркнув, что превращенные формы «являются не иллюзией сознания, не сновидением, не галлюцинацией, а выступают “объективными мыслительными формами”» [Смирнов 2023: 26], что речь идет об особой реальности, которая в вещной форме становится на место действительных отношений, Смирнов рассматривает в качестве таковой «цифровых заменителей» человека в виртуальной реальности. Эти заменители — несомненно, следующий шаг по отношению к тому, что Батищев называл превращением людей в социально-вещные персонажи. Такие цифровые аватары (например, аккаунты в социальных сетях) могут служить замещением неудавшегося социального бытия человека, «заполнением пустого социального места, которое человек реальным социальным содержанием не заполнил по разным причинам» [Смирнов 2023: 32]. Там имеются конструируемые «признаки» человеческой личности, которые скрывают настоящие социальные отношения человека. «Аватар» имеет такие возможности, которых не имеет реальный человек, и это создает соблазн для его ухода в виртуал.

За этим стоит отчуждение человека от самого себя, отмечает Смирнов. Отдельной проблемой является отсутствие в виртуальном пространстве не только социальных обязательств, которые человек несет в реальной жизни, но и ценностных ограничений, которые там есть. Здесь можно было бы привести ужасающие примеры того, как подростки совершают преступления в рамках он-лайн трансляций, отслеживая при этом реакцию в виде «лайков» и комментариев: в результате самоотождествления человека с превращенной формой цифрового аватара «растворяется» представление не только о добре и зле, но и о жизни и смерти. Так как у цифрового аватара по определению нет жизни и смерти в человеческом понимании. Это может быть рассмотрено как крайний случай отчуждения человека, притом происходящего уже помимо ситуации экономической эксплуатации, рассматривавшейся Марксом. Это показывает, что отчуждение в исторической перспективе действительно оказывается более общим явлением.

Смирнов указывает, что человек может осуществить распредмечивание цифрового аватара, однако не внутри самого виртуального пространства, но в реальной социальной жизни, при условии, что в ней виртуальное пространство «выступает не иллюзией и не формой ухода от себя, а новым ресурсом развития» [Смирнов 2023: 35].

Предварительные выводы

Построенное Мамардашвили на основе работ Маркса понятие превращенных форм обладает большим потенциалом в контексте современной антропологической ситуации, открывая неклассические пути как в познании, так и в практике работы человека над самим собой (говоря словами Батищева, можно назвать это практикой «вырабатывания в себе внутреннего человека», «выделывания себя в человека»). Причем то и другое существует как моменты целого — здесь может быть реализован подход, описанный С. А. Смирновым для неклассической антропологии, когда познание выступает одновременно как практика самопреобразования для познающего антрополога [Смирнов 2016: 22].

На этом пути в первую очередь необходимо решение ряда проблем исследовательского характера:

1. Наращивание концептуального знания по проблеме превращенных форм. В частности, доопределение ряда понятий, которые Мамардашвили выводит из понятия превращенной формы — третьи вещи, понимательно-вещественные предметы, органы жизни.

2. Дальнейшая проработка механизма превращения. В частности, развитие заявленной Мамардашвили последовательности этапов процесса превращения на разном материале, т.е. применительно к разным системам, складывающимся с участием человеческого сознания.

3. Проработка связи между превращением и отчуждением, которая не осуществлялась. Она может быть выполнена на современном материале, связанном с проблематикой виртуальной реальности, виртуализации бытия человека.

Литература

Аванесов 2021 — *Аванесов С. С., Смирнов С. А., Спешилова Е. И*. Человек у зеркала: антропология автобиографии. СПб.: Алетейя, 2021.

Батищев 2015 — *Батищев Г. С*. Философско-педагогические произведения: в 2 т. Бийск: ФГБОУ ВПО «АГАО», 2015.

Бахтин 2003 — *Бахтин М. М*. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003.

Годскин 1938 — *Годскин Т*. Сочинения. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1938.

Гуревич 2018 — *Гуревич П. С*. Классическая и неклассическая антропология — сравнительный анализ. М; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018.

Гуссерль 2009 — *Гуссерль Э*. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический Проект, 2009.

Декарт 1989 — *Декарт Р*. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

Зинченко, Мамардашвили 1977 — *Зинченко В. П., Мамардашвили М. К*. Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. 1977. № 7. С. 109–125.

Мамардашвили 1970 — *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1970. № 12. С. 23–38.

Мамардашвили 1971 — *Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С.* Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Вопросы философии. 1971. № 4. С. 59–73.

Мамардашвили 2010 — *Мамардашвили М. К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010.

Мамардашвили 2011 — *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.

Мамардашвили 1997 — *Мамардашвили М. К.* Психологическая топология пути. СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Журнал «Нева», 1997.

Маркс 1955 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 4. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955.

Маркс 1960 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы, 1960.

Маркс 1964 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 26. Ч. III. М.: Государственное издательство политической литературы, 1964.

Маркс 1974 — *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения: в 50 т. 2-е изд. Т. 42. М.: Государственное издательство политической литературы, 1974.

Огурцов 2011 — *Огурцов А. П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть третья: Философия науки и историография. СПб.: Изд. Дом «Міръ», 2011.

Смирнов 2016 — Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека. Монография / Рук. колл. С. А. Смирнов. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016.

Смирнов 2023 — *Смирнов С. А.* Виртуальная реальность как превращенная форма // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 1. С. 21–38.

Смирнов 2020 — *Смирнов С. А.* Мераб Мамардашвили: топология мысли. СПб.: Алетейя, 2020.

Смирнов 2003 — *Смирнов С. А.* Современная антропология. Аналитический обзор // Человек. 2003. № 4. С. 86–94.

Хоружий 2009 — Феномен человека в его эволюции и динамике. Труды Открытого научн. семинара / Отв. ред.: С. С. Хоружий, О. И. Генисаретский. М.: Институт философии РАН, 2009.

References

Avanesov 2021 — Avanesov S. S., Smirnov S. A., Speshilova E. I. A Man at the Mirror: An Anthropology of Autobiography. St. Petersburg: Aleteya, 2021.

Batishchev 2015 — Batishchev G. S. Philosophical and Pedagogical Works: in 2 volumes. Biysk: AGAO, 2015.

Bakhtin 2003 — Bakhtin M. M. Collected Works. Vol. 1. Philosophical Esthetics of the 1920s. Moscow: Russian Dictionaries; Languages of Slavic Culture, 2003.

Godskin 1938 — Godskin T. Works. Moscow: State Socio-Economic Publishing House, 1938.

Gurevich 2018 — Gurevich P. S. Classical and Non-Classical Anthropology — A Comparative Analysis. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, Petroglyph, 2018.

Husserl 2009 — Husserl E. Ideas for Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. Book One. Moscow: Academic Project, 2009.

Descartes 1989 — Descartes R. Works in 2 Volumes. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1989.

Zinchenko 1977 — Zinchenko V. P., Mamardashvili M. K. The Problem of the Objective Method in Psychology // Voprosy Filosofii. 1977. No. 7. Pp. 109–125.

Mamardashvili 1970 — Mamardashvili M. K., Soloviev E. Yu., Shvyrev V. S. Classical and Modern Bourgeois Philosophy. An Essay on Epistemological Comparison // Voprosy Filosofii. 1970. No. 12. Pp. 23–38.

Mamardashvili 1971 — Mamardashvili M. K., Soloviev E. Yu., Shvyrev V. S. Classical and Modern Bourgeois Philosophy. An Essay on Epistemological Comparison // Voprosy Filosofii. 1971. No. 4. Pp. 59–73.

Mamardashvili 2010 — Mamardashvili M. K. Classical and Non-Classical Ideals of Rationality. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2010.

Mamardashvili 2011 — Mamardashvili M. K. Forms and Content of Thinking. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2011.

Mamardashvili 1997 — Mamardashvili M. K. Psychological Topology of the Path. St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute, Neva Magazine, 1997.

Marx 1955 — Marx K., Engels F. Works: in 50 volumes. 2nd ed. Vol. 4. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1955.

Marx 1960 — Marx K., Engels F. Works: in 50 volumes. 2nd ed. Vol. 23. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1960.

Marx 1964 — Marx K., Engels F. Works: in 50 volumes. 2nd ed. Vol. 26. Part III. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1964.

Marx 1974 — Marx K., Engels F. Works: in 50 volumes. 2nd ed. Vol. 42. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1974.

Ogurtsov 2011 — Ogurtsov A. P. Philosophy of Science: the Twentieth Century: Concepts and Problems. In 3 Parts. Part Three: Philosophy of Science and Historiography. St. Petersburg: Mip Publishing House, 2011.

Smirnov 2016 — Construction of Non-Classical Anthropology. New Human Ontology. Monograph / Head of the Collective S. A. Smirnov. Novosibirsk: OOO «Offset-TM», 2016.

Smirnov 2023 — Smirnov S. A. Virtual Reality as a Transformed Form // Philosophical Journal. 2023. Vol. 16. No. 1. Pp. 21–38.

Smirnov 2020 — Smirnov S. A. Merab Mamardashvili: Topology of Thought. St. Petersburg: Aleteya, 2020.

Smirnov 2003 — Smirnov S. A. Modern Anthropology. Analytical Review // Man. 2003. No. 4. Pp. 86–94.

Khoruzhy 2009 — The Human Phenomenon in Its Evolution and Dynamics. Proceedings of the Open Scientific Seminar / Ed.: S. S. Khoruzhy, O. I. Genisaretsky. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, 2009.