

Елена и Сергей  
**МАРКЕВЫ**

**ПРОБЛЕМА  
МЫШЛЕНИЯ:  
СОЗЕРЦАТЕЛЬНЫЙ  
И ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЙ  
ПОДХОД**



академический  
проект



МОСКОВСКАЯ МЕЖДУНАРОДНАЯ ВЫСШАЯ  
ШКОЛА БИЗНЕСА «МИРБИС» (ИНСТИТУТ)

**Е.В. Мареева**  
**С.Н. Мареев**

# **Проблема мышления: созерцательный и деятельностный ПОДХОД**

Москва  
Академический Проект  
2013

УДК 1:159.955  
ББК 87.2  
М78

Рецензенты:

Доктор философских наук *С.Н. Бычков*  
Доктор философских наук, профессор *Г.В. Лобастов*

**Мареева Е.В., Мареев С.Н.**

**М 78** Проблема мышления: созерцательный и деятельностный подход: Монография. — М.: Академический Проект, 2013. — 280 с.

**ISBN 978-5-8291-1455-8**

В монографии идет речь о кардинальном различии между пониманием мышления как деятельного образа действительности, с одной стороны, и ее пассивного копирования — с другой. Речь идет о формировании деятельностной трактовки не только мышления, но и созерцания, что характерно для классического философского идеализма. В отличие от немецкой классики, в которой присутствует идея предметного действия как основы мышления, неклассическая философия во многом возвращается к пониманию разума как созерцательной способности человека. Особое место, по мнению авторов, занимает марксистское решение этой проблемы, где основанием мышления является труд как предметное преобразование вещей при помощи орудий. Преимущества понимания мышления в контексте совместной орудийной деятельности людей в монографии показаны на примере советской философии и психологии, в частности у А.С. Выготского и Э.В. Ильенкова.

УДК 1:159.955  
ББК 87.2

**ISBN 978-5-8291-1455-8**

© Мареева Е.В., 2013  
© Мареев С.Н., 2013  
© Оформление.  
Академический Проект, 2013

## ОГЛАВЛЕНИЕ

|   |     |
|---|-----|
| ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ .....   | 4   |
| ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. СУЩНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ: ФОРМИРОВАНИЕ<br>ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА .....   | 7   |
| О действиях души: Платон и Аристотель .....                                       | 7   |
| П. Помпонаци: разум и универсальная деятельность человека .....                   | 28  |
| Д. Бруно: мыслящий дух как потенция материи .....                                 | 40  |
| Р.Декарт и Д.Локк: мышление между созерцанием<br>и деятельностью .....            | 46  |
| Кант-кантианцы-неокантианцы: на пути к деятельностной<br>трактовке познания ..... | 56  |
| И.-Г.Фихте о деятельной природе способностей человека .....                       | 74  |
| ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. МЫШЛЕНИЕ: ВОЗВРАТ К СОЗЕРЦАТЕЛЬНОСТИ .....                         | 89  |
| Феноменология: созерцание и деятельность в теории познания .....                  | 89  |
| Герменевтика Г.Гадамера и проблема интерпретации .....                            | 110 |
| О методе научного мышления: от К.Поппера к И.Лакатосу .....                       | 121 |
| Принцип деятельности и природа чувства: решение Э.Кассирера .....                 | 129 |
| ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. МЫШЛЕНИЕ И ТРУД .....  | 141 |
| Понятие труда: Гегель-Маркс-Ильенков .....  | 141 |
| Проблема соотношения мышления и речи у Л.С. Выготского .....                      | 164 |
| Об истоках мышления: версия Б.Ф. Поршнева .....                                   | 202 |
| Деятельная природа идеального: А.Ф. Лосев и Э.В. Ильенков .....                   | 208 |
| Киевская философская школа в свете марксистской теории<br>деятельности .....      | 220 |
| Два понимания спинозизма в советской философии и психологии .....                 | 245 |
| Об абстрактном и конкретном понимании деятельности .....                          | 265 |



*Ни голая рука, ни разум, предоставленный сам себе,  
многого не стоят – дело совершается орудиями  
и вспомогательными средствами.*  
Ф. Бэкон

## **ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ**

Все известные концепции человеческого мышления и познания так или иначе делятся на две категории *созерцательные* и *деятельностные*. Материалистические концепции, начиная с Демокрита и кончая Л. Фейербахом, были созерцательными. Исключением здесь явился К. Маркс, который соединил материализм и деятельность, под которой понимал материальную производственную деятельность, труд. Именно такое понимание деятельности составляет фундамент его учения.

Деятельностные концепции формировались, как правило, в рамках философского идеализма. Но если считать идеализмом системы Д. Беркли и Д. Юма, то они являются *созерцательными*. И здесь созерцательный материализм сходится с созерцательным идеализмом, или, точнее, субъективизмом.

Созерцание, в соответствии с этимологией, идущей от старого русского слова «зерцало», т. е. зеркало, означает чувственное *отражение* действительности при помощи соответствующих органов – зрение, слух, обоняние, осязание и вкусовые ощущения. И, прежде всего, здесь имеется в виду, конечно, зрение.

Но, созерцание или чувственное отражение - не единственная познавательная способность. Человек обладает также *мышлением*, которое принципиально отличается от созерцания своим *нечувственным* характером. В философии не удавалось редуцировать мышление к чувственности, хотя были такие попытки, в особенности в английском эмпиризме и во французском материализме XVIII в. Вывести мышление из чувственного опыта также не получалось. Это оказалось невозможным, как невозможно вывести идеальное непосредственно из материального. Последнее как раз и давало почву для философского идеализма, который прав в том смысле,

что мышление действительно *идеально*, поскольку оно не телесно, не материально.

Другое важное отличие мышления от чувственности состоит в том, что чувственное восприятие выступает как нечто одномоментное, в то время как мышление некоторым образом *длится*, оно *процессуально*. Тот процесс, который совершается в «голове», когда мы мыслим, представляется как некоторого рода *деятельность*. Это было подмечено уже великими греческими идеалистами Сократом и Платоном.

Но мышление можно понимать как деятельность самодостаточную или определяемую чем-либо – высшими силами, нашей телесной организацией или способом жизнедеятельности, в частности трудом. Именно здесь разворачивались в прошлом и идут сегодня принципиальные споры.

Мало того, что мышление, согласно Платону, есть некоторого рода деятельность, через платоновские «идеи» явно просвечивает другая деятельность *предметная*, деятельность по образцам: «идеи» Платона и есть образцы деятельности, хотя и образцы самих вещей.

Но у Аристотеля деятельностный момент в философии его учителя Платона оказывается во многом утраченным, причем вместе с его идеализмом. В этом смысле учения Платона и Аристотеля уже в античности демонстрируют разницу между деятельностным и созерцательным пониманием мышления.

В Средние века мышление будет фигурировать в редуцированном виде как деятельность рассуждения в духе аристотелевской логики. А это деятельность не предметная, а чисто дискурсивная деятельность со словами. И так будет продолжаться весь период Средневековья, пока в эпоху Возрождения не возродится вновь традиция деятельностного понимания мышления, в частности, в понимании особой роли человеческой руки у Бруно. И эта идея перейдет потом, вместе с идеей пантеизма, к Спинозе, который был, почти на сто лет, отодвинут и забыт именно из-за его пантеизма, который легко трактовался как атеизм.

Деятельность, активность уже в Новое время, как известно, ввел в теорию познания Кант. Но у Канта, и ещё определеннее у Фихте, всякая деятельность оборачивается деятельностью воображения. Ни о труде, ни о материальном производстве здесь речи нет. Об этом впервые всерьез заговорил только Гегель, который, будучи идеалистом, впервые обратил внимание на роль материальной деятельности и орудий труда в развитии человеческого знания.

Такими сложными путями шло формирование деятельностного понимания мышления в классической философии. Что касается неклассической философии XIX-XX вв., то Гуссерль отступил к докантовской созерцательной философии типа Локка и Юма. И результатом этого явился субъективизм, теперь уже Хайдеггера, который сыграл на слабости нового варианта старой созерцательной философии.

Понимание деятельности в советской философии оставалось в основном на *кантовском* уровне. Исключение тут составляют Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, Э.В. Ильенков, для которых деятельность это, собственно, труд. И это позволило им сделать некоторые приложения понятия деятельности к конкретным проблемам. У Выготского, в частности, это понимание речи как превращенной формы труда, у Леонтьева применение понятия труда к исследованию сознания и личности, но ярче всего это проявилось у Ильенкова в связи с проблемой идеального.

В этом плане большой интерес представляет малоизвестная работа Л.К. Науменко «Монизм как принцип диалектической логики», вышедшая в Алма-Ате в 1968 г. тиражом 2000 экземпляров. Это единственный в своем роде пример плодотворного применения «деятельностного подхода» к пониманию предмета математики и лингвистики. Единственным предшественником Науменко в этом плане является Эрнст Кассирер с его работой «Познание и действительность: *Понятие о субстанции и понятие о функции*»

Об исторических превращениях деятельностного понимания мышления и пойдет речь дальше.

## **ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. СУЩНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ: ФОРМИРОВАНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОГО ПОДХОДА**

### ***О действиях души: Платон и Аристотель***

Возникновение деятельностной концепции мышления, как уже говорилось, исторически связано с идеализмом Платона. Но платоновские «идеи», вопреки распространенному мнению, это не просто бестелесные сущности, обретающиеся в Занебесье. Смысл платоновской идеи в том, что она есть *paradeigma*, т.е. образец. «Мне кажется, Парменид, говорит Платон от имени Сократа», - что дело, скорее всего, обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им»<sup>1</sup>.

Платоновская идея – это неизменная сущность вещи, подражая которой вещь способна оставаться сама собой. Именно так Платон на почве идеализма решает проблему соотношения сущности и явления в то время, когда другие мыслители античности, например, Демокрит, ее даже не ставят.

Но идеям у Платона «подражают» не только вещи. В соответствии с идеей творит человек. Поэтому разъясняя существование идей, Платон ссылается на действия ремесленника, работающего по образцам. Один из интерпретаторов Платона Алкиной пишет об этом так: «Вообще все возникающее по замыслу должно возникать в соответствии с чем-либо: до него (как в случае возникновения чего-то одного от другого, например от меня – моего отражения) должен существовать образец, любой ремесленник всегда придерживается образца в себе самом, а его форму воспроизводит в материи»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.2, М., 1993, С.354.

<sup>2</sup> Там же, С. 635.

Аналогично ремесленнику у Платона творит космос Бог-демиург: У Платона мы читаем: «Поскольку идея есть изначальная причина того, что каждое таково, какова она сама, необходимо, чтобы и космос, это прекраснейшее сооружение, был создан богом с оглядкой на некую идею космоса как на образец для данного космоса, как бы срисованного с нее; и демиург создал его в уподобление ей по своему предивному промыслу и решению, а приступил к созданию мира, потому что был благ»<sup>3</sup>.

Об идеях-образцах пишет аноним в пролегоменах к платоновской философии. «И в теологии, открыл он много нового, например, что идеи существуют как образцы. Нельзя сказать, чтобы до него ничего не знали о существовании идей; только Пифагор считал их действующей причиной, и после Платона Аристотель тоже помещал их в действующей причине; Платон же, как сказано, помещал их в парадигматической причине, так что они запредельны действующей»<sup>4</sup>.

Насчет происхождения идей, которыми руководствуется Бог-демиург, вопросы не возникают. Они вечно существуют рядом с ним в Занебесье. Но откуда берутся идеи в голове обыкновенного ремесленника? «И обычно мы говорим, пишет Платон, что мастер изготавливает ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой – столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею. Разве он это может?»<sup>5</sup>.

Характерно, что Платон со ссылкой на Гесиода отмечает, что «никакой труд не может считаться зазорным»<sup>6</sup>. При этом он различает «труд» и «дело» (мы бы сказали «бизнес»). Гесиод, по словам Платона, едва бы «решился сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника»<sup>7</sup> «И дело, продолжает Платон,

---

<sup>3</sup> Там же, С. 639.

<sup>4</sup> Там же, С. 669.

<sup>5</sup> Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.3, М., 1994, С. 390.

<sup>6</sup> Платон. Собр. Соч. в 4-х т. Т.1, М., 1994, С.353.

<sup>7</sup> См.: там же.

оказывается иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именует трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой»<sup>8</sup>.

Понятно, что человек создать идею не может. Но он, согласно Платону, может ее для себя *открыть* при помощи диалектики. Диалектика у Платона есть способ, каким мышление постигает идеи, т.е. сущность вещей. Мышление как деятельность восхождения к идеальной сути вещей – принцип всего философского идеализма, включая Гегеля, у которого, кстати, человек в труде не только создает столы и кровати, но и их идеи.

Эти начатки «деятельностного подхода» у Платона во многом утрачиваются в философии его ученика Аристотеля, который вместе с критикой идеализма теряет ценные элементы, которые были с ним связаны. Если у Сократа и Платона знание о сути вещей человеком *строится*, а инструментом этого построения является *диалектика*, то у Аристотеля знание о мире, а не Боге есть результат *отражения*. Здесь душа у Аристотеля уподобляется мягкому воску, на котором запечатлеваются образы окружающего мира. А там, где Аристотель обращается не к пассивному и страдательному, а к активному и деятельному уму, он возвращается к идеализму. Так колебание между деятельностным и созерцательным подходами становится проявлением аристотелевского дуализма. Но как именно этот дуализм выражен в его трактате «О душе»?

«В его учении, — писал об Аристотеле Э.В.Ильенков, — сплелись воедино великие непреходящие достоинства античной мысли; это грандиозный перекресток путей: в его учении сходятся, как в фокусе, все основные тенденции развития философской мысли Греции (в том числе и

---

<sup>8</sup> Там же, С.354.

взаимоисключающие), чтобы сразу же после этого разойтись на тысячелетия»<sup>9</sup>.

Учение Аристотеля отличается тем, что душа в нем впервые представлена как *энтелехия тела*. Слово «entelecheia» — неологизм, введенный именно Аристотелем. Но следует подчеркнуть, что термин «энтелехия» в классической философии распространения не получил. В отличие от философов, среди которых им пользовался только Г.В. Лейбниц, на него сделали ставку биологи-виталисты Нового времени. И именно они определили на долгие годы вперед взгляд на энтелехию как некую *жизненную силу* направления классической философской мысли.

Принято считать, что в соответствии с понятием энтелехии Аристотель впервые ввел различие трех разновидностей души: *растительной, животной и разумной*, которую мы находим только у человека. Но внешняя ясность и простота такой позиции оборачивается серьезной проблемой при первом же вопросе о сути так понятой энтелехии.

Вопрос о своеобразии индивидуальной души впервые будет поставлен только в неоплатонизме. Что касается Аристотеля, то он в учении о душе хочет разобраться в природе *живого*. Признаками жизни, неоднократно подчеркивает он в трактате «О душе», являются питание, рост, продолжение рода, перемещение, ощущение, стремление и познание. И все эти проявления жизни Аристотель хочет объяснить при помощи души. *Живое у Аристотеля тождественно одушевленному*.

Аристотель, как уже говорилось, признает наличие души у того, что обладает жизнью. При этом он отрицает переселение душ из тела в тело и в том числе переход души из тела человека в тело животного, на чем настаивал Платон. Метемпсихоз, считает Аристотель, невозможен в силу особой связи между душой и телом. Имея в виду пифагорейцев и платоников, он пишет в первой книге трактата «О душе»: «Эти же философы говорят так, как если бы кто утверждал, что строительное

<sup>9</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991, С. 85.

искусство может проникать в флейту; на самом же деле необходимо, чтобы каждое искусство пользовалось своими орудиями, а душа — своим телом»<sup>10</sup>.

Согласно Аристотелю, душа осуществляет сущность живого тела. Рассуждая о душе, Аристотель приводит характерный пример с топором, суть которого проявляется в действии раскалывания. Если бы топор был естественным и притом живым телом, говорит Аристотель, то раскалывание было бы его сущностью и соответственно его душой<sup>11</sup>. И другой пример: "Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз"<sup>12</sup>.

Из приведенных примеров можно сделать вывод, что душа является сущностью живого тела *в действии*. Здесь нужно уточнить, что способ действия топора определенным образом представлен в его внешней форме. И то же самое можно сказать о живом теле. Живое тело, в отличие от неживого, считает Аристотель, невозможно без определенных органов. Например, для питания у животного приспособлен рот, а у растения — корни и листья. А это значит, что устройство живого тела также несет в себе *возможность* жизни, и душа превращает ее в *действительность*. Отсюда общее определение души у Аристотеля, которое выглядит так: «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами»<sup>13</sup>.

Понятно, что устройство тела в качестве *внешней формы* нужно отличать от его сущности как *внутренней формы*, который определяет способ жизнедеятельности растения или животного. Спроецированные на естествознание Нового времени, эти рассуждения Аристотеля легко вписываются в представление о

<sup>10</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т. М., 1975., Т. 1, С. 384.

<sup>11</sup> См.: там же. С.395.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же.



способе действия законов природы, задающих предел и меру существованию различных тел.

С позиций современного естествознания душа растения и животного у Аристотеля видится в качестве органической функции тела, ограниченной жизнедеятельностью организма. Тем не менее, двойственность материального и идеального начал в душе составляет главную проблему аристотелевского учения о душе как энтелехии. И она обнаруживает себя уже там, где речь идет о растениях и животных. Уже здесь душе присуща идеальная устремленность к божественному, но она представлена в действиях тела по преодолению границ единичного, бренного бытия. «Действительно, — пишет Аристотель, — естественная деятельность живых существ, поскольку они достигли зрелости, не изувечены и не возникают самопроизвольно — производить себе подобное (животное — животного, растение — растение), дабы по возможности быть причастным вечному и божественному. Ведь все существа стремятся к нему, и оно — цель их естественных действий. Цель же понимается двояко: ради чего и для чего. Так как живое существо не в состоянии постоянно соучаствовать в вечном и божественном (ибо не может вечно оставаться тем же и быть постоянно единым по числу), то каждое из них причастно (божественному) по мере своей возможности: одно — больше, другое — меньше, и продолжает существовать не оно само, а ему подобное, оставаясь единым не по числу, а по виду»<sup>14</sup>. Это еще раз подтверждает, что в стремлении живых организмов выжить и продолжить свой род Аристотель видит подобие целесообразной деятельности человека. И как раз этим определяется целевая детерминация растения и животного, которая придает их душам идеальный характер.

Еще раз подчеркнем, что идеальность души в учении Аристотеля, как и у Платона, не есть свое иное бестелесности, какой она предстает в расхожем христианстве. Идеальность души у Аристотеля вырастает из ее целевой детерминации, и в этом он

---

<sup>14</sup> Там же, С. 401-402.

сходится с Платоном. Причем представление о душе как энтелехии накладывает свой существенный отпечаток на характер целевой детерминации в учении Аристотеля. Целевая направленность здесь задается телу растения и животного не извне, а *изнутри него самого*, она причастна именно *этому телу*, вместе с которым она живет и погибает.

Уже было сказано о том, что душа растения и животного у Аристотеля идеальна, но еще не бестелесна в позднейшем христианском духе. Однако, выдвинув этот тезис, мы оказываемся в ситуации заочного спора и даже конфронтации с известным русским философом и знатоком античности князем С.Н. Трубецким. Аристотель в трактовке Трубецкого выглядит как явный предтеча христианского учения о душе.

С.Н.Трубецкой был основательным исследователем. И то *христианизированное* учение о душе, которое он приписывает Аристотелю, возникает не вдруг, а вырастает из его трактовки аристотелевской критики Платона. Трубецкой пишет об Аристотеле: "В, общем, он сходится с Платоном, поскольку его "форма" происходит от "идеи" Платона; он расходится с ним, поскольку он не признает идеала вне действительности, за исключением чистого божественного Разума, который сам есть первая из действующих причин или энергий. "Сущее", по Аристотелю, есть не идея, не отвлеченность, а сама действительность"<sup>15</sup>.

Исток позиции Трубецкого — в сближении аристотелевской "формы" с платоновской "идеей". У Трубецкого выходит так, будто Аристотель лишь изменил местопребывание платоновских идей. У Платона они пребывали *вне мира*, а Аристотель поместил их *вовнутрь* самих вещей. Но, несмотря на то, что критика Платона была сильной и сокрушительной, Аристотель, по убеждению Трубецкого, был вынужден давать одной рукой то,

---

<sup>15</sup> Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии, М., 1997, С. 432.

что разрушал другой<sup>16</sup>. В итоге идеальным началам внутри вещей стали соответствовать их образцы в уме Бога-перводвигателя.

Но отличие Аристотеля от Платона, а также от Трубецкого, состоит как раз в том, что даже в присутствии Бога-перводвигателя он пытается объяснять вещи из *них самих*. Хорошо известно следующее высказывание Аристотеля: "Что это невозможно для всего очевидно: ведь мы не можем принять, что есть некий Дом помимо отдельных домов"<sup>17</sup>. Из этого чаще всего делают вывод о номинализме, свойственном Аристотелю. И он дает для этого повод, периодически утверждая, что существуют лишь отдельные вещи. Однако *номинализм* в его классическом виде отрицает наличие *сущности* и *общего* в реальном мире, позволяя им присутствовать только в нашем мышлении. Что же касается Аристотеля, то большая часть его "Метафизики" посвящена как раз уяснению того, какова *сущность* отдельных вещей и может ли такая сущность быть *общей*.

В том, что одни обвиняют Аристотеля в *номинализме*, а другие — в прямо противоположном, то есть в возврате к *платоновскому реализму*, проявляет себя все та же *двойственность* его учения. С одной стороны, Аристотель склонен отождествлять сущность с эмпирическим бытием самих вещей. А с другой стороны, он вынужден заявить: "Если помимо единичных вещей ничего не существует, то, надо полагать, нет ничего, что постигалось бы умом, а все воспринимаемо чувствами, и нет знания ни о чем, если только не подразумевать под знанием чувственное восприятие"<sup>18</sup>.

Противоречивость позиции Аристотеля — не секрет для Трубецкого. Имея в виду как раз проблему отношения общего к частному, он пишет: "Это у Аристотеля не продумано до конца, и отсюда — множество противоречий его метафизики, необычайная запутанность некоторых ее понятий"<sup>19</sup>. Однако печально то, что, осознавая данную сторону в учении

<sup>16</sup> Там же, С. 422.

<sup>17</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т., М., 1975, Т. 1, С. 110.

<sup>18</sup> Там же, С. 109.

<sup>19</sup> Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии, М., 1997, С. 424.

Аристотеля, Трубецкой эти противоречия зачастую даже умножает.

При этом Трубецкой остается религиозным мыслителем и видит в душе как энтелехии нечто сугубо *идеальное*, которое дается любому организму *извне*. А с естественнонаучных позиций та же энтелехия видится в качестве *материальной* функции, присущей самому организму и идущей *изнутри* него. И за этими полярными трактовками опять же скрывается реальное противоречие в воззрениях Аристотеля. Это противоречие между душой как *формой* тела и душой как *целью* того же тела. По сути, это противоречие между *материальным* и *идеальным* в основании одной и той же души. Осознается ли оно Аристотелем в качестве противоречия? И стоит ли воспринимать его как заблуждение и нелепость, или за этим скрывается проблема, имеющая реальное разрешение?

Целевая детерминация, задаваемая душой растения, выводит организм за пределы его отдельных нужд, ориентируя его на нужды вида, а посредством его и на общее как таковое. Но задавая телу такой *идеальный* ориентир, душа у Аристотеля не идет *наперекор* телу, не действует на него *извне*, не является *антиподом* тела, как это было, к примеру, у Сократа. Своеобразие души растения, подчеркнем еще раз, в том, что идеальные цели здесь задаются *изнутри* самого тела. При этом душа как *цель*, устремляющая тело к миру горнему, не противостоит душе как *форме*, отвечающей за питание и воспроизведение этого тела.

В душе растения, как мы видим, интересы общего и отдельного *расходятся*, но не *противостоят* друг другу и, тем более, не осознаются Аристотелем в качестве противоречия. Аристотель декларирует *сочетание* формального и целевого начала в составе любой души. Но применительно к душе растения такое сочетание оборачивается *совершенствованием* способа жизнедеятельности тела. И это позволяет отдельному телу с такой душой соучаствовать в божественном, не выходя за пределы своего собственного бытия.

Таким образом, сочетание идеального и материального начал в растительной душе на деле оборачивается у Аристотеля совершенно *особым взаимоотношением*. Именно в трактовке души растения Аристотель оказывается на пути к пониманию идеального как *снятого материального*. Понятно, что в адекватном гегелевском смысле снятие означает *отрицание посредством радикального преобразования*. И о таком снятии в процессе развития в учении Аристотеля речь не идет. И все же душа растения у Аристотеля придает телу идеальную направленность не просто в процессе роста, но в росте, сохраняющем его видовую идентичность. А это уже касается *внутренней формы* данного процесса.

Здесь следует обратить внимание на еще одно противоречие, связанное у Аристотеля со взаимоотношениями души и тела. Дело в том, что, указывая на их нерасторжимую связь и в то же время — на их различие, Аристотель никак не определится в том, где тут *орган*, а где *управляющая инстанция*. Так в споре с платониками и пифагорейцами, отделяющими душу от тела в процессе метемпсихоза, Аристотель пишет: "Как уже было сказано, о сущности мы говорим в трех значениях: во-первых, она форма, во-вторых, — материя, в-третьих, то, что состоит из того и другого; из них материя есть возможность, форма — энтелехия. Так как одушевленное существо состоит из материи и формы, то не тело есть энтелехия души, а душа есть энтелехия некоторого тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела и не есть какое-либо тело"<sup>20</sup>. Но чуть погодя, в том же трактате "О душе" мы читаем: "Ведь все естественные тела суть орудия души — как у животных, так и у растений, и существуют они ради души"<sup>21</sup>. Но если *душа — это энтелехия тела*, то почему *тело — орган души*?

Такого рода противоречия не редкость у Аристотеля. Но здесь они затрагивают самую суть представлений о душе.

---

<sup>20</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т., М., 1975, Т. 1, С.398-399.

<sup>21</sup> Там же, С. 402.

И объяснением в данном случае может быть лишь *оборачивание взаимоотношений между душой и телом*, происходящее при переходе от растения к животному, а от него к человеку. И действительно, если у растения душа управляет телом в качестве *энтелехии* как его же *осуществленной сущности*, то уже у животного, а затем у человека эта управляющая функция обособляется и обретает свое особое представительство поначалу в психике, а затем — в виде ума. Душа животного — *энтелехия*, которая *осуществляется* уже в действиях особого органа. И способ бытия этого органа, т.е. психики — одна из сложнейших проблем психологии. Еще сложнее объяснить, почему у человека указанная ситуация радикально меняется, и уже предстает как *управление телом со стороны души*.

Указанных трех способов реализации души как *энтелехии* в работах Аристотеля вычлениить невозможно. Но методологические основания для такого членения имеются. Сразу же отметим, что у Аристотеля нет и намека на естественную эволюцию живого, а есть *некоторая иерархия живых существ* и, соответственно, *душ*. Один из важных вопросов, касающихся учения Аристотеля о душе, связан с тем, считал ли он душу сложной или простой, делимой или неделимой. Другой аспект, связанный с этой проблемой: каково местоположение душ внутри организма.

Для многих исследователей точкой отсчета является Платон, у которого душа, обладая особого рода телесностью, располагается в разных частях человеческого тела. Напомним, что, согласно "Тимею", разумная часть души находится в *голове*. Обитель неразумной души — *туловище*. Причем в самом туловище неразумная душа разделена *надвое*. Более благородная ее часть располагается ближе к голове (между грудобрюшной преградой и шеей). А та, что ведает низкими вожделениями, связанными с питанием и другими органическими потребностями тела, располагается между грудью и пупом. Таким образом, каждая часть души у Платона имеет свое место в теле человека. Причем, отгораживая разумную часть души

от неразумной телесными преградами, Платон по сути нарушает то ее *внутреннее единство*, на котором акцентировал внимание Сократ.

Что касается Аристотеля, то его позицию в этом вопросе обычно противопоставляют взглядам его учителя. Речь идет о *внутреннем единстве* любой души, и, прежде всего, единстве ее способностей. "Душа, по Аристотелю, — пишет А.Ф. Лосев, — какие бы отдельные способности она не имела, настолько едина и неделима и настолько специфична, что к ней нельзя даже применять такое понятие, как гармония, потому что для всякой гармонии требуются разные части целого и разные соотношения этих частей..."<sup>22</sup>. Но здесь в трактовке души Лосев явным образом делает идеалистический акцент. А потому неделимость души у Аристотеля он объясняет тем, что она есть *энергия ума*. Поэтому Лосев в данном месте продолжает: душа только потому и может иметь отдельные части, что в основе своей она, будучи энергией ума, специфична и неделима"<sup>23</sup>.

Принципиально иное обоснование единства души у Аристотеля мы находим у П.П. Гайденко. Она пишет: "Растения обладают только растительной душой, животные — растительной и животной, люди, помимо двух первых, — еще и разумной. Это, однако, не следует понимать так, что у животных — две души, а у людей — три: по Аристотелю, растительная душа составляет "часть" животной, другими словами, более элементарная "душа" — предпосылка и условие существования более развитой".<sup>24</sup>

О большей или меньшей "развитости" душ в учении Аристотеля можно говорить, конечно, только *условно*. "Сущее" у Аристотеля не развивается, но оно организовано согласно *родам и видам*. В этом заключается *внутренняя целесообразность бытия*, связанная с умом Бога-перводвигателя. А потому

<sup>22</sup> Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития*. В 2 кн., М., 1992, Кн. 1, С. 585.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Гайденко П.П. *История греческой философии в ее связи с наукой*, М., 2000, С. 275.

в исследовании природы следует двигаться от частного к общему и от простого к сложному.

В соответствии с указанным принципом основанием любой души у Аристотеля является способность, ведающая питанием и воспроизведением тела. Будучи в действительности душой *растения*, она, как уже говорилось, в возможности присутствует в душе *каждого* живого существа. По сути, такая способность коренится в самом теле растения, будучи наиболее явно выраженной в корнях (питание) и семенах (воспроизведение). Но каким образом эта низшая способность, или "часть души" может быть представлена в высшей? Чтобы ответить на этот вопрос, вновь обратимся к переводу тех терминов, которыми пользуется Аристотель.

Распространенным и вполне устоявшимся является определение трех разновидностей души в учении Аристотеля как "*растительной*", "*животной*" и "*разумной*". И пока речь идет о первой из них, как она представлена в растении, никаких проблем не возникает. Но они с необходимостью возникают там, где речь заходит о растительной части животной души, не говоря уже о растительной части души человека. Дело в том, что, ведаая питанием и воспроизведением каждого из живых тел, растительная душа по сути должна формировать животного и человека согласно своему растительному *виду и мере*. Так почему же она у Аристотеля формирует из кошки кошку, а из человека — человека, а не растение, согласно своей растительной сущности, или "форме"?

В отличие от общепринятой у нас классификации, деление душ на "питающую", "ощущающую" и "разумную" оказывается более *логичным*, к чему стремился сам Аристотель. И главное: при таком делении разрешается указанное выше противоречие. Ведь *differentia specifica* питающей души выражается уже не в видовых особенностях растения, а в самой *способности питания*. И в таком качестве питающая душа может воссоздавать организм как по мерке *любого* животного, так и человека.



Кажется ни один аристотелевский текст не породил столько комментариев и споров, как главы 4 и 5 третьей книги сочинения "О душе". В одних случаях весьма решительно подчеркивают имматериальность ума, а в других сознательно усиливают линию *материализма* в учении Аристотеля о душе как *энтелехии* тела.

Ощущающая душа, согласно Аристотелю, в иерархии живых существ впервые появляется у животных. Правда, Аристотель считал, что растения тоже способны испытывать холод и тепло. Но это не является подлинным ощущением. "Ясно также, — пишет он, — почему растения не ощущают, причина в том, что у них нет ни средоточия, ни такого начала, которое бы воспринимало формы ощущающих предметов, а они испытывают воздействия вместе с материей"<sup>25</sup>.

Последнее наиболее важно, поскольку суть ощущения как раз в том, что оно способно воспринять форму *отдельно* от материи. "Относительно любого чувства, — пишет Аристотель, — необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому как воск воспринимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, и поскольку он имеет определенное качество, т.е. воспринимается как форма (*logos*)"<sup>26</sup>.

В предлагаемой трактовке ощущения видно, что воспроизведение формы внешнего предмета достигается ощущением за счет некоего *уподобления* ощущающего ощущаемому. И понятно, что посредством такого уподобления можно воспроизвести прежде всего *внешнюю* форму предмета.

---

<sup>25</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т., М., 1975, Т. 1, С. 422.

<sup>26</sup> Там же, С. 421.

При этом Аристотель уточняет, почему осязающая способность не совпадает с соответствующим органом чувств и потому не обладает пространственной величиной. Если в воске мы находим пространственный аналог формы, то ощущение формы есть не пространственная величина, а некое *соотношение воздействий*, которое сопоставимо с созвучием и ладом в музыке<sup>27</sup>

У многих исследователей аристотелевского трактата "О душе" основной интерес вызывают те главы, в которых говорится о связи осязающего с осязаемым в акте зрения, осязания, обоняния и т.п. Оригинальность позиции Аристотеля в данном случае состоит в том, что осязающее у него, в отличие, к примеру, от Демокрита, всегда связано с осязаемым посредством приводимой в движение *среды*. Даже там, где среда почти неразличима, а это касается осязания и вкуса, она передает воздействие, а иначе, указывает Аристотель, ощущение невозможно. Посредником в случае осязания и обоняния является уже не воздух, вода и т.п., а сама *плоть* (soma). При осязании плоть оказывается той средой, которая передает воздействия органу чувств, находящемуся внутри тела.

"А именно, — отмечает в связи с этим Аристотель, — нам кажется, что мы непосредственно соприкасаемся с предметом и что это никак не происходит через среду. Но осязаемое отличается от видимого и слышимого тем, что последние мы воспринимаем вследствие того, что среда воздействует на нас, осязаемое же мы ощущаем не через среду, а вместе со средой, подобно тому как получают удар через щит, ибо в этом случае не щит, получив удар, передает его, а принимают удар вместе и щит, и тот, кто носит его"<sup>28</sup>.

Что касается перспектив, которые открываются перед осязающей душой, то здесь особое место занимает познание "*общих свойств*", к которым Аристотель относит движение, покой, число, фигуру, величину и единство. Для их восприятия, отмечает Аристотель, не существует *особого органа*. "Общие

<sup>27</sup> См.: там же, С. 421-422.

свойства" фиксируются всеми органами чувств, причем "привходящим образом", т.е. нецеленаправленно. Но если нет органа для *восприятия* таких свойств, то есть орган для *сопоставления* полученных разными чувствами данных. В роли такого органа выступает *сердце*. Именно оно является у Аристотеля органом "общего чувства" (*αισθητηριον κοινον*), располагающего знанием величины, фигуры, числа и т.д. То, что у Аристотеля осуществляет сердце, сегодня считается функцией мозга. Но Аристотель игнорировал догадку Алкмеона о мозге как органе мышления, будучи уверенным в том, что мозг лишен крови и занят лишь охлаждением работающего сердца.

По сути дела здесь мы уже находимся в области, которая свойственна человеку. Ведь "общее чувство", согласно Аристотелю, позволяет нам *сравнивать* и *различать* образы, относить образы к предметам и относить их к нам самим, что по существу есть начало *рефлексии*. Но Аристотель не проводит четкой грани в ощущающей душе между тем, на что способно животное и на что — человек. Что касается воображения, то его Аристотель отрицает только у низших животных. "Возможно ли, чтобы у них было воображение и желание, или нет? — задает вопрос Аристотель, имея в виду низших животных. — Но каким образом у них может быть воображение? Не таким ли образом, что так же как их движения неопределенны, так и воображение у них имеется, но в неопределенном виде?"<sup>29</sup> И далее Аристотель продолжает: "По той же причине, по-видимому, низшие животные не могут составлять мнения, потому что они не способны к умозаключению, между тем мнение опирается на умозаключение"<sup>30</sup>.

Приведенные высказывания порождают много вопросов. Например, кого в трактате "О душе" Аристотель имеет в виду под "высшими животными"? И причисляет ли к ним в качестве "общественного животного" человека?

---

<sup>28</sup> Там же, С. 420.

<sup>29</sup> Там же, С. 444.

<sup>30</sup> Там же, С. 445.

Особого внимания здесь заслуживает характеристика "воображения", и прежде всего из-за его особого положения *своеобразного посредника* между ощущением и разумом. При этом нужно иметь в виду существенное различие между "воображением" (Einbildung) в немецкой классике после Канта и аристотелевской "фантасмой" (φαντασία), которую иногда переводят как "фантазия", а чаще — именно как "воображение". Дело в том, что, начиная с И.-Г.Фихте, в деятельности воображении будут видеть *начало* всех наших познавательных способностей, включая восприятие и теоретическое мышление. Иначе выглядит эта способность у Аристотеля, где не восприятие производно от воображения, а воображение — от восприятия. По сути аристотелевская фантасма — это то, что в современной психологии и теории познания именуют "*представлением*". Такие представления чаще всего являются *копиями* прежних восприятий, а потому указанная способность у Аристотеля тоже связана с "общим чувством" и деятельностью сердца.

Наиболее интересно то, что без образов представления, по убеждению Аристотеля, невозможно никакое *размышление*. "Размышляющей душе, — пишет он в трактате "О душе", — представления как бы заменяют ощущения. Утверждая или отрицая благо или зло, она либо избегает его, либо стремится к нему; поэтому душа никогда не мыслит без представлений, а подобно тому, как воздух определенным образом воздействует на зрачок, а сам зрачок — на другое... (точно так же представления воздействуют на размышляющую душу)"<sup>31</sup>. И чуть далее он заключает: "Таким образом, мыслящее мыслит формы в образах (phantasmata), и в какой мере ему в образах проясняется, к чему следует стремиться и чего следует избегать, в такой мере оно приходит в движение и в отсутствие ощущения при наличии этих образов. Например, восприняв вестовой огонь и замечая, что он движется, мыслящее (существо) благодаря общему чувству узнает, что приближается неприятель. Иногда с помощью находящихся в душе образов или мыслей ум, словно

---

<sup>31</sup> Там же, С. 438.

видя глазами, рассуждает и принимает решение о будущем, исходя из настоящего»<sup>32</sup>.

В трактате "О душе" Аристотель действительно много раз указывает на связь воображения с ощущением, с одной стороны, и мышлением — с другой. И это создает *формальный повод* для того, чтобы увидеть в нем предтечу новоевропейского эмпиризма, где преимущества разума исчерпывались возможностью *сопоставлять* и *комбинировать* не только образы восприятия, но и сложные представления.

Тем не менее, Аристотель многократно указывает на серьёзное различие между *ощущением* и *мыслящей способностью*. И вырастает это различие из того, что ощущение направлено на *единичное*, а разум — на *общее*<sup>33</sup>. Но трактовка этого положения может быть различной, в зависимости от того, что понимать под общим — сходные *свойства* отдельных вещей или *сущность*, вносящую единство и постоянство в их существование.

В трактате "О душе" речь идет о постижении *внешней формы* вещей посредством ощущения, постижении их *общих свойств* посредством "общего чувства" и, наконец, о знании *субстанциальной формы*, которое связано с умом. "Поэтому правы те, — пишет в связи с этим Аристотель, — кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности"<sup>34</sup>.

Эмпирическая философия всегда делала акцент на возможностях "общего чувства", о котором пишет Аристотель, с присущими ему начатками мышления. И эмпирикам всегда казался излишним бесплотный нус с его знанием *общего* как *субстанциальной формы*. Но там, где эмпирику все ясно, перед Аристотелем стояла серьёзная проблема. Ум у Аристотеля не может обойтись без чувственного образа как своего *подспорья*. И тем не менее, его трактовка бесплотного ума

---

<sup>32</sup> Там же, С. 438-439.

<sup>33</sup> См.: там же, С. 407.

<sup>34</sup> Там же, С. 434.

свидетельствует о том, что окончательный выбор был сделан Аристотелем не в пользу эмпиризма.

Аристотель не без успеха пытался разобрать тот механизм, посредством которого органы чувств воссоздают внешнюю форму предмета. Но как аналогичное "сканирование" возможно в отношении *субстанциальной формы вещи*? Здесь стоит вспомнить об известной догадке Аристотеля. "Душа необходимо должна быть либо предметами, либо их формами, — пишет он в трактате "О душе", — однако самими предметами она быть не может: ведь в душе находится не камень, а форма его. Таким образом, душа есть как бы рука: как рука есть орудие орудий, так и ум — форма форм, ощущение же — форма ощущаемого"<sup>35</sup>.

За рукой и осязанием им признана ведущая роль в воссоздании *внешней* формы предметов. Но как рука способна воссоздать *субстанциальную* форму? Этого Аристотель объяснить не может. И находит единственный выход — признать, что знанием о субстанциальной форме располагает вовсе не телесное существо, а *отдельно существующая разумная душа*. Но тем самым окончательно лишается стройности его учение о душе как *энтелехии* тела. "Итак, — читаем мы в третьей книге трактата "О душе", — то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть что-либо действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чем-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединен с телом"<sup>36</sup>.

По сути, признание средоточием разумной души *ум*, существующий *отдельно* от тела, означает *разрыв* с той методологией, которая легла в основу объяснения Аристотелем питающей и ощущающей души. Весь пафос его критики предшественников и современников состоит в том, что душа не может быть чем-то отдельным, со своим природным составом, и при этом извне воздействовать на тело. Учение о душе как *энтелехии* по сути направлено на *укоренение* души в самом

---

<sup>35</sup> Там же, С. 440.

<sup>36</sup> Там же, С. 433.

живом организме. Напомним, что общее определение в трактате «О душе» состоит в том, что «душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами»<sup>37</sup>. Иначе говоря, в аристотелевской трактовке питания и ощущения, присущих живому организму, доминирует подход к душе как *способу жизнедеятельности тела*. К этому же направлению размышлений Аристотеля относится следующее предположение, высказанное в первой книге «О душе»: «Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела»<sup>38</sup>.

Но все упирается в способность познавать истину как субстанциальную форму вещи, которая из отдельного тела никак *не выводима*. В результате, обособив в третьей книге трактата «О душе» ум от какого-либо тела, Аристотель оказывается на позиции *философского идеализма*, впервые заявленной Платоном. И эта *смена методологии* при переходе от питающей и ощущающей к разумной душе рождена не прихотью, а стремлением *учесть и объяснить* своеобразие и возможности души человека.

Тем не менее, философский идеализм Аристотеля представлен в учении о душе вовсе не так, как у Платона. И прежде всего потому, что бесплотный ум у Аристотеля не владеет истиной изначально, усматривая ее прямо и непосредственно в мире идей. Не владеет он ею изначально и в позднейшем декартовском смысле. Дело в том, что *бесплотному уму в учении Аристотеля истина не дана, а он производит её своей собственной деятельностью*.

Чтобы разобраться, почему Аристотель понимает ум так, а не иначе, обратим внимание на то, что в трактовке этой способности души он различает ум *деятельный* и ум *страдательный*. Еще раз уточним, что обе разновидности ума направлены на постижение *общего*, а не *единичного*, и различаются *способом* выявления субстанциальных форм

---

<sup>37</sup> Там же, С. 395.

<sup>38</sup> Там же, С. 373.

вещей. Ясную и образную характеристику возможностей ума, по Аристотелю, мы находим у А.Н.Чанышева. В своем "Курсе лекций по древней философии" он пишет: "Конечно, если абсолютизировать сенсуалистическую тенденцию Аристотеля, можно сказать, что знание общего является обобщением знания единичного... Но для Аристотеля характерно мнение, что знание общего не *появляется* из знания единичного, а лишь *выявляется* благодаря такому знанию".

Приведенная характеристика лучше всего подходит для *страдательного* ума, который выявляет субстанциальные формы на основе *чувственного опыта*. Другое дело — *деятельный* ум, который *воссоздает* те формы, которые недоступны опыту. Такой ум может пользоваться образами представления. Но это не меняет его существа как "ума самого по себе". Ведь своеобразие деятельного ума заключается в том, что он производит знание общего, опираясь не на внешний источник, а на свои *внутренние силы и возможности*.

Речь, по сути, идет об особенностях *теоретической деятельности*. Осознавая ограниченность чувств и те возможности, которые открывает такая деятельность, Аристотель как раз и выходит за рамки эмпиризма. Другое дело, что ум у Аристотеля *телесных органов* не имеет, и понятийная деятельность осуществляется разумной душой за счет своих собственных возможностей. Но почему указанная деятельность ума рождает истину, а не заблуждение?

Многие исследователи учения Аристотеля о двух разновидностях ума склоняются к тому, что истина как знание общего заложено в уме, а значит в разумной душе, *потенциально*. И в этом состоит одно из проявлений аристотелевского идеализма. Но тот же Аристотель является автором представления о душе как *tabula rasa*. Совместить эти два момента в учении Аристотеля можно лишь в том случае, если гарантом соответствия истин деятельного ума устройству мира является *Бог-перводвигатель*, который сам есть *деятельный ум*. И потому разумная душа, даже будучи пустой, уже потенциально



*предрасположена к истине, предрасположена к ней гармонией мироздания.*

Итак, трактовка души как *энтелехии* тела сочетается у Аристотеля с представлениями о разумной душе как *отделенной* от тела. С одной стороны, в трактате "О душе" представлена попытка исследовать феномен души с позиций нарождающегося естествознания. С другой стороны, *естественнонаучный* подход к душе как *энтелехии* тела не осуществлен здесь в последовательном виде. С самого начала *естественнонаучный материализм* в понимании души как *способа жизнедеятельности* тела соседствует у Аристотеля с чуждой естествознанию *идеальной* детерминацией души как ее стремлением к совершенству. Что касается разумной души человека, то ее своеобразие Аристотель толкует явно с позиций *идеализма*. Естественно, что такого рода *противоречия* не могли обойти стороной *последователи* Аристотеля.

### ***П. Помпонаци:*** ***разум и универсальная деятельность человека***

Творчество П. Помпонаци — пример того, как новое философское содержание рождается в устаревшей форме. Студенты университетов настоятельно требовали разъяснять им природу души. И главный труд Помпонаци — "Трактат о бессмертии души" — посвящен именно этой проблеме. Указанное произведение Помпонаци, изданное в 1516 году, было вскоре публично сожжено в Венеции. Но скромного университетского преподавателя это не смутило. До костра, на котором будут сжигать вместе с его трудами Джордано Бруно, было еще почти сто лет.

"Трактат о бессмертии души" интересен тем, что показывает, как учение Аристотеля можно использовать и для обоснования, и для критики христианской доктрины. Всех аристотеликов этого времени объединяет уверенность в том, что в учении Аристотеля нет аналога индивидуальной бессмертной души. Но падуанцы, вслед за Аверроэсом, искали и находили у

Аристотеля подтверждения тому, что бессмертной является лишь надындивидуальная бестелесная душа, и другой разумная душа быть не может. В свою очередь, Помпонацци признавал индивидуальную разумную душу, но стремился доказать, что такая душа у Аристотеля неотделима от тела, а потому смертна.

Все аристотелики сходятся в том, что, признав душу формой отдельного тела, св. Фома должен был признать ее тленной. Ведь у Аристотеля то, что признано энтелехией тела, вместе с ним живет и погибает. Здесь Помпонацци видит главный пункт расхождения Фомы Аквинского с Аристотелем. Признать душу бессмертной — это значит, согласно Аристотелю, признать ее бестелесной. Но как бестелесная душа может быть энтелехией, т.е. “актом” тела? И как такую бестелесную душу могут мучить в аду телесным огнем?<sup>39</sup>

По сути через посмертное существование души Фомой Аквинским обосновывалась возможность выхода души за пределы тела. Но тем самым подтверждалась и возможность ее возвращения назад, т.е. феномен воскрешения, чего нет у Аристотеля. Проводя грань между убеждениями св. Фомы и Аристотеля, Помпонацци замечает: “Кроме того, ему бы пришлось либо принять воскрешение, либо измышлять пифагорейские басни, либо допустить бездействие для столь благородных сущностей — все это крайне чуждо Философу”<sup>40</sup>.

Уже в самом названии сочинения Помпонацци проблема души поставлена в той форме, в какой она обрела актуальность в христианстве. В трактате Аристотеля “О душе” главная тема — соотношение души и тела в любом живом существе, а вопрос о бессмертии души не выделен для особого обсуждения. В трактате Помпонацци, как и у христианских богословов, ситуация иная. В центре его внимания — природа разумной души. А анализ ее взаимоотношений с телом служит задаче обоснования или опровержения бессмертия души человека.

<sup>39</sup> См.: Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений», М. 1990. С.52.

<sup>40</sup> Там же, С. 59.

Надо сказать, что Помпонацци не отрицает существования надындивидуальной разумной души и соответствующей разновидности деятельного или активного ума. Принципиальное отличие его позиции от Аверроэса, однако, в том, что такого рода разумная душа с присущим ей умом не имеет отношения к людям, а является принадлежностью вечных неподвижных сущностей — интеллигенций, которые задают движение небесным телам.

Надындивидуальная разумная душа у Помпонацци вполне сопоставима не только с душами небесных светил у Аристотеля. Вполне правомерна параллель между ней и Мировой душой в трактовке платонизма и неоплатонизма. Иначе у аверроистов, у которых над- или сверхиндивидуальный характер разумной души не отдаляет, а сближает ее с человеческими индивидами, поскольку она может быть истолкована как разум человеческого рода.

У аверроистов Падуанской школы разумная душа бессмертна, но это бессмертие особого рода, не сопоставимое с бессмертием личной души в томизме. Но как в таком случае соотнести родовое начало — активный ум — с отдельной питающей и ощущающей душой? Как возможно их органичное единство в рамках каждой человеческой индивидуальности? Постановка этих вопросов правомерна уже для Средних веков, и тем более для Возрождения. На острие споров у аристотеликов Возрождения — природа индивидуального ума и души. И этот угол рассмотрения сформирован новыми условиями христианской эпохи.

Итак, Помпонацци говорит о существовании смертной, а не бессмертной души человека. И, разворачивая свою аргументацию, он исходит из того же пункта, из которого, вслед за Аристотелем, исходил Фома Аквинский, т.е. из универсальности человеческого интеллекта. Способность воспринимать и воссоздавать бесконечное число материальных форм — исходная "клеточка" разума. Но в объяснении этой

способности разума Помпонацци делает ставку не на деятельный, а на страдательный ум в учении Аристотеля.

• Помпонацци признает универсальность нашего ума. Но по его утверждению, ум воссоздает многообразие природных форм не в акте творчества, как деятельный ум в учении Аристотеля, а в процессе общения с внешним миром, как страдательный ум у того же Аристотеля. Тем самым человеческий ум в трактовке Помпонацци оказывается прежде всего страдательной и в этом смысле материальной способностью, а активный ум он относит, как мы уже знаем, к способностям не человека, а высших сущностей, движущих небесные тела.

Но из этого следует, что человеческий ум по большому счету смертен. "Ибо он погибает, когда нечто гибнет внутри него, — заключает Помпонацци, — потому что он соединен с материей, отчего он и гибнет при гибели чувствительной способности. Стало быть, он по сущности своей тленен, а не тленен лишь в некотором отношении..."<sup>41</sup>. Ум человека у Помпонацци — субъект, но его своеобразие состоит в неразрывной связи с телом как объектом. А потому он и погибает вместе с телом. Оба — и Фома, и Помпонацци — признают главенство разума в душе человека. Но в итоге они по-разному толкуют его действия и способности. У Фомы активность и универсальность действий разума — достаточное основание, чтобы признать его бессмертным. У Помпонацци страдательный характер действий этого субъекта — достаточное основание, чтобы, наоборот, признать его смертным. Так, смещая акценты в трактовке ума у Аристотеля, Помпонацци становится антиподом Аквината.

Уточняя свое понимание человеческого разума, Помпонацци говорит о том, что страдательный разум не отвлечен полностью от материи и полностью не погружен в нее. В этом смысле разум у человека, считает он, есть нечто среднее между познавательной способностью неподвижной интеллигенции, с одной стороны, и животного — с другой. В случае неподвижной интеллигенции познавательная способность не зависит от тела

---

<sup>41</sup> Там же, С. 55.

как субъекта и как объекта. Во втором случае эта способность полностью зависит от тела. И в случае человеческого разума мы имеем дело с чем-то средним.

Повторяя помногу раз одни и те же аргументы, Помпонацци, тем не менее, не последователен. Но, подобно самому Аристотелю, он интересен как раз своей непоследовательностью и двойственностью. И как раз там, где он двойственен, начинают прорисовываться контуры наиболее оригинального для эпохи Возрождения понимания человеческой души и мышления.

В соответствии с Аристотелем и Аквинатом, у деятельности мышления органа нет и быть не может. Но у Помпонацци ситуация выглядит иначе. Его аргументация строится на том, что животные при посредстве органов чувств постигают единичное, неподвижные интеллигенции без каких-либо органов постигают всеобщее непосредственно всеобщим образом, а человек в этом смысле опять же находится посередине, постигая всеобщее в единичном и через единичное.

И такого рода познание возможно лишь там, считает Помпонацци, где общаются с миром всесторонним способом, а не одной частью тела или одним органом. Иначе говоря, универсальность мышления Помпонацци объясняет универсальностью действий человека во всей полноте его телесной организации. И только человек, по его мнению, пользуется всем своим телом в качестве органа мышления.

Универсальные возможности разума у Аристотеля и Фомы Аквинского стали поводом для того, чтобы настаивать на его бестелесности. Совсем иначе поступает Помпонацци, у которого универсальность разума достигается не ограничением, а расширением участия тела в познании. И в этом новизна хода его мысли, органично связанная с культурно-историческим своеобразием Возрождения.

Схоластическая форма, безусловно, сковывает мысль Помпонацци, не позволяя адекватно выразить новые представления о человеческой душе. В соответствии со своей схоластической манерой изложения Помпонацци заключает, что

разум находится в самой материи, и тут же уточняет, что он находится как бы в сопровождении материи. Он заключает, что разумная душа умирает вместе с телом, но тут же отмечает, что в некотором отношении она остается бессмертной. Но во многом указанная двойственность проистекает из того, что, переходя на позиции материализма, Помпонацци не может отказать душе человека в том своеобразии, которое отметили уже представители античной классики и которое в наши дни именуют ее "идеальностью".

В трактате "О душе" Аристотель дополняет в человеке органические способности к питанию и ощущению идеальной способностью постигать всеобщее. И материальное с идеальным в такой трактовке по большому счету соседствуют. Иначе говоря, то, что является энтелехией отдельного тела, у Аристотеля как бы дополняется тем, что энтелехией такого тела не является. По-другому выглядит это соотношение у Помпонацци, у которого разумная душа, представленная не деятельным, а страдательным умом, также сродни энтелехии тела. Вслед за Фомой Аквинским, Помпонацци распространяет аристотелевскую идею энтелехии на разумную душу человека. Но последствия этого преобразования у Фомы и Помпонацци различны. Если у Аквината идеальность души, безусловно, означает ее бестелесность, то у Помпонацци в свете гуманистических идей Возрождения идеальность души уже не отрицает, а, наоборот, предполагает ее телесность.

Но подобный взгляд возможен лишь в том случае, когда идеальное уже не воспринимается в качестве антипода материального. Здесь перед нами по сути отказ от средневековых представлений о духе как антагонисте материи. Новизна толкования разумной души у Помпонацци в том, что она производна от тела, происходит из способа его существования. И такая органическая связь духа с материей будет затем обосновываться Д.Бруно. Преемственность между Помпонацци и Бруно, конечно, не в манере письма, но в сути воззрений на природу души и духа. Недаром в XVIII веке их имена будут сведены вместе в анонимном трактате "Джордано Бруно

возрожденный, или Трактат о народных заблуждениях. Критическое, историческое и философское сочинение в подражание Помпонаци”.

Уже в первой главе “Трактата о бессмертии души” Помпонаци высказывает сугубо возрожденческую мысль о человеке как о том, кто “властен принимать ту или иную, какую пожелает, природу”<sup>42</sup>. А результатом такого положения дел, согласно Помпонаци, являются три разновидности людей. Одни люди, пишет он, “подчинив растительную и чувственную способности, почти стали разумными существами. Другие, совершенно пренебрегши разумом и устремившись к одним лишь растительным и чувственным (частям души), превратились почти что в скотов; вероятно, именно это имеет в виду Пифагорова притча, гласящая, что души людей переселяются в тела различных животных. Иные же, напротив, именуются просто людьми — это те, кто избрал средний путь жизни, согласно нравственным добродетелям: они не полностью предались разуму и не совершенно удалились от телесных наклонностей”<sup>43</sup>.

Помпонаци присоединяется к тому, что, вслед за Гермесом Триждывеличайшим, говорил Пико делла Мирандола об универсальной природе человека. «Ведь говорят некоторые, — подчеркивает Помпонаци, — что великое чудо есть человек, поскольку он является всем миром и способен обратиться в любую природу, так как дана ему власть следовать любому, какому пожелает, свойству вещей»<sup>44</sup>.

Хотя и в первом приближении, но здесь выражена та мысль о человеке, способном творить по меркам любого вида, которая затем через немецкую классику войдет в марксизм. Здесь достаточно вспомнить слова К.Маркса из «Экономическо-философских рукописей» насчет того, что «животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу»<sup>45</sup>. И далее: «Животное строит только сообразно мерке и

---

<sup>42</sup> Там же, С. 29.

<sup>43</sup> Там же, С. 29-30.

<sup>44</sup> Там же, С. 118.

<sup>45</sup> Маркс К. Энгельс Ф. Соч, Т 42. С. 92.

потребностям того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>46</sup>.

Как мы видим, аристотелевская мысль об универсальности бестелесного человеческого ума у Помпонации трансформируется в представление об универсальности действий человеческого тела. И эта возрожденческая мысль по-своему скажется на формировании в XIX веке понятия предметно-практической деятельности человека.

Главный парадокс позиции Помпонации, выраженной в его трактате о бессмертии души, состоит в том, что Бог творит только смертные души, не делая исключения для человека. Однако человеческая душа связана с такого рода телесным бытием, которое придает ей явный налет нематериальности и бессмертия. Естественно, что такое крамольное для христианина допущение возможно на фундаменте иного понимания природы человека, отличного от доктринальных представлений католицизма.

Разум у Помпонации тем и отличается от других способностей человека, что действует не одним присущим этому телу образом. И его универсальность обусловлена этим постоянным преодолением своей телесной ограниченности. Иначе говоря, тело человека — это единственное тело в универсуме, которое стремится воспроизводить в своих действиях природу других тел.

Это «привкус нематериальности» в материальной душе, конечно, — наиболее интересный пункт учения Помпонации. Ведь именно потому, что в своих действиях человек преодолевает положенную устройством тела границу, его душа из материальной функции превращается в нечто, подобное деятельности, и из сугубо материальной становится душой идеальной.

Главные аргументы Помпонации в пользу телесности и смертности души, если судить по его «Трактату о бессмертии

---

<sup>46</sup> Там же, С. 94.



души», связаны со страдательным характером нашего ума, который неотделим от чувственного восприятия. Но рассуждения Помпонацци об универсальности действий человека, по сути, меняют его представления о разуме. Так Помпонацци по сути преобразует страдательный ум Аристотеля в новую разновидность активного ума, неизвестную античности. Исподволь в учении Помпонацци место разума как страдательной способности занимает разум в форме разумных универсальных действий человеческого тела.

Но тем самым наполняется новым смыслом и представление о смертной душе человека. В ней появляется момент бессмертия и налет идеальности, неизвестные животным. Этот новый взгляд на душу человека связан у Помпонацци, и это стоит оговорить особо, не с пассивностью, а именно с активностью человеческого разума, выраженной в форме телесных действий. И такого рода активность ума была неизвестна Аристотелю, а потому есть результат неявной, но существенной ревизии его учения.

У Аристотеля неразумная душа всегда существует как отдельное, а разумная душа - в виде деятельного ума как общее. Иначе у Помпонацци, у которого отдельное может стать общим через универсальную телесную деятельность. «Кроме того, — читаем мы у Помпонацци, — если мы рассмотрим все местности, обитаемые людьми, то мы обнаружим, что больше людей более похожих на диких зверей, чем на людей, и лишь немного найдется действительно разумных. Да и эти разумные могут именоваться по своей природе неразумными и называются разумными только в сравнении с другими в высшей мере зверскими...»<sup>47</sup>.

Указанный разброс в состоянии человеческих душ, согласно Помпонацци, не абсолютен. В каждом из нас, считает он, присутствует начало индивидуального выбора. А потому, каждому доступно восхождение от неразумного состояния к разумному, по мере которого возрастает и нечто бессмертное и

---

<sup>47</sup> Помпонацци П. Тракаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений», М., 1990, С. 49.

нематериальное в душе человека. В ходе воспитания и самовоспитания индивидуальная душа, согласно Помпонацци, не столько даруется нам, как следует из христианской доктрины, сколько именно возникает. При этом, как уже говорилось, человек может, с одной стороны, дать волю питающей и ощущающей способностям, а с другой — может подчинить их разуму и нравственности, которые придают всему меру.

По большому счету у Аристотеля только теоретическая деятельность приобщает людей к идеальному миру. В теоретическом познании мы, по сути, имеем дело с мерой космоса, представленной в уме Бога-перводвигателя. И как раз к ней приобщается философ. Иначе выглядит эта ситуация у Помпонацци, для которого счастье — это не теория, а нравственная практика. И в этой практике человек воплощает, скорее, не космическую, а свою собственную меру, претендующую на роль абсолюта. Помпонацци не устраивает у Аристотеля то, что лишь философам открыта возможность приобщиться ко всеобщему. Как человека Возрождения его интересует такая деятельность, которая была бы доступна не избранным, а всем.

До сих пор речь шла о деятельном и страдательном уме в учении Аристотеля и Помпонацци. Но под конец своего «Трактата о бессмертии души» Помпонацци говорит уже о трех разновидностях ума: созерцательном, деятельном и практическом. Указанная система координат, скорее всего, задана этическими работами Аристотеля. Но Помпонацци здесь, как и в других случаях, предлагает нам собственную трактовку и решение проблемы.

Практический разум, отмечает Помпонацци, будучи механическим, является низшим из всех видов разума. По мнению Помпонацци, ему причастны не только люди, но и животные, сооружающие себе жилища, а среди людей, прежде всего женщины, которые ткут, прядут, шьют и пр. Иначе говоря, применительно к практическому уму не все люди в равной степени добиваются успехов. И то же касается, согласно

Помпонацци, причастности к уму созерцательному, связанному со знанием первых начал. Знание первых начал у Помпонацци, безусловно, обладает всеобщностью. Но, будучи всеобщим, такое знание не всем доступно. В результате Помпонацци противопоставляет двум указанным разновидностям ум деятельный, благодаря которому люди различают добро и зло.

«Не все могут обладать равным совершенством, — подчеркивает Помпонацци, — но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере. Если же уничтожить это неравенство, род человеческий либо погибнет, либо будет лишен совершенства. Но есть у людей нечто, общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного рода, стремящегося к единому общему благу...»<sup>48</sup>. И далее он продолжает: «Деятельный же ум поистине подобает человеку. И всякий человек, если он не убогий, вполне может в совершенстве следовать ему. Ведь человек именуется хорошим и дурным соответственно его добродетелям и порокам. А хороший метафизик не называется хорошим человеком, но хорошим метафизиком; и хороший домостроитель не называется хорошим в абсолютном смысле, но хорошим строителем. Вот почему человек не будет считать себя оскорбленным, если его назовут метафизиком, философом или кузнецом; но если его назовут вором либо припишут ему невоздержанность, несправедливость, неблагоразумие и иные пороки, крайне вознегодует и вспылит, поскольку быть добродетельным или порочным — в нашей власти, быть же философом или строителем — не зависит от нас и не обязательно для человека»<sup>49</sup>.

Итак, теоретической мудрости и практическим знаниям Помпонацци противопоставляет именно нравственность как всеобщее, способное сделать любого человека человеком. Тема нравственной добродетели как абсолюта неоднократно повторяется у Помпонацци и достигает своего апогея в утверждении самоценности добра «... и поскольку нет ничего

---

<sup>48</sup> Там же, С. 96.

<sup>49</sup> Там же, С. 98

выше и счастливее самой добродетели — пишет Помпонацци, — то именно ее и следует предпочесть»<sup>50</sup>. Добродетель, которая совершается в надежде на воздаяние или из страха возмездия, настаивает Помпонацци, «привносит в душу нечто рабское, что противоречит самим основаниям добродетели»<sup>51</sup>. Поэтому подлинным воздаянием добродетели должна быть сама же добродетель, которая делает человека счастливым.

Те, кто считают душу смертной, утверждает Помпонацци, гораздо лучше защищают добродетель, чем те, кто считают душу бессмертной. И этот аргумент, конечно, направлен уже не против Аристотеля с его культом теории, а против другого оппонента Помпонацци — христианства. И тому, и другому Помпонацци противопоставляет неявным образом этику стоицизма. «О том же, что и даже при смертности души, в иных случаях следует предпочесть смерть, — доказывает он, — свидетельствуют и многие поступки животных, относительно которых нет сомнений, что они смертны и руководимы природным инстинктом»<sup>52</sup>.

Конечно, в отличие от животных, человек сознательно предпочитает смерть бесчестью. И как раз, таким образом, он приобщается к бессмертию. Сохранились свидетельства кончины самого Помпонацци, который был неизлечимо болен и сознательно торопил смерть. Согласно свидетельствам, накануне его кончины состоялся такой диалог: «Я ухожу, и ухожу с радостью. — Куда же ты хочешь уйти, господин? — Туда, куда и все смертные. — А куда уходят смертные? — Туда же, куда я и другие»<sup>53</sup>.

Приведенные слова Помпонацци могут показаться простой софистикой, но за ними скрывается философская позиция. В соответствии с ней выбрать смерть, исходя из идеального мотива, — это значит приобщиться к бессмертию. А потому, культивировать в разумной душе моральные начала, в противовес животному и растительному началу, означает

<sup>50</sup> Там же, С. 103.

<sup>51</sup> Там же, С. 117.

<sup>52</sup> Там же, С. 104.

<sup>53</sup> Cian V. *Nuovi documenti su Pietro Pomponazzi*. Venezia. 1887. P. 30.

у Помпонации путь к бессмертию. Бессмертие здесь представлено мерой человеческого в человеке. О том, присутствует ли такая мера в мире горнем, Помпонации умалчивает. Но в низшем животном мире аналога человеческой меры нет. Значит человек, в свете

**Д. Бруно:  
мыслящий дух как потенция материи**

Эпоха Бруно, в отличие от времени, когда жил и творил Николай Кузанский, характеризовалась резким противостоянием католиков и протестантов, не желавших терпеть ни друг друга, ни, тем более, какого-либо свободомыслия. 17 февраля 1600 года, как известно, Бруно был сожжен вместе с его книгами в Риме на Кампо ди Фьоре (Площади Цветов).

Инквизиция обвинила его, прежде всего, в отрицании Троицы, девственности Богородицы, Божьей кары и аналогичных ересьях. Что касается теологии, то у доносчика Мочениго значилось: «Он много раз утверждал, что мир вечен и что существует множество миров. Еще он говорил, что все звезды — это миры, и что это утверждается в изданных им книгах. Однажды, рассуждая об этом предмете, он сказал, что бог столь же нуждается в мире, как и мир в боге, и что бог был бы ничем, если бы не существовало мира, и что бог поэтому только и делает, что создает новые миры»<sup>54</sup>.

Но мало утверждать или догадываться о том, что Земля не находится в центре Вселенной. Здесь Бруно идет по следам Коперника и Кузанского. Оригинальность воззрений Бруно проявляется именно там, где речь идет о природе мышления. Дело в том, что мир у него еще до Спинозы является и субъектом-творцом, и своим собственным творением — бесконечной материей. Вследствие этого пантеизм Бруно иногда именуют натуралистическим. Но в том-то и дело, что его пантеизм вообще является очень условным. Ведь на место Бога Бруно явным образом ставит материю, понятую как субъект всех

<sup>54</sup> Бруно Д. Избранное. Самара, 2000, С. 549.

своих изменений, а значит, материя у него превращается в субстанцию. Он так и называет ее «субстанциальным началом»<sup>55</sup>. Материя, как пишет Бруно, «свидетельствует о себе, что она есть богиня (а именно обладает подобием с богом), так как она есть беспричинная причина»<sup>56</sup>.

Вся материя у Бруно не возникает и не исчезает. Более того, она может принимать любую форму. «Вся материя, — пишет он, — способна ко всем формам вместе, но не всякая часть материи может быть способна ко всем им вместе»<sup>57</sup>. А поскольку материя и Вселенная бесконечны, то материя всегда существует во всех своих возможных формах, в том числе и в форме мыслящей материи, в форме духа. Отсюда предположение Бруно о том, что в иных мирах могут обитать разумные существа, подобные людям.

Все это мы встречаем в философии впервые. До Бруно такого понимания материи не существовало. При этом присутствие Бога в философии Бруно в значительной мере номинальное. Там, где материя понята как субъект своих изменений, по существу уже нет места Богу – творцу Неба и Земли. И поэтому отцы-иезуиты несколько не обманулись, обвинив Бруно в атеизме. Если сравнить взгляды М.Фичино, Н.Кузанского и Д.Бруно, то становится явным движение в философии Возрождения от панентеизма к пантеизму и далее — к атеизму. Здесь перед нами три ступени в логическом движении, переносящем атрибуты самопричинения и творчества с Бога на природу как универсум. Но эта логика может быть выявлена лишь в свете последующего развития философской мысли.

Внутреннюю способность материи к образованию форм Бруно называет Душой мира. В духе платонизма он иногда именует ее также Мировой душой. Но нужно сказать, что у Бруно это понятие не включает в себе ничего спиритуального, то есть не означает чистый дух. Бруно часто приписывают так называемый гилозоизм, имея в виду то, что в его учении вся

<sup>55</sup> См.: там же, С. 263.

<sup>56</sup> Цит. по: Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980, С. 273.

<sup>57</sup> Бруно Д. Избранное. Самара, 2000, С. 174.

материя одушевлена. Но в том-то и дело, что у Бруно материя одушевлена не более того, как одушевлен растительный или животный организм. Душа растения, например, заключена в его семени, и именно она выгоняет из него стебель, ветви, листья, цветы, плоды.

Таким образом, душой у Бруно оказывается то, что схоласты, вслед за Аристотелем, называли субстанциальной формой, которая имела вполне рациональный смысл, утраченный позже механистической философией Нового времени. Душа в учении Бруно — это форма, но не та, которая на материи, а та, которая организует материю изнутри. Согласно его учению, «формы происходят и освобождаются из глубины материи...»<sup>58</sup>.

Бруно, по сути, расширяет представление Аристотеля о душе как энтелехии. Но делает это совсем не так, как, к примеру, Фома Аквинский, который спроецировал представление об энтелехии на разумную душу человека и получил еще один аргумент в пользу доктрины воскрешения из мертвых. Он проецирует аристотелевское представление о душе как энтелехии на мир в целом. И в результате природный мир у Бруно оказывается чем-то вроде безмерного тела, которое обладает душой, восходящей до мыслящего духа. Мировая душа в учении Бруно находится не вне мира, а внутри него — в качестве его внутренней формы. Но это не значит, что мышление как неотъемлемое свойство или атрибут мира представлено везде и всюду. Так в каких же случаях эта внутренняя способность материи предстает в виде мыслящего духа?

Отвечая на этот вопрос, Бруно различает два способа образования форм: в человеческой деятельности, которую он именует «искусством», и в природе. Он пишет: «Искусство производит формы из материи или путем уменьшения, как в том случае, когда из камня делают статую, или же путем прибавления, как в том случае, когда, присоединяя камень к камню и дерево к земле, строят дом. Природа же делает все

---

<sup>58</sup> См.: там же, С. 294.

из материи путем выделения, рождения, истечения, как полагали пифагорейцы, поняли Анаксагор и Демокрит, подтвердили мудрецы Вавилона. К ним присоединился также и Моисей, который, описывая порождение вещей, по воле всеобщей действующей причины пользуется следующим способом выражения: да произведет земля своих животных, да произведут воды живые души, как бы говоря: производит их материя»<sup>59</sup>. Но как мыслящий дух производится «всей материей»?

Здесь мы подходим к тому же вопросу, но как бы с другой стороны. Как душа мира доходит до состояния мыслящего духа, или как мыслящий дух производится всей материей — суть у этих вопросов одна и та же. Она в том, как именно из всеобщего (материи) рождается особенное (мыслящее тело). По большому счету Бруно ответа на этот вопрос не дает. Но оригинальность его позиции в том, что он не видит в духе чего-то противостоящего материи. Христианские представления о духе и материи, какими их застал Бруно, основаны на противопоставлении одного другому в качестве антиподов. При этом вечный дух в лице Бога творит материю как свою противоположность.

Великий Ноланец доказывает обратное. В противовес католической доктрине, он говорит о духе как о производном материи. Причем дух у Бруно произведен от материи не как отделимый от нее продукт, а как неотделимая от нее субстанциальная форма. Эта форма, говоря современным философским языком, раскрывает себя в способе существования одного из порождений материи — человека. И такой постановкой вопроса Бруно предваряет диалектические идеи XVIII и даже XIX века.

Человек считает Бруно, есть та часть мировой материи, в которой она мыслит. Но это не значит, что мыслит всякая часть материи. Если вся материя представлена в возможностях человека, то посредством человека она действительно вся мыслит. Человек есть в этом смысле, как утверждал уже Николай Кузанский, микрокосм, который стягивает в себе весь

---

<sup>59</sup> Там же, С. 295.



бесконечный макрокосм. ...Все вещества, — пишет Бруно, — в своем роде испытывают все превращения господства и рабства, счастья и несчастья, того состояния, которое называется жизнью и которое называется смертью, светом и мраком, добром и злом»<sup>60</sup>.

Понятно, что всякое вещество может стать мыслящим, если оно окажется организованным соответствующим образом. Тело человека, считал Бруно, организовано именно в качестве мыслящего тела. Большую роль в этой организации, по его мнению, играет человеческая рука. Здесь Бруно отдает должное мысли Аристотеля о руке как «орудии орудий», но придает ей новое звучание. У Аристотеля это был, скорее, художественный образ, позволявший оценить возможности ума как «формы форм». Бруно, обращаясь к этой идее, уже имеет в виду особую роль руки в жизни людей, без чего человек не может быть человеком. И как только такая телесная организация прекращает свое существование, считает он, вещество, из которого состояло тело человека, перестает быть «мыслящим».

Аристотель, как известно, ввел понятия потенции и акта, возможности и действительности для объяснения процесса возникновения и уничтожения. Ведь возможность переходит в действительность, но она не тождественна действительности. Что же касается Бруно, то он доводит эти категории до полного тождества. Вообще, противоположности у него совпадают в едином. А мышление состоит, по Бруно, в том, чтобы находить единство в многообразии. «Поверь мне, — говорит Бруно устами одного из участников его диалогов Теофила, который выражает мысли самого автора, — что опытейшим и совершеннейшим геометром был бы тот, кто сумел бы свести к одному-единственному положению все положения, рассеянные в началах Эвклида; превосходнейшим логиком тот, кто все мысли свел бы к одной»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Там же, С. 175.

<sup>61</sup> Там же, С. 313.

Таким образом, Д.Бруно по существу формулирует принцип монизма, который потом положит в основу своей философии Б.Спиноза. Более того, согласно Бруно, степень монизма во взглядах мыслителя определяется степенью развития интеллекта. «Здесь заключается, — пишет он, — степень умов, ибо низшие из них могут понять много вещей лишь при помощи многих видов, уподоблений и форм, более высокие понимают лучше при помощи немногих, наивысшие совершенно при помощи весьма немногих. Первый ум в одной мысли наисовершеннейшим образом охватывает все; божественный ум, абсолютное единство, без какого-либо представления сам есть то, что понимает, и то, что понято. Так, следовательно, мы, подымаясь к совершенному познанию, подвигаемся, сворачиваем множественность, как при нисхождении к производству вещей разворачивается единство. Нисхождение происходит от единого сущего к бесконечным индивидуумам, подъем — от последних к первому»<sup>62</sup>.

Но если принцип монизма есть принцип мышления вообще, то так называемый плюрализм есть принцип безмыслия. Джордано Бруно рассуждает здесь как рационалист новоевропейской философии, который отдает предпочтение разуму, по сравнению с чувствами. Истина, считает он, не в восприятии, а в суждении, соединенном с разумом. Чувство, по его мнению, не видит бесконечности. Чувство только возбуждает разум и не может вынести окончательного решения. Оно ограничено горизонтом, тогда как мысль простирается за горизонт. «Истина, — пишет Бруно, — заключается в чувственном объекте, как в зеркале, в разуме — посредством аргументов и рассуждений, в интеллекте — посредством принципов и заключений, в духе — в собственной и живой форме»<sup>63</sup>. Таким образом, в своем учении Бруно предвосхищает идеи Декарта и Спинозы.

---

<sup>62</sup> Там же.

<sup>63</sup> Там же, С. 333.

Его пантеизм и понимание мышления можно оценить как "без пяти минут" спинозизм. Если не сказать еще сильнее: позиция Спинозы — это "без пяти минут" позиция Д.Бруно. Место Д.Бруно в мировой философии можно всерьез оценить только в свете спинозизма и марксизма. И за идеи такого масштаба можно терпеть лишения и даже пойти на костер.

***Р.Декарт и Д.Локк:  
мышление между созерцанием и деятельностью***

В какой форме дана нам истина? Как созерцание соотносится с мышлением, интеллектуальной деятельностью? В решении этих проблем применительно к научному познанию, нельзя пройти мимо понятия интеллектуальной интуиции у Р.Декарта и аргументов противостоящего ему Д.Локка.

В "Правилах для руководства ума" Декарт впервые ставит задачу найти универсальный метод познания, который будет содержать свод приемов, правил получения истинного знания как знания, обладающего логической необходимостью и строгой всеобщностью. При этом изложение основ предлагаемой им методологии Декарт совмещает с критическим анализом тех способов познания, которые до сих пор традиционно признавались в качестве путей получения нового знания. Обычно полагают, отмечает Декарт, что "мы приходим к познанию вещей двумя путями, а именно путем опыта и дедукции"<sup>64</sup> Декарт не отрицает факта существования опыта или чувственного познания, но относится к нему с явным недоверием. Несмотря на общепринятое мнение, Декарт считает, что познание вещей опытным путем составляет большую трудность, и прежде всего потому, что постигаемые чувствами качества вещей постоянно меняются. Опыт обманчив, а чувства по природе своей не способны служить средством достижения истины как абсолютно достоверного знания. Те характеристики вещей, о которых возможно иметь знание, обладающее всеобщим и необходимым характером, не могут относиться к области

<sup>64</sup> Декарт Р. *Правила для руководства ума* / Избранные произв., М., 1950. С.83.

эмпирической видимости. То, что составляет неизменную сущность вещей и о чем в, силу этого, мы можем иметь абсолютно достоверное знание, а именно — протяженность, постигается, согласно Декарту, только интеллектом<sup>65</sup>.

Если опытное познание, с точки зрения Декарта, по самой своей сути не способно давать истинное знание, то дедукция как цепь силлогизмов доставляет форму умозаключения уже имеющемуся знанию и именно поэтому является необходимыми моментом в построении науки. Но вместе с тем дедукция, или "чистое умозаключение об одной вещи через посредство другой", не может выступать в качестве самостоятельного способа открытия истины<sup>66</sup>. Для Декарта неприемлемы взгляды средневековых схоластов, усматривающих в дедукции абсолютное средство получения знания. Он отмечает, что в действительности схоласты "не могут составить ни одного силлогизма, дающего правильное заключение, если они для этого не имеют материала, то есть если они уже не знают выводимой ими таким образом истины"<sup>67</sup>.

Каков же способ, посредством которого познающий субъект получает исходный материал, а именно — положения, выступающие в качестве большой посылки дедуктивного вывода? Такие положения, согласно Декарту, открываются субъекту в форме интеллектуальной интуиции (*mentis intuitus*). Декарт отмечает, что интеллектуальная интуиция представляет собой "понятие ясного и внимательного ума, настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения в том, что мы мыслим, или, что одно и то же, прочное понятие ясного и внимательного ума, порожаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция..."<sup>68</sup>.

Таким образом, у Декарта "последние основания" всех положений науки даются ясному и отчетливому мышлению

<sup>65</sup> Декарт Р. *Метафизические размышления / Избранные произв.*, М., 1950. С. 347-349.

<sup>66</sup> Декарт Р. *Правила для руководства ума / Избранные произв.*, М., 1950. С. 83.

<sup>67</sup> Там же, С. 117.

<sup>68</sup> Там же, С. 86.

ющего субъекта посредством особого акта интеллектуального созерцания, по своему характеру сравнимого со зрением<sup>69</sup>. Но интуитивно усматриваются, согласно Декарту, не только исходные положения, но и промежуточные результаты дедуктивного вывода. Сообразование с актами непосредственного усмотрения, с точки зрения Декарта, должно гарантировать истинность этой логической операции.

В "Правилах для руководства ума" Декарт отмечает, что в случае длинного дедуктивного вывода необходимо тщательно обозревать все его звенья, чтобы не допустить ошибки. Иначе достоверность наиболее удаленных от самоочевидных истин следствий может быть поколеблена. Энумерация, или индукция и представляет собой "столь тщательное и точное исследование всего относящегося к тому или иному вопросу, что с помощью ее мы можем с достоверностью утверждать: мы ничего не упустили в нем по нашему недосмотру"<sup>70</sup>. Как методическое перечисление и фиксирование в процессе такого перечисления всех элементов познаваемого математическая энумерация выступает в качестве вспомогательного приема метода Декарта.

Итак, "путем последовательного и нигде не прерывающегося движения мысли при зоркой интуиции каждого отдельного положения" мы способны, по мнению Декарта, вывести из фундаментальных самоочевидных истин всю совокупность знания, которое можно признать достоверным<sup>71</sup>. Непосредственное созерцание самоочевидных положений, последующая дедукция, а также математическая энумерация — таковы составляющие метода получения истины.

Как мы видим, у Декарта не вызывает сомнения то, что основу познания составляет интуитивное, т.е. непосредственное усвоение разумом познаваемого содержания. Но разработанное Декартом в ходе его методологических поисков представление об интеллектуальной интуиции заслуживает особого внимания, и в частности потому, что в нем уже содержатся предпосылки

---

<sup>69</sup> См. там же, С.112.

<sup>70</sup> Там же, С.102.

<sup>71</sup> Там же, С.87.

преодоления противопоставления созерцания мышлению, чувства разуму как сугубо пассивного деятельному.

Уточним, что Декарт приходит к интересующим нас выводам, решая вопрос о природе знания всеобщего и необходимого характера. Анализ науки XVII века, и в частности математики, приводит Декарта к заключению о существовании исходного знания аксиоматического характера. Аксиоматические утверждения необходимо присутствуют в сознании человека и при этом характеризуются тем, что не выводимы дедуктивным путем, а значит обладают абсолютной логической "первичностью".

Но откуда происходит такое знание? Вывод Декарта – «врожденность» аксиоматического знания субъекту. И это действительно единственно возможное "разумное" объяснение для мыслителя, исходящего в своем рассмотрении из анализа состояния сознания отдельного индивида.

Апеллируя к отдельному индивиду и его опыту, Декарт приходит к мысли о доопытном, характере исходного аксиоматического знания. Существование такого знания, несомненно, но что гарантирует его достоверность? Что выступает у Декарта в качестве критерия истинности абсолютно первичного знания? Дело в том, что Декарт исходит из факта наличия врожденного достоверного знания, и критерий истинности этого знания он находит здесь же, не выходя за пределы индивидуального сознания. Гарантом достоверности исходного знания у Декарта становится характер или форма этого знания.

В "Рассуждении о методе" Декарт выделяет те истины, из которых, наряду с аксиомами математики, возможно, вывести всю совокупность достоверного знания. Анализируя основополагающий, с его точки зрения, принцип философии "я мыслю, следовательно, я существую", Декарт задается вопросом, что именно требуется для того, чтобы то или иное положение было истинным. "Заметив, что в этом: я мыслю, следовательно, я существую, нет ничего, что убеждало бы меня

в том, что я говорю истину, кроме того, что я очень ясно вижу, что для того, чтобы мыслить, надо существовать, — отмечает Декарт, — я решил, что могу принять за общее правило, что все воспринимаемое нами весьма ясно и вполне отчетливо — истинно...<sup>72</sup>.

Достоверность исходного знания гарантируется у Декарта очевидностью этого знания. Очевидность, согласно Декарту, является той необходимой формой, в которой только и может быть дана сознанию истина. Декарт не берется обосновывать самоочевидность истины, поскольку эта ее характеристика представляет собой своеобразную аксиому его исследования. Форма очевидности знания у Декарта является конечным аргументом в цепи доказательства природы истинного знания, а потому сама не может быть обоснована. Именно поэтому форма очевидности не объясняется, но описывается Декартом.

С точки зрения Декарта, очевидность предполагает не какое-либо, но именно простое и прочное понятие внимательного ума<sup>73</sup>, которое воспринимается весьма ясно и вполне отчетливо<sup>74</sup>. Очевидность, согласно Декарту, гарантирует достоверность знания в силу того, что она означает не просто принадлежность знания субъекту, но принадлежность этого знания человеческому интеллекту, в противовес чувствам.

Интересно, что ограниченность характерного для Декарта понимания очевидности как гарантии достоверности знания подвергается критике уже в рамках самой рационалистической традиции. Согласно Лейбницу, такие чисто психологические определения, как ясность и отчетливость мышления не могут гарантировать истинности знания. Он отмечает, что сознание ясности и отчетливости усмотрения вполне может быть иллюзорным, а потому ему не стоит доверять в поисках истины<sup>75</sup>.

И, тем не менее, представляя очевидность в качестве всеобщей и необходимой формы истины в ее исходной форме,

<sup>72</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе / Избранные произв., М., 1950, С.283.

<sup>73</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума / Избранные произв., М., 1950, С.86.

<sup>74</sup> Декарт Р. Рассуждения о методе / Избранные произв., М., 1950, С.283.

Декарт втягивает чувственность в познавательную деятельность, не впадая в эмпиризм. Противопоставляя чувства разуму, Декарт,\* тем не менее, включает в мыслительный процесс главную характеристику чувства – его непосредственный характер (форма самоочевидности). Созерцание как форма мысли оказывается здесь не антиподом мышления, а его моментом.

Но и эмпиризм в лице Д. Локка не так уж прямолинеен, как его обычно изображают. Характерно, что в "Опыте о человеческом разуме" Локк как оппонент Декарта отвергает противопоставление чувств разуму. Но при этом речь идет не о вписывании созерцательного (чувственного момента) в интеллект, а о редуцировании мыслительного процесса до уровня чувства. "На опыте основывается все наше знание — утверждает Локк, — от него, в конце концов, оно происходит"<sup>76</sup>

У Локка отсутствует дифференцированное представление о функциях чувственности и рассудка в процессе познания. В силу этого разум у Локка способен пассивно запечатлевать то, что Локком определяется как впечатления, восприятия или простые идеи<sup>77</sup>.

При восприятии простых идей разум, согласно Локку, пассивен. Но состояние ума радикально меняется при условии, когда он начинает совершать "некоторые собственные действия, при помощи которых из простых идей, как материала и основания для остального, строятся другие"<sup>78</sup> Соединение нескольких простых идей в одну сложную, сопоставление двух идей и абстрагирование — основные действия (операции), при которых ум, согласно Локку, прилагает активную силу<sup>79</sup>. В отличие от простых идей, которые "получены" умом

<sup>75</sup> См. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века) М., 1974, С.63-64.

<sup>76</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разуме / Избр. филос. произв. В 2-х т., М., 1960 Т.1. С.128.

<sup>77</sup> См. там же, С.141.

<sup>78</sup> Там же, С.180.

<sup>79</sup> См. там же, С.294.



(are given ), сложные идеи у Локка как бы "сделаны" (are the workmanship).

Но каким бы сложным не было действие ума, с помощью которого образуются сложные идеи, оно, согласно Локку, производно от непосредственного сравнения отдельных идей<sup>80</sup>. Акт восприятия связи и соответствия, либо несоответствия и несовместимости отдельных идей составляет у Локка элементарную "клеточку" процесса познания.

Что же лежит в основании познавательного процесса? Характеризуя "актуальное познание", Локк подчеркивает, что это — "непосредственное созерцание умом (курсив наш — Е.М.) соответствия или несоответствия своих идей либо их взаимного отношения"<sup>81</sup>. Такой же характер имеет и рефлексивный акт как "внутреннее восприятие деятельности нашего ума"<sup>82</sup>. Рефлексия, с точки зрения Локка, есть такое наблюдение, при котором разум делает свою деятельность "объектом своего собственного созерцания"<sup>83</sup>.

Как мы видим, "восприятие", "созерцание", "наблюдение" и даже "размышление" в данном контексте являются синонимами<sup>84</sup>. За всеми этими определениями у Локка стоит общее представление об особом акте непосредственного постижения умом очевидного содержания. Это акт интеллектуального видения как "ухватывания" умственным взором определенного соотношения (содержания).

Локк настоятельно проводит аналогию между разумом и глазом, процессом познания и зрением. Он отмечает, что разум, "подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая сам себя..."<sup>85</sup>. И в этом он согласен с Декартом, у которого истина усматривается благодаря "естественному свету разума".

---

<sup>80</sup> См. там же, С.515.

<sup>81</sup> Там же, С.516.

<sup>82</sup> Там же, С.129.

<sup>83</sup> Там же, С.131.

<sup>84</sup> См. там же, С.140.

<sup>85</sup> Там же, С. 71.

Характерно, что анализ особенностей процесса познания, и в частности интуитивного усматривания истины, согласно Локку, должен быть основан на принципе самонаблюдения. Локк исходит из представления об "опыте" как внутренней самоочевидности для данного субъекта. "Пусть каждый исследует свое собственное мышление и тщательно изучит свой разум..." — неоднократно призывает он в "Опыте"<sup>86</sup>. Результаты такого наблюдения при экстраполяции по аналогии на всех представителей человеческого рода составляют у Локка основание для собственно гносеологического исследования, — исследования, которое в силу своих исходных установок оказывается проникнутым психологизмом.

В "Опыте" Локка можно также найти чисто психологическую трактовку "восприятия" и "созерцания" как особых психических способностей человека. Созерцание в такой интерпретации представляет собой, в отличие от памяти, способ удержания "в поле зрения ума проникшей в ум идеи в течение некоторого времени"<sup>87</sup>

Исходя из охарактеризованного нами понимания познания, Локк развивает свое учение о степенях человеческого познания, или способах достижения достоверного знания. Если у Декарта понятия "истинности" и "достоверности" знания тождественны, то у Локка они по своему содержанию не совпадают. Проблема истинности знания решается Локком чисто формалистически. Истинность для Локка — характеристика суждений, понимаемых как предложения<sup>88</sup>. В свою очередь, достоверность есть соответствие идей реальным вещам<sup>89</sup>. Достоверность знания как соответствие его реальному положению дел находится, согласно Локку, в прямой зависимости от степени его очевидности. В качестве наиболее достоверного знания он характеризует знание интуитивное.

---

<sup>86</sup> Там же, С. 130.

<sup>87</sup> Там же, С. 168.

<sup>88</sup> См. там же, С. 558.

<sup>89</sup> См. там же, С. 545.

Достоверность полученного интуитивным путем знания Локк объясняет тем, что ум при этом не должен "доказывать либо изучать, он воспринимает истину, как глаз воспринимает свет: только благодаря тому, что он на него направлен"<sup>90</sup>. Интуитивное знание об идеях достигается через "непосредственное сравнение и, так сказать, помещение (их) бок о бок или приложение друг к другу..."<sup>91</sup>.

Менее достоверным является демонстративное знание, предполагающее сравнение идей при помощи опосредующих звеньев, т.е. путем доказательства. Но и этот вид знания включает собственно интуитивный момент. Иначе, без момента интуитивного сравнения идей, демонстративное познание не могло бы состояться.

Наряду с интуитивным и демонстративным познанием, Локком выделяется познание сенситивное, или чувственное. Как подчеркивает автор "Опыта", поводом для выделения третьего вида знания явилась необходимость дать отпор воззрениям, согласно которым простые идеи не порождаются внешней причиной, но представляют собой единственную существующую реальность. С точки зрения Локка, человеку присуще особое "чувство очевидности, устраняющее всякое сомнение" в существовании конечных предметов вне нас <sup>92</sup>. Чувство "непоколебимой уверенности" в существовании внешнего мира, по мнению Локка, дает право утверждать о наличии у нас соответствующего достоверного знания о факте существования вещей, которое вместе с тем менее достоверно, чем знание интуитивное или демонстративное.

Поскольку наше знание о факте существования внешнего мира, согласно Локку, основано на "чувстве очевидности", вполне возможно определять это чувство в качестве "чувственной интуиции". Однако стоит подчеркнуть, что подобная «чувственная интуиция» не может занимать серьезного места в теории познания Локка, поскольку указанное чувство

---

<sup>90</sup> См. там же, С.519.

<sup>91</sup> Там же, С.520.

<sup>92</sup> Там же, С.525.

уверенности только сопровождается появление простых идей в уме человека, а значит не является познанием в собственном смысле слова. Скорее всего, введение Локком сенситивного познания в качестве самостоятельного вида познания не является правомерным, однако оно как никакое другое выражает материалистическое направленность взглядов Дж. Локка.

Сравнение предлагаемого Локком понимания интуитивного и демонстративного познания с тем, как определяет интеллектуальную интуицию и дедукцию Декарт, показывает их явное сходство. Тот факт, что Локк следует Декарту при определении основных способов достижения достоверного знания, и, прежде всего, при характеристике интеллектуальной интуиции, не вызывает сомнения у многих исследователей теории познания Локка.

Классический эмпиризм действительно вбирает в себя достаточно картезианских установок, в том числе и установку на самоочевидность знания, и в этом смысле его характеризуют как "рационалистический эмпиризм"<sup>93</sup>. И все же, на наш взгляд, не совсем верно утверждение о том, что учение Локка "об интуитивной" природе познания в основном тождественно с учением Декарта. Прав В.Ф.Асмус, подчеркивающий, что "очевидная близость учения Локка о непосредственном и демонстративном знании к соответствующему учению рационализма не должна, однако, быть поводом для забвения важного принципиального различия между ними"<sup>94</sup>.

Согласно Локку, в форме очевидности сознанию дано не только знание математики или философии, но и достоверное знание из области повседневного опыта. Очевидность становится необходимой формой любого факта сознания. Но путь к преодолению психологизма в этом вопросе, как и в теории познания в целом, обнаруживает И. Кант. Именно у него деятельный момент входит в основание познавательного процесса.

<sup>93</sup> См. Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века) М., 1974 с.114.

<sup>94</sup> Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике (Очерк истории: XVII-начало XX в.) М., 1965, с. 29.

**Кант-кантианцы-неокантианцы:  
на пути к деятельностной трактовке познания**

В.Ф.Асмус, приступая к рассмотрению немецкой классики, отмечает: «В немецком языке понятие «интуиция» обозначается обычно посредством термина "Anschauung" (созерцание)»<sup>95</sup>. «Поэтому, подчеркивает Асмус, при анализе взглядов Канта как родоначальника немецкой классической философии мы должны исходить из того, что "интуиция" и "созерцание" в его учении есть одно и то же»<sup>96</sup>.

Действительно, "Критика чистого разума" Канта открывается "трансцендентальной эстетикой" — учением о созерцании как всеобщей форме чувственности. Вместе с тем, в ходе изложения этого учения Кантом используется термин "intuitio" для характеристики того же созерцания. Но свидетельствует ли этот факт о том, что для Канта нет различия между интуицией и созерцанием, и в его учении интуиция просто получает новое обозначение — "Anschauung"?

С нашей точки зрения, введение термина "Anschauung" в учении Канта обусловлено серьезным переосмыслением рассматриваемых им феноменов. Мы попытаемся доказать, что в понятие "Anschauung" Кантом вкладывается смысл, явно отличающийся от того, который было принято вкладывать в понятие "intuitio" до Канта.

Интерес Канта сосредоточен на выявлении условий производства знания. Он пытается проникнуть "в первые основания возможности нашего знания вообще"<sup>97</sup>. Анализируя внутреннюю структуру знания, Кант приходит к выводу: человеческое знание возникает благодаря двум способностям — восприимчивости к впечатлениям и спонтанности понятий<sup>98</sup>. Производство знания, как оно представляется Кантом в "трансцендентальной логике", есть деятельность рассудка,

<sup>95</sup> Асмус В.Ф. *Проблема интуиции в философии и математике (Очерк истории: XVII-начало XX в.)* М., 1965, С.55.

<sup>96</sup> См. там же.

<sup>97</sup> Кант И. *Критика чистого разума* /Собр. соч. в 6-х т. М., 1964, Т.3, С.701.

<sup>98</sup> См. там же, С. 154.

направленная на подведение определенного чувственно данного материала под понятие<sup>99</sup>.

Но если знание, по Канту, формируется тогда, когда чувственный материал подводится под понятие, то человеческое познание уже никак не может быть непосредственным постижением действительности. При познании любой вещи понятие о ней всегда будет выступать тем опосредующим моментом, который делает наше познание опосредствованным по самой своей сути. Кант подчеркивает, "что познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное"<sup>100</sup>.

Итак, проводимый Кантом анализ познавательных способностей человека показывает, что для человека невозможно непосредственное познание действительности. Свойственный человеку способ познания необходимо предполагает деятельность рассудка как деятельность опосредствования. Обоснованию этой мысли, по сути дела, посвящена "трансцендентальная логика" Канта. А эта мысль независимо от способа ее обоснования у Канта бьет любой интуитивизм, как докантовский, так и послекантовский.

Естественно, что кантовский вывод об опосредованности человеческого знания необходимо рассматривать, учитывая историческую ограниченность предлагаемого им решения. Ведь деятельность, лежащая в основании производства знания, определяется Кантом всего лишь как рассуждение, составление суждений<sup>101</sup>. И все же осуществляемый даже в такой форме анализ служит серьезным опровержением интуитивного познания, понимаемого как пассивное, ничем не опосредуемое усвоение какого-либо содержания, в процессе которого человеческий разум сравним с зеркалом. В этом смысле кантовское опровержение взглядов предшественников предваряет Марксову критику "созерцательности" предшествующей материалистической философии, которая не

---

<sup>99</sup> См. там же, С.155.

<sup>100</sup> Там же, С.166.

<sup>101</sup> Там же, С.167.

предусматривала главного фактора, опосредующего познание, а именно — практическую деятельность общественного человека.

Представленное в "Критике чистого разума" понимание процесса познания служит опровержением интуитивизма в любой его форме, хотя непосредственный объект кантовской критики взглядов философов Нового времени и Просвещения. И все же особенности постановки проблемы интуиции у предшественников Канта обуславливают характер его аргументации. Так, у Декарта, как и у Локка, познание является интуитивным, поскольку осуществляется в форме особого интеллектуального созерцания как непосредственного "усматривания" истины человеческим разумом. В результате Канту уже недостаточно обосновать невозможность для человека непосредственного постижения действительности как такового. Перед ним встает необходимость обоснования невозможности прямого "усматривания" человеческим умом постигаемого содержания. В свою очередь, доказательство того, что интеллектуальное созерцание — это теоретическая фикция, неспособная объяснить реальный процесс познания, оказывается у Канта необходимо связанным с переосмыслением понятия "созерцание", наполнением его новым содержанием.

Как уже отмечалось, в учениях Нового времени и Просвещения созерцание разумом определенного содержания возможно в силу очевидности этого содержания. Очевидность как представленность, данность знания субъекту является несомненным фактом и с точки зрения Канта. Но если у предшественников Канта очевидность знания связана с интуитивным характером познавательного акта, то Кант ставит проблему иначе.

Очевидность знания объясняется у Канта не тем, что познавательный акт представляет собой созерцание как "осматривание" умом какого-либо содержания. Созерцание, по Канту, является не характеристикой процесса, но формой результата.

В кантовском понимании знание очевидно, т.е. дано человеческому сознанию постольку, поскольку оно особым образом организовано. Этот особый способ конституирования знания в субъекте и есть созерцание, с точки зрения Канта.

Таким образом, проблема у Канта по сути дела распадается на две самостоятельные проблемы. Первая проблема: возможно ли интуитивное познание? И вторая: какова природа очевидности, а точнее, представленности, данности знания субъекту?

Интуитивное познание, по утверждению философов Нового времени и Просвещения, — это интеллектуальное созерцание, т.е. усмотрение истины одним умом без посредства чувственности. С точки зрения Канта, представления, порожденные одним рассудком, — бессмыслица, поскольку не может быть такого рассудка, "благодаря самосознанию которого было бы также дано многообразие в созерцании..."<sup>102</sup>. Другими словами, интеллектуальная интуиция, или сверхчувственное знание, в случае его существования, по Канту, было бы совершенно бессодержательным знанием. К тому же, такое знание, будучи чисто рассудочным, просто не смогло бы явиться субъекту, так как, согласно Канту, созерцание, обеспечивающее "данность" какого-либо содержания сознанию, не логического, но чувственного происхождения. Кант отмечает, что "единственный способ, каким предметы могут быть нам даны, есть модификация нашей чувственности"<sup>103</sup>.

Таким образом, проблема познания, согласно Канту, не может быть чисто логической проблемой. Как явный противник рационалистических воззрений Лейбница и Вольфа, Кант подчеркивает, что их философия указывает "всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственным и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не

---

<sup>102</sup> Там же, С.196.

<sup>103</sup> Там же, С.222.



просто формы отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний...»<sup>104</sup>. Вопрос об образовании знания не может быть чисто логическим, поскольку содержание нашего знания о мире не коренится в разуме, но получается человеком извне, в результате того, что "вещь в себе", или "х", как обозначает ее Кант, аффицирует нашу чувственность. Чувственность, по Канту, есть та способность, посредством которой нам даются предметы нашего опыта<sup>105</sup> Она представляет в знании саму внелогическую действительность.

При этом не следует забывать, что чувственность, с точки зрения Канта, — одна из причин того, что наше знание не способно отразить "вещь в себе" согласно ее собственной природе. Благодаря чувственности, отмечает Кант, предметы являются нам "в зависимости от нашей субъективной природы"<sup>106</sup>.

Как мы видим, в вопросе происхождения знания о внешнем мире Кант как бы придерживается позиции, которую отстаивают представители эмпиризма. Человеческое знание о внешнем мире, по Канту, может быть только опытным, т.е. основанным на материале, доставляемом нам извне чувствами. Но уже в вопросе соотношения чувственного и рационального в том же опытным знании у Канта и у Локка явные расхождения

Для Локка соотношение чувственного и рационального моментов знания не составляет проблемы. Чувства, с точки зрения Локка, приносят в ум ощущения, которые, будучи воспринятыми разумом, выступают в роли "простых идей"<sup>107</sup>. Простые идеи затем служат материалом для построения идей более сложных. Таким образом, ощущение, или чувственное впечатление, оказывается у Локка, по сути дела, тем же, что и понятие, а именно — "идеей" как состоянием сознания субъекта.

Кант, в отличие от Локка, предполагает более сложное отношение чувственности и рассудка при формировании опытного знания: Так как чувственность и рассудок у Канта —

---

<sup>104</sup> Там же, С.245.

<sup>105</sup> См. там же, С.127.

<sup>106</sup> Там же, С.721.

способности субъекта, различающиеся по своей природе, образование такого знания представляется им как внутренне расчлененный процесс.

Как известно, Кантом выделяются своеобразные ступени в формировании знания. На первой ступени получаемый от "вещи в себе" материал упорядочивается чувственным образом, в результате чего он оказывается представленным сознанию в пространстве и во времени как формах созерцания. Но оформленное посредством одной чувственности содержание, с точки зрения Канта, не может быть знанием, и в первую очередь потому, что к нему еще не применены чистые формы рассудка, или категории. В данном случае, согласно Канту, мы имеем дело всего лишь с "неопределенным предметом эмпирического созерцания", который обозначается Кантом как "явление", или "многообразное в созерцании"<sup>108</sup>

Если чувственность обеспечивает "данность" чего-либо сознанию в форме организованного в пространстве и во времени неопределенного содержания, то благодаря рассудку это содержание становится определенным, т.е. понятным, разумным. В результате применения категорий неопределенное содержание превращается в осмысленный образ конкретного предмета, обозначаемый Кантом как "феномен", или "объект опыта". "Явления, поскольку они мыслятся как предметы на основе единства категорий, — отмечает Кант, — называются «phaenomena»"<sup>109</sup>.

Итак, получаемый от "вещи в себе" материал становится, согласно Канту, знанием в результате особого конституирования этого материала. Генетически первичный способ его конституирования находит свое выражение в упорядоченности ощущений в формах созерцания. Вторичное его конституирование заключается в том, что рассудок привносит в чувственным образом оформленный материал момент связи,

<sup>107</sup> См. Локк Д. Опыт о человеческом разуме / Избр. филос. произв. в 2-х т., М., 1960, Т.1, С.140.

<sup>108</sup> Кант И. Критика чистого разума / Собр. соч. в 6-ти т., М., 1964, Т.3, С.127.

<sup>109</sup> Там же, С.719.

или объектного единства, тем самым превращая его в представление об определенном объекте.

Кант подчеркивает, что вторичное конституирование знания есть действие субъекта. Он отмечает, что «связь (*conjunctio*) многообразного вообще никогда не может быть воспринята через чувства, и, следовательно, не может также содержаться в чистой форме чувственного созерцания... всякая связь — сознаем ли мы ее или нет... — есть действие рассудка, которую мы обозначаем общим названием синтеза... связь есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самостоятельности»<sup>110</sup>. Следует отметить, что, по Канту, представление об определенном объекте также не является в собственном смысле знанием. Собственная форма знания у Канта — это суждение.

Как мы видим, анализ проблемы созерцания у Канта уже не связывается с решением вопроса о возможностях особого непосредственного постижения действительности, но предполагает уяснение того, как возможен феномен человеческого сознания как таковой. Все явления, отмечает Кант, "по своей форме содержат некоторое созерцание...", а поэтому созерцание — это всеобщее формальное условие бытия факта сознания<sup>111</sup>. Проблема созерцания, таким образом, ставится Кантом как проблема всеобщей и необходимой формы чувственного конституирования знания. Но такая постановка проблемы есть не что иное, как выход за пределы психологизма к собственно философской и теоретической постановке проблемы познания.

Понятно, что новое содержание какое-то время живет в прежней оболочке, которая лишь постепенно вытесняется новой терминологией. Кант радикально переосмысляет феномен созерцания, отталкиваясь от представлений об интеллектуальной интуиции. Естественно, что при этом он не способен окончательно порвать с предшествующей традицией. Новое

---

<sup>110</sup> Там же, С.190.

<sup>111</sup> Там же, С.237.

содержание рождается у Канта на основе старых форм и в старых формах, что выражается в использовании традиционного термина по отношению к уже принципиально новому понятию<sup>112</sup>. Однако термин "intuitio" употребляется Кантом для обозначения своего понимания созерцания довольно редко, поскольку он находит ту словесную форму, которая адекватна новому понятию — "Anschauung".

Отдавая дань предшествующей философской традиции, Кант использует термин "intuitio" в качестве синонима "Anschauung". С другой стороны, термином "intuitiv" Кант обозначает непосредственное познание в противоположность опосредованному (discursus)<sup>113</sup>. Таким образом, представленная в "Критике" тенденция к различению то-го, что обозначается Кантом терминами "intuitio" и "Anschauung", есть выражение проводимого им различения проблем созерцания и непосредственного познания.

Поскольку Кант выходит за пределы психологизма в постановке проблемы созерцания, он не описывает образ сознания как ясный и отчетливый, подобно тому, как это делают его предшественники, но выявляет те всеобщие формы, в которых сознанию представлено какое-либо содержание. Ими оказываются, согласно Канту, пространство и время.

Следует отметить, что в "докритический" период Кант, как и большинство естествоиспытателей того времени, согласен с материалистами в том, что пространство и время относятся к объективному бытию тел. Но представления его радикально меняются с переходом на позиции "трансцендентального идеализма". Тот способ, каким предметы существуют для нас, т.е. для нашего сознания, по Канту, определяется особенностями человеческого познания и не имеет никакого отношения к тому способу, посредством которого эти же предметы существуют в трансцендентном нам мире. А поэтому пространство и время, с точки зрения Канта, является только формами чувственного

<sup>112</sup> См. там же, С.153, 354 и др.

<sup>113</sup> См. там же, С.166.

созерцания, применимыми к материалу опыта. "Все предметы возможного для нас опыта, — отмечает Кант, — суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли"<sup>114</sup>.

Итак, Кант указывает на пространство и время как на всеобщие формы созерцания. Но сама идея анализа пространства и времени в качестве форм, в которых организуется образ человеческого сознания, впервые высказывается Юмом, который отказывается от намерения проникнуть в природу тел, поскольку как отмечает он в "Трактате о человеческой природе", "подобное предприятие выходит за пределы досягаемости человеческого ума"<sup>115</sup>. Единственное, что может быть постигнуто, по мнению Юма, — это способ, 'каким объекты действуют на мои чувства', или способ явления объектов чувствам<sup>116</sup>.

Выясняя, каким образом в уме человека возникают те или иные идеи, Юм приходит к выводу, что идея пространства и времени особого происхождения. Всякая идея, по Юму, "извлекается из некоторого впечатления", составляющего исходный материал человеческой чувственности<sup>117</sup>. В отличие от других идей, идеям протяженности и длительности, с точки зрения Юма, не соответствуют какие-либо первичные впечатления<sup>118</sup>.

Но если невозможно найти то отдельное впечатление, из которого можно было бы извлечь идею длительности или протяженности, то, что в таком случае является содержанием этих идей? Отвечая на этот вопрос, Юм рассматривает те условия, в соответствии с которыми что-либо становится

---

<sup>114</sup> Там же, с.450.

<sup>115</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Собр. соч. в 2-х т., М., 1965, Т.1, С.158.

<sup>116</sup> Там же, С.158-159.

<sup>117</sup> Там же, С.125.

<sup>118</sup> См. там же, С.129.

представимым для ума, т. е. является человеческому сознанию. Что-либо воспринимается нами, с точки зрения Юма, если оно имеет цвет, т.е. окрашено, а также осязаемо. При устранении этих качеств, отмечает он, предметы "совершенно исчезают для человеческой мысли или воображения"<sup>119</sup>. Как мы видим, здесь представленность какого-либо предмета человеческому сознанию определяется чувственностью, а конкретнее - чувствами зрения и осязания.

Поскольку именно зрение и осязание у Юма делают мир представимым для нас, предметы даются нам как совокупность "видимых или осязаемых точек, распределенных в известном порядке"<sup>120</sup>. Но чтобы характеристика того способа, каким организуются впечатления в восприятии субъекта, была полной, с точки зрения Юма, необходимо отметить еще факт появления и смены впечатлений в уме человека<sup>121</sup>. Впечатления располагаются определенным образом, а именно — следуют друг за другом, согласно Юму, как в случае внешнего опыта, так и в случае опыта внутреннего, основанного на рефлексии<sup>122</sup>.

По мысли Юма, охарактеризованный способ упорядочения впечатлений при восприятии субъектом внешних предметов, а также внутренних состояний составляет содержание идей пространства и времени. Юм отмечает, что если "из расположения видимых и осязаемых объектов мы получаем пространство, то из последовательности идей и впечатление мы образуем идею времени"<sup>123</sup>.

Таким образом, если Декарт, а вслед за ним Локк, характеризуют образ сознания в момент получения достоверного знания только лишь как ясный и отчетливый; то Юм идет в этом вопросе дальше, указывая на пространственно-временную организованность образа человеческого сознания. Причем, в отличие от предшественников, у которых достоверное знание

---

<sup>119</sup> Там же, С.131.

<sup>120</sup> Там же, С.147.

<sup>121</sup> См. там же, С.128.

<sup>122</sup> См. там же, С.126.

<sup>123</sup> Там же, С.127.

может быть представлено только человеческому разуму, Юм настаивает на том, что явление чего-либо сознанию невозможно без участия чувственности.

Кант, подобно Юму, рассматривает пространство и время как формы организации чувственных впечатлений. Но он принципиально не согласен с тем, что представления о пространстве и времени как способах связи впечатлений формируются у субъекта в результате самонаблюдения. Организованность чувственного материала в формах пространства и времени, согласно Канту, является всеобщим условием производства знания, которое никак не может быть выявлено посредством интроспекции. Лишь "трансцендентальный метод", по словам Канта, способен дать знание о пространстве и времени как об априорных формах созерцания.

Согласно Канту, эмпирический субъект всегда имеет дело с уже сложившимся знанием, имеющим определенную внутреннюю структуру. Самонаблюдение, или, как определяют его предшественники Канта, "рефлексия", с его точки зрения, не дает эмпирическому субъекту возможности выявить тот скрытый механизм посредством которого осуществляется производство знания. Единственное чего можно достичь на этом пути — это фиксировать отдельные, по преимуществу случайные, связи в потоке субъективных представлений. По мнению Канта, этим занята психология, которая может быть только эмпирической описательной наукой. Юм, согласно Канту, не способен подняться до собственно теоретического анализа знания именно потому, что выводит закономерности опыта из привычки, т.е. представляет их в качестве субъективной необходимости<sup>124</sup>.

Особенность предлагаемого Кантом подхода к анализу сознания заключается в том, что рассмотрение производится не на примере реально протекающих познавательных процессов, но в некотором абсолютном континууме, где моделируется познание как таковое, его внутренний механизм. Анализ форм

<sup>124</sup> См. Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. в 6-ти т. М., 1964, Т.3, С.188.

познавательной деятельности, когда они рассматриваются вне непосредственного познавательного процесса, в их всеобщности, и в этом смысле как бы в "чистом виде", и определяется Кантом как "трансцендентальный".

Таким образом, общая направленность исследований Канта, связанная с применением им трансцендентального метода, требует от него разведения области реально протекающего познания и сферы всеобщих ("чистых") форм и законов познания. Именно поэтому характеризуемое в "Критике" первичное конституирование чувственного материала в форме созерцания нельзя рассматривать как этап, ступень процесса чувственного восприятия. Даже терминологически Кантом различаются конкретное эмпирическое восприятие ("Empfindung") и созерцание как всеобщая форма чувственности ("Anschauung").

Кантом ставится задача преодоления описательности в гносеологии и перехода к собственно теоретической точке зрения. Выявление тех форм, в которых осуществляется недоступное интроспекции эмпирического субъекта производство знания, составляет в кантовском понимании основу такой теории. Однако обосновать необходимость теоретического анализа познавательного процесса в данных условиях Кант не может иначе, как с позиции трансцендентализма. Трансцендентализм является исторически конкретной превращенной формой, в которой выражается у Канта принципиально новое, выходящее за пределы психологизма понимание познания. Именно в рамках трансцендентализма Кантом разрабатывается учение, в котором уже содержится в своем истоке принцип общественно-исторической и практической обусловленности созерцания.

Итак, по Канту, формирование человеческого знания принципиально невозможно вне и независимо от чувственности. Но как может быть представлено чувственное начало в априорном знании, содержание которого не есть результат "аффицирования" "вещью в себе" человеческой чувственности?



Предлагаемое Кантом решение данного вопроса как раз и основано на различении эмпирического созерцания и созерцания чистого. Эмпирическое созерцание является у Канта той формой, в которой производится упорядочение ощущений, получаемых в результате внешнего воздействия на чувственность человека. Чистое созерцание, по мысли Канта, не предназначено для упорядочения чувственного материала. Соединяясь с категориями как формами чистого рассудка, оно дает априорное знание, оставаясь при этом чистой формой. Кант подчеркивает, что чистое созерцание включает в себе только форму, которой что-либо созерцается...<sup>125</sup>. "Многообразное в чистом созерцании" составляет, по Канту, первое условие возможности априорного знания, а значит знания теоретического, так как именно теоретическое знание у Канта имеет априорный характер.

Поскольку чистое созерцание у Канта, как и созерцание эмпирическое, есть форма чувственности, постольку именно оно представляет в априорном знании чувственное начало. Таким образом, если в опытном, апостериорном знании, по Канту, чувственность представлена двояко: с одной стороны, ощущениями как чувственным содержанием этого знания, а с другой - эмпирическим созерцанием как чувственной формой упорядочения этих ощущений, то в знании априорном чувственность представлена только со стороны формы — посредством чистого созерцания.

Итак, анализ априорного знания приводит Канта к выводу: в форме чувственного созерцания субъекту задана не только извне воздействующая на него "вещь в себе", но и то, что не может быть воспринято извне чувствами, в частности познавательные способности субъекта. Если в диссертации "О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира" Кант предлагает существование чисто рассудочного знания, к формированию которого чувственное созерцание не имеет никакого отношения, то в окончательном

---

<sup>125</sup> Там же, С. 154.

варианте "Критики чистого разума" он показывает, что чувственное созерцание является той единственно возможной формой, в которой субъекту может быть представлено любое содержание.

Решая вопрос, как возможно знание, Кант указывает, что оно рождается при применении к многообразию ощущений чистых рассудочных понятий, или категорий. Применение к чувственному материалу чистых рассудочных понятий, отмечает Кант, осуществляется как синтетическое действие рассудка, которое вносит в многообразие ощущений момент единства, или связи<sup>126</sup>. Но если рассудок — это деятельная способность субъекта, то какова природа чувственности? Каким образом извне полученное содержание оказывается организованным в формах созерцания? Кант определяет чувственность, исходя из традиционного представления о ней как о пассивно воспринимающей способности субъекта<sup>127</sup>. А из этого следует, что чувственный материал приобретает форму созерцания не в ходе его деятельного конституирования, но вследствие особой организации органов чувств человека.

Естественно, Кант далек от того, чтобы утверждать: что-либо предстает перед субъектом в формах созерцания, поскольку так устроены органы чувств человека, С точки зрения Канта, в теории познания неприемлема аргументация психологического или физиологического плана, Явление есть результат "действия предмета на способность представления", отмечает Кант<sup>128</sup>. Однако такое утверждение не меняет сути дела. Характеризуя чувственность как способность к восприимчивости, Кант не проводит различия между тем, что фиксируется в органе чувств человека, и тем деятельным образом, которым располагает субъект уже на чувственной ступени формирования знания. В результате создается впечатление, что именно "устройство" воспринимающих внешние воздействия органов чувств человека и обуславливают первичное конституирование чувственного

---

<sup>126</sup> См. там же, С.190.

<sup>127</sup> См. там же, С.155.

<sup>128</sup> Там же, С.127.

материала в формах пространства и времени. Именно вследствие этого оформленная одной только чувственностью предпосылка знания определяется Кантом в качестве интуитивной, что идет вразрез с разработанным им же деятельностным пониманием познания<sup>129</sup>.

Таким образом, Кант по сути дает определение чувственности в духе традиционных представлений. Пространство и время оказываются у него формами естественной упорядоченности чувственного материала. Несмотря на объективность, такие формы у Канта не имеют деятельной природы.

На ограниченность кантовского учения о чувственности указывает Гегель в его "Истории философии". Гегель пишет, что пространство и время, согласно Канту, не относятся к самим вещам, а существуют только в сознании, где их роль сравнима с ролью рта и зубов в процессе еды<sup>130</sup>. "Вещи, которые мы едим, — продолжает характеристику кантовских взглядов Гегель, — не обладают зубами и ртом, и нечто подобное тому, что процесс еды делает с вещами, делает с ними также пространство и время; подобно тому, как в процессе еды вещи кладутся между ртом и зубами, так и сознание облекает вещи в пространство и время"<sup>131</sup>.

С точки зрения Гегеля, характеризовать пространство и время в качестве нормальных условий, в соответствии с которыми мы помещаем ощущения в нашей душе, не ставя вопрос о том, какова их природа, некорректно<sup>132</sup>. Такое ограниченное представление о пространстве и времени как формах созерцания, согласно Гегелю, связано у Канта с его пониманием чувственности и рассудка. Кант не в состоянии свести эти составные части познания воедино, выявить их общее деятельное основание. В результате рассудок и чувственность остаются у Канта "неким особенным, приводимым в связь лишь

---

<sup>129</sup> См. там же, С.153.

<sup>130</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1 // Собр.соч. в 14-ти т., М., 1932, Т.9, С.425.

<sup>131</sup> Там же, С.425.

<sup>132</sup> См. там же, С.426.

внешним, поверхностным образом, подобно тому, как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой<sup>133</sup>.

Именно в результате указанной ограниченности кантовского понимания чувственности возникает возможность для натуралистического истолкования основных положений "трансцендентальной эстетики". Так, к примеру, один из крупнейших физиологов XIX в. Г. Гельмгольц видит в "трансцендентальной эстетике" Канта учение о психофизиологическом механизме возникновения ощущений при воздействии внешнего раздражителя на органы чувств человека, "уточняя" в свете современного ему естествознания кантовское представление о «вещи в себе», аффицирующей человеческую чувственность, Гельмгольц отмечает, что "вещь в себе" — это колебания эфира, которые можно причислить к причинам, раздражающий нервы..."<sup>134</sup>. Колебания эфира, согласно Гельмгольцу, "вызывают различные ощущения, действуя на различные нервы, а именно каждый раз те ощущения, которые характерны для данного нервного аппарата"<sup>135</sup>. Иллюстрируя это, Гельмгольц пишет: "Свет есть только тогда свет, когда он действует на видящий глаз; без него это есть лишь колебание эфира"<sup>136</sup>.

Итак, наделяя "вещь в себе" качественной определенностью, рассматривая чувственность как способность органов чувств регистрировать поступающие извне воздействия, Гельмгольц по сути отступает от основ кантовской теории. Но если в результате такой естественнонаучной интерпретации кантовской гносеологии открываются возможности для выводов в духе материалистической теории познания, то при этом она проигрывает в объяснении соответствия образа самому этому предмету. Ведь там, где ощущения отождествляются со "следами" внешних воздействий на рецепторный аппарат, а через него нервную систему человека, исследователь неминуемо заходит в тупик в объяснении того, как и почему подобные «следы»

<sup>133</sup> Там же, С.430.

<sup>134</sup> Гельмгольц Г. О зрении человека // Популярные речи. Ч.2, СПб, 1899, С.13.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же, С.14.

складываются в образы с необходимостью и объективной существующей реальности.

Характеризуя взгляды Гельмгольца, В.И. Ленин отмечает: "Гельмгольц был непоследовательным кантианцем, то признававшим априорные законы мысли, то склонявшимся к "трансцендентальной реальности" времени и пространства (т.е. к материалистическому взгляду на них), то выводившим ощущения человека из внешних предметов, действующих на наши органы чувств, то объявлявшим ощущения только символами, т.е. какими-то произвольными обозначениями..."<sup>137</sup>.

Таким образом, складывается парадоксальная ситуация, при которой естественнонаучное и в этом смысле материалистическое истолкование основных положений "трансцендентальной эстетики" Канта не позволяет объяснить свойственное нам адекватное отражение мира. В свою очередь, развитие кантовского учения в откровенно идеалистическом духе привело к формированию предпосылок для деятельностного и в этом смысле перспективного решения этого вопроса.

Именно неокантианцы, воссоздавая взгляды Канта, делали упор на том, что знание — продукт деятельности трансцендентального субъекта. Как отмечает П.П. Гайденко, само возникновение в XX веке направления неокантианства в значительной мере представляет собой реакцию на охарактеризованное выше натуралистическое истолкование Канта<sup>138</sup>. Представители неокантианства настойчиво подчеркивают, что Кантом рассматривается то, что происходит "во внутреннейших мастерских мышления" и не может быть выявлено путем естественнонаучного анализа<sup>139</sup>.

Так, В. Виндельбанд, воспроизводя кантовское учение о чувственности, отмечает, что категориальному синтезу необходимо предшествует "чувственный синтез", основанный на законосообразной функции по упорядочению материала

<sup>137</sup> Ленин В.И. Полн. собр. соч. в 50 -ти т., Т.18, С.246.

<sup>138</sup> Гайденко П.П. Учение Канта и его экзистенциалистическая интерпретация / Философия Канта и современность, М., 1974 С.397.

См.: Виндельбанд В. Философия Канта (Из истории новой философии Виндельбанда), СПб., 1895, С.83.

в пространстве и во времени<sup>140</sup>. А, следовательно, подчеркивает Виндельбанд, "опыт есть деятельность, слагающаяся из совместного действия чувствительности и рассудка"<sup>141</sup>. Как мы видим, Виндельбанд, подобно другим последователям Канта, субъективно стремясь к адекватному изложению кантовских идей, все же "модернизирует" его взгляды по данному вопросу. Чувственность характеризуется Виндельбандом уже не в качестве воспринимающей способности, но как синтетическая деятельность субъекта.

Но если глава баденской школы неокантианства Б. Виндельбанд "модернизирует" кантовское учение о чувственности, указывая на ее деятельный характер, то представители марбургской школы, в частности ее глава Г. Коген, пытаются представить чувственность в качестве логического феномена. Поскольку, согласно Когену, "вещь в себе" — это не предмет, извне воздействующий на субъекта, но только логическая идея, чувственность уже не может рассматриваться как особая способность, отличающаяся от рассудка тем, что связывает субъекта с внешним миром. Из этого Коген делает вывод о необходимости отказа от "трансцендентальной эстетики" как самостоятельного по отношению к логике учения.

И все же подобное развитие взглядов Канта было возможно только в результате усвоения достижений послекантовской философии, а именно учений И.-Г.Фихте и Г.-В.Гегеля. Недаром характеристика кантовского понимания чувственности у неокантианца Виндельбанда не отличается от той, которую дает гегельянец К.Фишер, подчеркивавший в своей "Истории философии", что пространство и время у Канта "не есть готовые и как бы безжизненные созерцания, а (?) деятельные, не суть схемы и рамки, как часто неправильно понимали кантовское учение о пространстве и времени, а суть д е я т е л ь н о с т и"<sup>142</sup>.

<sup>140</sup> См. там же, С.70.

<sup>141</sup> Там же, С.73.

<sup>142</sup> Фишер Куно. Иммануил Кант и его учение // История новой философии Т.4. СПб., 1910, С.395.

### **И.-Г.Фихте о деятельной природе способностей человека**

Начало своей творческой деятельности И.-Г.Фихте связывает с необходимостью дальнейшего развития кантовской философии исследования и уточнения ее наиболее неясных и проблематичных моментов.

Вслед за Кантом, Фихте настаивает на том, что философия может выполнить свое предназначение только в том случае, если станет наукой в самом строгом смысле этого слова. Но для этого, согласно Фихте, все положения философии должны быть систематически выведены из исходного основоположения, обладающего в силу своей очевидности характером абсолютно достоверного знания<sup>143</sup>. Поскольку из первого основоположения наукоучения у Фихте в конечном счете выводится вся совокупность существующего знания, в нем, с его точки зрения, должно быть выражено коренное условие возможности знания вообще. Согласно Фихте, в качестве такового выступает Я, составляющее основу человеческого сознания. Однако выявить, что представляет собой Я, не так-то просто, и, прежде всего, потому, что при обычном, направленном на внешний предмет *восприятия* субъект полностью погружается во внешнее ему содержание и вследствие этого отвлекается от собственного Я, своей самости<sup>144</sup>. Любой факт обычного сознания, отмечает Фихте, возникает "благодаря погружению и забвению нашей самости (Selbst) в воспринимаемых нами предметах"<sup>145</sup>.

И все же у субъекта есть возможность отвлечь, "оторвать" как выражается Фихте, свое Я от осознаваемого содержания, сделать его объектом специального рассмотрения. Реализуется она в особом акте интеллектуального созерцания (*intellectuelle Anschauung*). Именно с помощью интеллектуального созерцания, согласно Фихте, философ постигает то непосредственно

<sup>143</sup> Фихте И.-Г. Избранные произведения, Т.1. М., 1916, , С.14.

<sup>144</sup> См. Фихте И.Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принуждения читателей к пониманию, М., 1937, С.16.

<sup>145</sup> Там же, С.22.

очевидное положение, из которого затем выводятся все остальные определения сознания.

В чем же заключаются, по Фихте, особенности акта интеллектуального созерцания? В какой форме открывается субъекту содержание его собственного Я? Поскольку осознание собственного Я не происходит само собой, субъект, согласно Фихте, должен *сделать* себя объектом мышления посредством особого образа действий. "Мысль "я", — подчеркивает Фихте, — получается только посредством этого образа действий, и сам этот образ действий есть мысль "я". Следовательно, каждый, кто себя мыслит, поступает таким же образом"<sup>146</sup>.

Здесь необходимо обратить внимание на то, что, с точки зрения Фихте, субъект впервые осознает свое Я только тогда, когда *производит* его для себя или иначе — осуществляет действие, посредством которого Я впервые возникает для его сознания. Фихте отмечает, что интеллектуальное созерцание — это "требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я... Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я познаю, ибо это нечто произвожу"<sup>147</sup>. В результате интеллектуальное созерцание оказывается у Фихте особого рода *деятельностью*, в которой снимается противоположность мыслящего и мыслимого, субъекта и объекта<sup>148</sup>

Приведенные высказывания Фихте свидетельствуют о том, что в понятии интеллектуального созерцания сосредоточена суть его воззрений. Но обратимся к одному из рассуждений Фихте в работе "Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии". Имеется в виду то место, где Фихте указывает на интеллектуальное созерцание не только как на способ, каким субъекту дано знание о его собственном Я, но и как на ту форму, в которой в сознании предстают математические понятия.

<sup>146</sup> Там же, С.44.

<sup>147</sup> Фихте И.-Г. Избранные произведения, Т.1, М., 1916, С.452

<sup>148</sup> Там же, С.510.



В целях объяснения того, чем является деятельное созерцание, Фихте обращается в этой работе к ставшему уже традиционным для теории познания вопросу: что представляет собой знание о "треугольнике вообще"? С точки зрения Фихте, знание о "треугольнике вообще" возникает у субъекта тогда, когда он чертит этот треугольник "в своей фантазии"<sup>149</sup>. Характеризуя такое действие, Фихте отмечает, что оно в корне отличается от *восприятия* как наблюдения находящейся перед нами предметной формы, т.е. конкретного прямоугольного, остроугольного или какого-либо другого треугольника.

Поскольку в момент построения образа "треугольника вообще" субъекта не интересует конкретный вид получающейся фигуры, его внимание, согласно Фихте, сосредоточено на самой деятельности проведения "неопределенный" линий и углов<sup>150</sup>. Подобное наблюдение собственной деятельности в момент ее осуществления и определяется Фихте как *созерцание*, в противоположность восприятию наличной предметной формы. "Это, лежащее вне и выше всякого восприятия, сознание осуществляемого мною проведения линий и есть, без сомнения, то, что вы называете созерцанием" — отмечает Фихте<sup>151</sup>.

Итак, в указанном случае интеллектуальное созерцание характеризуется Фихте как "конструирование в фантазии" — действие, производимое субъектом, в частности, геометром, во внутреннем плане. Описывая деятельность ученого, Фихте отмечает: "Только при этом созерцании своего конструирования он получает предмет, насчет которого делается некоторое высказывание..."<sup>152</sup>. Но уже в другом месте той же работы Фихте утверждает, что интеллектуальное созерцание составляет основу духовной жизни каждого человека, поскольку с ним связана человеческая способность понимать слова. Даже при чтении газеты, отмечает Фихте, "нам приходится посредством фантазии

---

<sup>149</sup> Фихте И.-Г. Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принуждения читателей к пониманию, М., 1937, С.49.

<sup>150</sup> Там же, С.50

<sup>151</sup> Там же, С. 51.

набрасывать себе картину рассказанного события, конструировать его, для того, чтобы действительно понять его..."<sup>153</sup>.

А в "Фактах сознания" им прямо указывается на то, что способность отвлекаться от восприятия наличного бытия и переключать свое внимание на свободное движение во внутреннем плане является важным отличием мышления взрослого от мышления ребенка, свидетельствующим о развитии самосознания. Ребенок, согласно Фихте, может видеть только налично данное; "его сознание совершенно неспособно к заполнению иным порядком"<sup>154</sup>. Взрослый же, и прежде всего ученый, может не видеть того, что находится в его поле зрения, "ибо в это время он может заполнить свое сознание свободным построением образов и размышлением"<sup>155</sup>). Чтобы увидеть налично данное, ученый "должен оторваться от этого свободного хода мыслей и, может быть, с усилием подавить стремление фантазировать"<sup>156</sup>.

Таким образом, независимо от того, называет ли Фихте этот феномен интеллектуальным созерцанием, "конструированием в фантазии" или же "внутренним зрением", им имеются в виду действия субъекта, осуществляемые им во внутреннем плане — плане воображения. В формировании этого внутреннего плана действия и выражается, согласно Фихте, становление человеческого сознания. Но выявив феномен внутреннего плана сознания, Фихте не дает его объяснения. Более того, деятельность воображения как деятельность, посредством которой субъект свободно преобразует свои представления, сама превращается у Фихте в объяснительный принцип. В результате у Фихте происходит своеобразное "оборачивание", при котором высшая форма мыслительной деятельности начинает рассматриваться в качестве "исходной клеточки", объясняющей

---

<sup>152</sup> Там же, С.60.

<sup>153</sup> Там же, С.98.

<sup>154</sup> Фихте И-Г. Факты сознания. Лекции, читанные в Берлинском университете в зимнем семестре 1810-1811 г., СПб., 1914, С.14.

<sup>155</sup> Там же.

<sup>156</sup> Там же

все богатство проявлений человеческого сознания. Без силы воображения, подчеркивает Фихте, "в человеческом духе ничего нельзя объяснить", именно с ее помощью "может быть обоснован весь механизм человеческого духа"<sup>157</sup>

Анализируя феномен интеллектуального созерцания, Фихте указывает, что именно внутреннее действие субъекта, — действие, осуществляемое в плане воображения, является тем способом, каким субъекту задано знание о его собственном Я, математическое знание, т.е. любое знание, имеющее всеобщий и необходимый характер. Но в таком случае фихтевский анализ интеллектуального созерцания может быть рассмотрен как очередное решение проблемы природы всеобщего и необходимого знания, вернее, ответ на вопрос, какова та форма, в которой перед субъектом предстает знание об общем и необходимом.

Если попытаться выявить за негативным смыслом понятия "умозрения", как оторванного от жизни произвольного построения, его возможный позитивный смысл, им окажется умозрение как построение во внутреннем плане воображения, в отличие от внешнего чувственного "зрения" (восприятия), направленного на предстоящий субъекту реальный предмет.

Чем же отличается фихтевское решение этой проблемы от решения, предложенного Кантом, учение которого является отправным пунктом философских исканий Фихте? Чтобы разобраться в этом, обратимся к кантовскому учению о схематизме чистых рассудочных понятий.

Как известно, центральная мысль "трансцендентальной логики" Канта может быть выражена положением: знание возникает в результате применения чистых рассудочных понятий, или категорий, к явлению как оформленному чувственностью многообразию ощущений. Однако, как отмечает Кант, непосредственное применение категорий к явлениям оказывается невозможным в силу "неоднородности" категорий

---

<sup>157</sup> Фихте И.-Г. Избранные произведения, Т.1, М., 1916, С.184.

с чувственным материалом<sup>158</sup>. Естественно, возникает вопрос: какова та опосредствующая форма, в которой категория, уже соответствуя формальным условиям чувственности, может быть применена к явлению. В поисках этой опосредствующей формы Кант и разрабатывает свое учение о схематизме чистых рассудочных понятий.

Поскольку категория не воспринимается внешними чувствами человека, она, с точки зрения Канта, становится чувственно данной, когда ее содержание выражается в форме внутреннего чувства — времени, или точнее, когда она разворачивается "при посредстве трансцендентального временного определения"<sup>159</sup>. Такое своеобразное представление, в котором некое общее содержание оказывается заданным в форме времени как чистого созерцания, Кант и называет "трансцендентальной схемой". "Это посредствующее представление, — подчеркивает Кант, — должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой — чувственным"<sup>160</sup>.

Но хотя содержание "трансцендентальной схемы", в соответствии с кантовским определением, разворачивается перед субъектом только во временном плане, схема вполне наглядна, и прежде всего потому, что время в схеме — это вовсе не простая последовательность моментов. Как справедливо отмечает П.П. Гайденок, определяя схему через время, Кант при этом наделяет ее "фигурой": "время здесь как бы срастается с некоторым содержанием и приобретает форму этого содержания: оно становится наглядным образом этого содержания"<sup>161</sup>. Таким образом, кантовская схема оборачивается наглядным, в терминологии Канта "фигурным", представлением того, что не может быть воспринято внешними чувствами человека. Или другими словами, схема оказывается у Канта не

<sup>158</sup> См. Кант И. Критика чистого разума /Собр. соч. в 6-ти т., Т.3, М., 1964, С.220.

<sup>159</sup> Там же, С.221.

<sup>160</sup> Там же.

<sup>161</sup> Гайденок П.П. Философия Фихте и современность, М., 1979, С.400.

чем иным, как формой, в которой в сознании человека существует знание об общем и необходимом, — знание, которое принципиально не может быть получено при помощи его органов чувств.

Следует отметить, что вопрос о форме, в которой субъекту дано всеобщее и необходимое знание, и в частности знание геометрическое, впервые поднимается Кантом в "трансцендентальной эстетике", Однако в «трансцендентальной эстетике» он лишь указывает на то, что формой, в которой понятия геометрии предстают перед субъектом, является "чистое созерцание"<sup>162</sup>. В учении о схематизме Кант существенным образом углубляет свое понимание данного вопроса. Так, он не только уточняет представление о "чистом созерцании", характеризуя его в качестве "схемы", но и задается вопросом: каково происхождение схемы? Откуда берется она в самом сознании?

Как известно, Кант не согласен с тем, что всеобщее и необходимое знание может быть получено путем сложного преобразования чувственных впечатлений, как это утверждают эмпирики. Согласно Канту, знание об общем и необходимом имеет априорный характер. Вместе с тем такое знание, по мнению Канта, невозможно обнаружить готовым в самом сознании, на чем настаивают рационалисты. Если Декарт считает, что истина непосредственно воспринимается "внутренним взором" в самом сознании, подобно тому, как непосредственно воспринимаются чувствами вовне находящиеся предметы, то у Канта способы заданности сознанию внешнего предмета и содержания общего характера принципиально различны. Схема, выражающая знание об общем и необходимом, или, если следовать Канту, понятие, не может быть непосредственно усмотрена в сознании, но должна быть в нем построена, произведена в нем деятельностью воображения<sup>163</sup>.

Внешний предмет, согласно Канту, является субъекту в форме образа, который представляет ему наличное бытие

<sup>162</sup> Кант И. Критика чистого разума /Собр. соч. в 6 -ти т., Т.3. М., 1964, , С.132.

данного предмета. Выражая знание об общем и необходимом, или понятие, схема не может быть образом, поскольку в ней выражается нечто, не имеющее наличного бытия, а значит, не имеющее своего особого лика, или образа. И все же схема, согласно Канту, *представляет* понятие субъекту, а именно: представляет его, *предъявляя* субъекту механизм *построения* образа данного понятия так, как если бы он мог быть построен. В качестве примера Кант указывает на понятие "числа вообще", схема которого "скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием"<sup>164</sup>.

Но если содержание схемы – это правило деятельности воображения, соответствующее определенному понятию, то остается неясным, каково происхождение того или иного правила: соответствует ли оно чему-либо в существующем вне субъекта материальном мире, или же является результатом произвола самой деятельности воображения. На эти вопросы Кант не дает определенного ответа. Он отмечает, что схема "есть продукт... чистой способности воображения *a priori*" и вместе с тем подчеркивает, что деятельность воображения "есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть"<sup>165</sup>.

Итак, в учении о схематизме Кант приходит к выводу: понятие может быть выражено правилом деятельности воображения как деятельности, с помощью которой можно было бы построить образ этого понятия в том случае, если бы оно относилось к окружающему нас миру единичных предметов. На первый взгляд это положение Канта выглядит странным, если не абсурдным. И тем не менее именно здесь, хотя и

---

<sup>163</sup> См. там же, С.222.

<sup>164</sup> Там же, С.222-223.

<sup>165</sup> Там же, С.223.

в мистифицированной форме, Кант указывает на одну из важнейших закономерностей человеческого познания. Суть открытой Кантом закономерности заключается в том, что природа вещи как закон ее существования и изменения может быть представлена в сознании не иначе, как правилом деятельности, — деятельности, производящей эту вещь в плане воображения.

Но потребовалось еще более, чем полстолетия, в течение которого сформировались для иного анализа природы открытой Кантом закономерности. Так в марксизме деятельность воображения, охарактеризованная Кантом как продуктивная, подчиняется правилам, нормам, сложившимся в деятельности материально-преобразующей, практической, что и позволяет рассматривать деятельность воображения как репродуктивную.

Именно в ходе практического преобразования природных тел в своих жизненных интересах человек оказывается вынужденным соотносить собственные действия с формой и мерой самого изменяемого предмета. Многократно создавая ту или иную вещь, изменяя то или иное явление, человек научается воспроизводить в своей деятельности, пишет Ильенков, "чистую форму" преобразуемой вещи, сущность и закон изменяемого явления, т.е. то, что в "неочеловеченной природе" всегда "загорожено" и "искажено", скрыто за сложным переплетением взаимодействующих тел<sup>166</sup>. Таким образом, форма человеческой деятельности становится полноправным представителем формы внешней вещи. Деятельность человека оказывается, если можно так выразиться, той "субстанцией", в которой находит свое непосредственное выражение всеобщее, т.е. всеобщие формы и законы существования и изменения внешних человеку природных явлений. Именно поэтому и в сознании человека всеобщее предстает в виде формы, "правила" человеческой деятельности, — той же предметной деятельности, но только переведенной во внутренний субъективный план, — план воображения.

<sup>166</sup> См. Ильенков Э.В. *Об идолах и идеалах*, М., 1968, С.261.

Ю.М.Бородай в работе "Воображение и теория познания" в свое время утверждал, что анализ всех высказываний Канта по этому вопросу в "Критике чистого разума", а также в "Критике способности суждения" показывает, что Кант все же склонен считать законом деятельности воображения свободу субъекта, или даже точнее — его произвол<sup>167</sup>.

Но вернемся к Фихте. Учение Канта о схематизме чистых рассудочных понятий, где анализируется форма, в которой субъекту дано знание об общем и необходимом, становится исходным пунктом его теории познания. Следуя Канту, Фихте отмечает, что освоить понятие вещи можно только овладев правилом, "по которому я могу построить вещь в свободном мышлении"<sup>168</sup>. Но овладеть правилом деятельности нельзя, не осуществляя эту деятельность. Подобное построение вещи в свободном мышлении, или фантазии, Фихте определяет как интеллектуальное созерцание. В результате интеллектуальное созерцание у Фихте оказывается аналогом кантовской "схемы", причем именно такой схемы, содержание которой полагается "на глазах" субъекта его же собственным действием.

Если Кант не может ответить на вопрос, откуда берутся правила деятельности воображения, то для Фихте здесь нет никакой загадки. Правила деятельности воображения, согласно Фихте, полагаются самой этой деятельностью. Абсолютизируя в деятельности воображения (фантазии) момент свободного преобразования предметных представлений, Фихте приходит к выводу о том, что активность субъекта составляет в собственном смысле продуктивное начало человеческого сознания. Деятельность субъекта, согласно Фихте, не только преобразует, но и полагает из себя содержание человеческого знания.

Именно в этом положении Фихте и кроются истоки той мистификации, которую претерпевает в учении Фихте

<sup>167</sup> Бородай Ю.М. *Воображение и теория познания* (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения), М., 1966, С.28-29.

<sup>168</sup> Фихте И.-Г. *Факты сознания. Лекции, читанные в Берлинском университете в зимнем семестре 1810-1811 г., СПб. 1914, С. 24.*



деятельность философа. Специфика философской рефлексии, согласно Фихте, заключается в том, что посредством ее субъект осознанно воспроизводит тот первоначальный акт "чистой деятельности", который способен породить все богатство предметного знания человека. Характеризуя философскую рефлексию в качестве "возвращающегося на самого себя действия" субъекта, Фихте указывает на то, что подобный акт не предполагает различия между мыслящим и мыслимым, субъективным и объективным<sup>169</sup>.

Поскольку деятельность воображения, согласно Фихте, составляет суть "механизма человеческого духа", она рассматривается им не только в качестве основы внутреннего плана сознания. Деятельность воображения, по Фихте, составляет основу формирования образов налично данного, т.е. образов внешних предметов. Анализируя, каким образом у человека формируется образ внешнего предмета, Фихте выделяет два вида действия субъекта: осознаваемое и неосознаваемое им. "Акт духа, который мы сознаем, как таковой, — подчеркивает Фихте, — называется *свободой*. Акт, без сознания действия, — *самопроизвольностью*"<sup>170</sup>. Самопроизвольное действие, согласно Фихте, и составляет глубочайшее основание образов наличного бытия, — то основание, которое выявляется только при помощи философской рефлексии. Шеллинг, у которого фихтевская мысль о бессознательной деятельности воображения становится одной из центральных, отмечает: "В будничной деятельности за вещами, с которыми мы возимся, мы забываем о самой нашей деятельности; Философствование является тоже своего рода деятельностью, но это не только деятельность, но и также неуклонное созерцание себя в такой деятельности"<sup>171</sup>.

Что же узнает обратившийся к философской рефлексии субъект о неосознаваемой им в обычных условиях,

---

<sup>169</sup> См. Фихте И.-Г. *Избранные произведения*, Т.1, М., 1916, С.503.

<sup>170</sup> Там же, Сс.94.

<sup>171</sup> Шеллинг Ф.В.И. *Система трансцендентального идеализма*, Л., 1936, С. 19.

"инстинктивной", по словам Гегеля, деятельности Я? Как ею производятся образы внешнего мира? Наблюдая деятельность, осуществляемую, если так можно выразиться, "за порогом сознания", философ, согласно Фихте, приходит к выводу, что она по сути своей есть чистое действие, не предполагающее никакого бытия. Но природа подобного действия такова, что оно не может пребывать в самотождественном состоянии. В результате чистая деятельность, отмечает Фихте, полагает себя же в качестве чего-то внешнего, т.е. в качестве бытия, тем самым превращаясь из чистого действия в "дело"<sup>172</sup>.

Уже Кант характеризует деятельность воображения как неосознаваемую субъектом. Он указывает на то, что воображение это "слепая", хотя и "необходимая" функция души, без которой "мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее"<sup>173</sup>.

Следует отметить, что бытие, полагаемое у Фихте чистой деятельностью, является не реальным, как у Шеллинга и Гегеля, но мысленным бытием; не объектом, но представлением об объекте. И все же для характеристики бессознательной деятельности воображения Фихте вводит понятие "овнешнения", с помощью которого объект, даже заключенный в сознании, рассматривается им в качестве имеющей предметную форму самореализации субъекта. Тем самым в своей концепции деятельности Фихте закладывает основания для развитого позднее в трудах Гегеля и Маркса диалектического понимания труда.

Итак, нечто, непосредственно воспринимаемое субъектом как предмет, вернее, образ внешнего предмета, при специальном рассмотрении оказывается, согласно Фихте, его собственным субъективным порождением, Гегель, характеризуя взгляды Фихте, пишет в "Истории философии": "Все, что "я" имеет

<sup>172</sup> См. Фихте И.-Г. Избранные произведения, Т.1, М., 1916, , С.457.

<sup>173</sup> Кант И. Критика чистого разума /Собр. соч. в 6-ти т., Т.3, М., 1964, С.173.

определенного, оно имеет через мое полагание. Я сам делаю пиджак, сапог, надевая их на себя"<sup>174</sup>.

В наукоучении Фихте подробно рассматривает ступени формирования знания о внешнем объекте. Мы не будем проследивать этот путь, а остановимся на одном из "вынужденных" и "необходимых", как характеризует их Фихте, действий «бессознательной силы» воображения — созерцании. Посредством этого действия, согласно Фихте, ощущения выносятся вовне, за пределы человеческого Я, в результате чего знание становится знанием о внешнем бытии, "находящемся вне субъективного и... предносимом ему..."<sup>175</sup>.

Если философская рефлексия открывает субъекту то действие, которое превращает ощущения в знание о внешнем бытии, то в обычных условиях субъект имеет дело только с результатом подобной "работы", а именно с чувственным созерцанием как *формой готового знания*, — формой, обеспечивающей то, что знание есть *представление* субъекта и это представление" относится к объекту..."<sup>176</sup>. Подчеркивая отличие интеллектуального (внутреннего) созерцания от созерцания чувственного (внешнего), Фихте отмечает, что интеллектуальное созерцание есть "созерцание чистой деятельности" в ходе философской рефлексии; чувственное же созерцание "касается материального состояния (Bestehen) и представляет собой форму обычного знания об объекте"<sup>177</sup>.

Итак, у Фихте, как и у Канта, чувственное созерцание является формой сложившегося знания, — именно той формой, которая обеспечивает предметный характер такого знания. Фихте указывает на пространство и время как на субъективные условия возможности внешнего, т.е. чувственного созерцания<sup>178</sup>. В отличие от Канта, который лишь констатирует факт их наличия (в "трансцендентальной эстетике"), Фихте *выводит* пространство

<sup>174</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Собр. соч. в 14-ти т., Т.10, М., 1932, С.472.

<sup>175</sup> Фихте И.-Г. Назначение человека, СПб, 1913, С.106.

<sup>176</sup> Фихте И.-Г. Избранные произведения, Т.1, М., 1916, С.403.

<sup>177</sup> Там же, С.455.

<sup>178</sup> Там же, С.392.

и время, т. е. включает их в логически-исторический генезис форм познания.

Для Фихте уже совершенно неприемлемо представление о том, что многообразие ощущений приобретает пространственно-временную определенность благодаря особому "устройству" органов чувств человека. Согласно Фихте, пространственно-временная организованность человеческого знания — продукт деятельности субъекта. Так, ощущения, по Фихте, становятся пространственно-организованными в результате действия "распространения", с помощью которого субъект ставит "рядом" то, что должно быть помещено "одно за другим"<sup>179</sup>.

Отсюда, отмечает Фихте, создается видимость "сосуществования" там, где на деле есть только "последовательность". В результате из ощущений, не имеющих протяженности, мы получаем "ощущаемое" как нечто расположенное во внешнем нам пространстве<sup>180</sup>.

Таким образом, уже чувственность оказывается у Фихте деятельной способностью. Если Кант только предполагает наличие у чувственности и рассудка общего корня, то Фихте непосредственно указывает на него. Согласно Фихте, таковыми являются действия субъекта.

Но отказ от кантовского понимания чувственности необходимо связан у Фихте с отказом от материализма в теории познания. Фихте подчеркивает, что Канта не следует понимать буквально в его учении о чувственности, и прежде всего там, где он рассматривает ощущения как результат аффицирования человеческой чувственности "вещью в себе". Согласно Фихте, углубленная философская рефлексия показывает, что идея о существовании у человека внешних чувств, испытывающих воздействия извне, иллюзорна<sup>181</sup>. Человек действительно располагает ощущениями, но не получает их, а производит. Ощущения, отмечает Фихте, это "снятая, уничтоженная

<sup>179</sup> См. Фихте И.-Г. *Назначение человека*, СПб, 1913, С.85.

<sup>180</sup> См. там же, С.88.

<sup>181</sup> См. там же, С.106

деятельность Я"<sup>182</sup>. При этом Я не определяется извне, но полагает себя в качестве такового — определяемого, ощущающего, аффицируемого.

То, что Гегелем подобное "развитие" взглядов Канта расценивается как "завершение и... более последовательное изложение кантовской философии", вполне понятно<sup>183</sup>. Сам же Кант усматривает в учении Фихте искажение собственных взглядов. В "Заявлении по поводу наукоучения Фихте" от 28 августа 1799 года Кант подчеркивает, что "наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как чистая логика отвлекается от его содержания"<sup>184</sup>.

Как мы видим, Кант высказывает несогласие не с диалектикой, но с идеализмом в учении Фихте. Он указывает на то, что в подобном случае теряется специфика собственно чувственного момента в познании, в отличие от момента логического. Но для нас важно то, что Кант не выражает своего отношения к фихтевской идее о деятельной природе человеческой чувственности, хотя именно эта идея, развитая затем Гегелем, войдет в корпус диалектико-материалистического понимания мышления. О Гегеле речь впереди. Однако послегегелевская философия будет часто возвращаться к Канту, пытаясь трактовать его или в формалистическом, или сенсуалистическом, т.е. созерцательном духе. Характерным примером «современной» созерцательной философии является так называемая феноменология.

<sup>182</sup> Фихте И.-Г. Избранные произведения, , Т.1. М., 1916, С.321.

<sup>183</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая / Собр. соч. в 14-ти т., Т.10, М., 1932, С.400.

<sup>184</sup> Кант И. Трактаты и письма, М., 1980, С.625.

## **ВТОРОЙ РАЗДЕЛ. МЫШЛЕНИЕ: ВОЗВРАТ К СОЗЕРЦАТЕЛЬНОСТИ**

### **Феноменология: созерцание и деятельность в теории познания**

«Кто следит за развитием философии Гуссерля, писал Н.Н. Алексеев, тот согласится, что феноменология запуталась в этом учении о сознании. Она впала в невероятные тонкости, растворилась в дистинкциях и породила своеобразную новейшую схоластику»<sup>185</sup>.

Николай Николаевич Алексеев (1879–1964) – профессор права Московского университета. Вместе с белой армией ушел за границу. То есть это было давно. Но что бы сказал насчет «тонкостей», «дистинкций» и «схоластики» Алексеев, если бы он жил сейчас?

Когда начинаются «тонкости», «дистинкции» и «схоластика», то это всегда говорит о том, что в данном случае мы имеем дело с каким-то тупиковым направлением. Что касается феноменологии, то для всякого знакомого с историей вопроса здесь напрашивается вот какая версия. С феноменологией случилось то же самое, что в свое время случилось с философией Локка. Именно из Локка вышли Юм и Беркли. Это известный факт. А из Гуссерля вышли Хайдеггер и его последователи. Объективизм оборачивается вопиющим субъективизмом. Этот переход в свою собственную противоположность довольно известная история. Маркс в свое время говорил о том, что вульгарный материализм оборачивается спиритуализмом. Вот и Алексеев пишет: «Мы видим, что феноменологическая школа действительно приходит к точкам зрения, совершенно противоположным тем, с которых она начала философствовать. Вначале философия была «строгой наукой», теперь она является не чем иным, как некоторым чисто личным

---

<sup>185</sup> Алексеев Н.Н. Об идее философии и ее общественной миссии // Н.А. Бердяев: *pro et contra*, С. 381.

делом – личным размышлением над смыслом личного существования»<sup>186</sup>.

«Смысл личного существования» это уже у Хайдеггера. Гуссерля больше интересовал смысл объективного существования, существования культуры. Говорят, что устами младенца глаголет истина. Вот и Бердяев, который был вообще против научной истины, тоже «глаголет» истину: он квалифицирует философию Гуссерля как созерцательную. Гуссерль отвергает принцип деятельности как «психологизм». Но Бердяев явно становится сторонником философии, которая вышла из Гуссерля.

«Его, пишет о Бердяеве Алексеев, не привлекали ни платонизм Гуссерля, ни интенсивное тяготение к предметности, ни феноменологические анализы различных душевных и духовных содержаний, ни теория непосредственного видения, или интуиции, ни неожиданно обнаружившиеся у феноменологов схоластические атавизмы. Но вот в последней своей книге Н.А. Бердяев обнаруживает вдруг неожиданное тяготение к последним поворотам феноменологической школы – тяготение столь сильное, что оригинально выработанная философия Н.А. Бердяева была им самим отождествлена с «экзистенциализмом» Гейдеггера и Ясперса и даже выражена в терминологии этих последних»<sup>187</sup>.

Алексеев имеет в виду книгу Бердяева «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения», вышедшую в Париже в 1934 г. В этой работе Бердяев пишет о том, что «объективное познание само по себе дефектно и греховно и является источником падшести мира» и т.п. В общем, объективный мир, по Бердяеву, это хайдеггеровский "Man". И от этого мира человек может спрятаться в своей "Geheusche", как улитка в домике, т.е. в своих субъективных переживаниях, которые и есть подлинное «бытие» человека.

---

<sup>186</sup> Там же, С. 382.

<sup>187</sup> Там же.

Это все «Гейдеггер». И ничего оригинального здесь у Бердяева опять же нет. Единственное то, что Бердяев, в отличие от Хайдеггера, более бесхитростный человек и выражает все более прямо и откровенно, без тех философских выкрутасов, которые так характерны для его философствования: «пофилософствуй – ум вскружится». И это прямо противоположная Гуссерлю установка. Если Гуссерль звал «zu den Sachen selbst», к самим вещам, то Бердяев от этих «вещей самих по себе» шарахается в мир человеческой субъективности.

Алексеев говорит все в общем-то верно, но он не вскрывает, так сказать, гносеологическую подоплеку указанного поворота от объективизма Гуссерля к субъективизму Бердяева и Хайдеггера. Тем более, что сам Бердяев всякую «гносеологию» не только игнорирует, но и третирует как «полицейскую» науку, которая пускает только в переднюю и не пускает в жилые комнаты.

Этого действительно никто не объяснил, кроме Ильенкова. Но при этом он поместил между реальностью бытия и идеальностью познания человеческую практическую деятельность, которую Гуссерль считал «психологизмом». Понятие деятельности действительно может вести к психологизму. Но в том случае, если деятельность понимается только как деятельность воображения, как это было у Канта. Там же, где деятельность понимается как труд, всякому «психологизму» приходит конец: попробуйте вообразить себе, что камень это дерево, и у вас практически ничего не получится, поскольку работать с камнем не то же самое, что работать с деревом. Материальная практика немедленно мстит нам за наш субъективизм.

Бердяев на стороне активности. Но активность он понимает не в качестве трудовой активности, а как активность чисто интуитивную, как ее понимают экзистенциалисты, Хайдеггер в особенности. И так же ее понимает Бергсон. Такая активность ни к какой объективности, ни к каким «вещам самим по себе» не



ведет, а, наоборот, от них уводит, причем в такой субъективизм, что даже не по себе становится.

Свои идеи Гуссерль изложил прежде всего в «Логических исследованиях». «Внутренняя история возникновения этого труда, пишет Мартин Хайдеггер, это история непрерывного отчаяния...»<sup>188</sup>. Впечатление от чтения этого произведения действительно такое, будто Гуссерль пытается поймать черную кошку в темной комнате, и ему это не удастся. Итог, в общем, нулевой. «При всей их фундаментальности, пишет Хайдеггер, - «Логические исследования» не являют каких либо откровений, которые помогли бы одолеть нужды духа, и т.п.: они разворачиваются в сфере вполне специальных и сухих проблем; в них речь идет о предмете, понятии, истине, положении, факте, законе»<sup>189</sup>.

Хайдеггер раньше других поймет бесплодность того пути, по которому пошел Гуссерль. Возможно, Хайдеггер здесь вообще единственный. Отчаяние, которое испытал Гуссерль в своих бесплодных попытках, к «самим вещам» он так и не пришел, - он сам выразил в известном месте, которое обычно приводится: «Это сущее несчастье, что я так задержался с разработкой моей (к сожалению приходится так говорить) трансцендентальной феноменологии. И вот является погрязшее в предрассудках и захваченное разрушительным психозом поколение, которое и слышать ничего не хочет о научной философии»<sup>190</sup>.

«Захваченное разрушительным психозом поколение» - это и есть Хайдеггер, который «кинул» своего учителя и поставил себе задачу показать, что никакая «научная философия» в гуссерлевском смысле невозможна, что философия может быть только ненаучной, только субъективной. Конечно, по этому поводу можно было бы разразиться моральной отповедью в адрес неблагодарного Хайдеггера, но это было бы, именно с научной точки зрения, малопродуктивным занятием. Гораздо

<sup>188</sup> Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*. Томск, 1998, С. 29.

<sup>189</sup> Там же, С. 29.

<sup>190</sup> Цит. по: *Современная буржуазная философия*. М., 1973, С. 258.

плодотворнее, нам думается, понять те логико-гносеологические аргументы, которые выдвигает против Гуссерля Хайдеггер.

Если в общем и целом характеризовать контрапозицию Хайдеггер – Гуссерль, то следует сказать, что Хайдеггер против созерцательной позиции Гуссерля выдвигает «деятельностный подход». Но Хайдеггер, в отличие от простодушного Гуссерля, словечка в простоте не скажет. И из него все надо вынимать клещами. Но тут помощь пришла с совершенно неожиданной стороны, кто бы мог подумать, – со стороны Бердяева. Только наивный Бердяев мог просто и неожиданно выговаривать такие вещи, о которых другие не решаются сказать. И это в особенности дорого, потому что Бердяев выступал против кантовской «гносеологии», но в данном случае он становится на сторону Канта против всей созерцательной философии. «Познание активно, пишет Бердяев, а не пассивно. Феноменология в сущности требует пассивности познающего, считая активность психологизмом. Вот почему феноменологию Гуссерля нужно признать неблагоприятной для экзистенциальной философии. Признание творчески-активного характера познания совсем не означает идеализма, скорее наоборот»<sup>191</sup>.

Проницательности Бердяева здесь приходится только поражаться. Действительно, творчески-активный характер познания совсем не означает идеализма, а совсем наоборот. Ведь это почти буквально совпадает с известным первым тезисом Маркса. Но только здесь нужна еще оговорка того же Маркса. А именно, что деятельность должна быть понята как практически-предметная деятельность, а не как чисто теоретическая деятельность. Но у Хайдеггера творчески-активный характер мышления и познания ведет как раз к идеализму типа Беркли и Юма, т.е. к субъективизму. Действительной идеальности философия Хайдеггера как раз и не достигает.

Творчески-активный характер познания Хайдеггер очень остроумно показывает на примере восприятия стула и шкафа.

---

<sup>191</sup> Бердяев Н.А. Судьба России, С.228.

«Когда я в акте чувственного восприятия вижу некий объект, пишет Хайдеггер, - хотя бы тот же стул, то я вижу в известном смысле не весь стул, но лишь одну его сторону, вижу его лишь в одном аспекте. Скажем, если я вижу верхнюю поверхность сидения, то не вижу нижнюю, - но тем не менее если я не вижу ножки стула, я ведь не думаю, что они отпилены. Войдя в комнату и взглянув на шкаф, я вижу не просто дверцу или некую поверхность, но - и это составляет смысл восприятия - собственно шкаф»<sup>192</sup>.

Особенность человеческого чувственного восприятия состоит, как это ни покажется парадоксальным, в том, что сначала мы видим стул, а уж потом его сиденье, ножки, спинку и т.д. Если мы вынесем за скобки ту «предвзятость», что у стула должно быть четыре ножки, то мы вообще никакого стула не увидим. Но именно в силу этой «предвзятости» я замечаю даже тот стул, у которого отпилены все четыре ножки, в особенности, когда мне надо сесть, а сесть не на что.

Синтез образа происходит в процессе самого чувственного восприятия. Синтезируется, таким образом, то, что называется сущностью. Она в принципе не может быть обнаружена на пути анализа чувственного восприятия. И если мы будем «выносить за скобки» наше субъективное, т.е. человеческое, отношение к миру, мы к объективности, к «самим вещам» никогда не придем. Парадокс феноменологии Гуссерля состоит в том, что он сознательно отказывается от того, благодаря чему мы только и можем прорваться к «самим вещам», от деятельностно-практического отношения к этим вещам. В созерцании эти «вещи-в-себе» не даны, к ним мы прорываемся только через «распредмечивание» этих вещей.

«Никто никогда не объяснил, как реальность бытия может переходить в идеальность познания»<sup>193</sup>. Так считает Бердяев. В классической философии этот вопрос стоял как вопрос о том, как мы переходим от чувств к понятию. Такова центральная

---

<sup>192</sup> Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени, С.48.

<sup>193</sup> Там же, С.227.

проблема всякой теории познания. Но сказать, что здесь никто ничего не объяснил, очень смелое и, как часто бывает у Бердяева, ничем не отоваренное заявление. И здесь он уже забыл про деятельностно-активный характер познания, который сам утверждал.

Тут нам, естественно, могут припомнить «интенциональность», направленность на предмет, которая и является определенной формой активности человеческого восприятия мира. Но Гуссерль, вслед за Brentano, понял интенциональность как свойство психики, но не как свойство человеческой психики. А человеческая психика становится человеческой психикой, если перефразировать известное место из Маркса, непосредственно в своей практике. Именно это свойство и проявляется в том, что я смотрю на стул, и вижу стул. Я вижу стул, потому что я знаю на практике, что такое стул.

Хайдеггер, при всем его критическом отношении к Гуссерлю, остается здесь на почве феноменологии и вносит ужасную путаницу. Совершенно непонятна «дистинкция» Хайдеггера относительно «образного восприятия» и восприятия «вживе», как перевели это на русский язык. Хайдеггер здесь приводит пример моста в Вайденхаузе. «Я могу сейчас, - пишет Хайдеггер, вообразить мост в Вайденхаузе; я представляю себе, что нахожусь возле него. В этом представлении дан сам мост, я подразумеваю сам мост, а не его образ; мост, а не фантазм, и тем не менее вживе он мне не дан. Он был бы дан мне вживе, если бы я вышел на улицу и встал перед ним. Но это значит, что самоданное необязательно дано вживе, но данное вживе всегда является и самоданным. Данность вживе есть особый модус самоданности сущего»<sup>194</sup>.

Так в чем особенность данного модуса «самоданности»? И что такое самоданность? Рассуждение Хайдеггера стоит продолжить. «Следующий вид представления в широчайшем смысле, пишет Хайдеггер, это восприятие образа. Анализ образного восприятия ясно показывает, что его предмет имеет

<sup>194</sup> Там же, С. 45.

совершенно иную структуру, нежели предмет простого восприятия или воображения. Допустим, я смотрю на открытку с изображением Вайденхаузского моста. При этом имеет место новый вид представления. То, что теперь дано вживе, – это сама открытка. Эта открытка является вещью, объектом – точно так же, как мост, дерево и т.п. Но, в отличие от самого моста, эта вещь – не просто вещь, но в то же время – изображение»<sup>195</sup>.

Открытка есть и вещь, и изображение другой вещи – моста. Но в том-то и дело, что, если я рассматриваю открытку как вещь, например, качество бумаги, из которой она изготовлена, то я не вижу моста, а когда я вижу мост, то не вижу открытки, не вижу изображения. И если, скажем, художник изображает тот же мост по памяти, то это значит, что изображение этого моста, его образ, у художника имеется «в голове». Т.е. он имеет в своей голове «открытку». Но в памяти хранится, как заметил Фихте, не образ, а способ его построения. И способ построения образа моста формируется непосредственно в процессе чувственного восприятия. А это значит, что в процессе восприятия моста я его воображаю, воплощаю в образ. И если бы этого воображаемого моста не было, то я и не видел бы моста вообще, как не видит его любое животное, хотя мост отражается на сетчатке его глаза, допустим, у собаки. Я впервые вижу этот мост, а у меня «в голове» уже имеется его «открытка». Никаким другим способом воспринимать окружающий мир человек не может. Это показали и Кант, и Фихте, и Шеллинг, и Гегель и... Маркс, который сказал, что человеческие чувства непосредственно в своей практике становятся теоретиками.

Хайдеггер со всем этим не согласен. «Это образное схватывание, пишет он, схватывание чего-либо как изображенного, при посредстве вещи-изображения, имеет совершенно иную структуру, нежели простое восприятие. Это нужно понимать с полной ясностью, потому что в философии неоднократно пытались – и пытаются до сих пор – трактовать образное восприятие как основную форму восприятия объекта

---

<sup>195</sup> Там же, С.46.

вообще. В образном сознании имеет место вещь-изображение и то, что изображено»<sup>196</sup>.

То есть, согласно Хайдеггеру, помимо «образного сознания», существует еще некое «простое восприятие». «Простое восприятие» существует, но оно существует до моста. Но когда человек построил мост, то он уже не может быть ему дан в «простом восприятии»: он теперь уже должен построить его в своей «голове», т.е. в воображении. Причем построить его в принципе тем же самым способом, как был реально построен мост, из камней, бревен, кирпичей и т.д. Другим способом видеть мост как мост, он не может. А если может, то это уже предполагает некую особую мистическую способность, которая и проглядывает у Хайдеггера.

Хайдеггер потом возвращается к примеру восприятия моста для демонстрации большей полноты восприятия, по сравнению с представлением. Представляемое, подразумеваемое, согласно Хайдеггеру, дано с большей или меньшей полнотой. Мост: опоры – перила – форма пролета – различие строительных камней. «Но полнота представления, пишет Хайдеггер, сколь бы велика она ни была, все же отличается от полноты восприятия, в котором сущее дано *вживе*»<sup>197</sup>.

Но эта полнота восприятия моста «*вживе*» является результатом представления моста с его опорами, пролетами, перилами, поскольку все эти конструктивные детали являются тем способом, каким мост ставится. Русское слово «представление», как, впрочем, и немецкое слово *Vorstellung*, буквально означает поставленное перед собой. И всякую вещь мы представляем, ставим перед собой тем способом, каким мы ее реально ставим перед собой, т.е. реально производим. И мост строится обычно таким образом, что сначала возводятся опоры, затем на опорах возводятся арки, а потом уже настил моста, перила и какие-то украшения. И именно так человек и будет представлять себе мост. Но именно так он и будет его

---

<sup>196</sup> Там же, С. 46 – 47.

<sup>197</sup> Там же, С. 54.

воспринимать. Человеческое восприятие - не фотография, а это, скорее, «сканирование», глаз движется по предмету и нащупывает его узловые элементы, оставляя до времени мелкие подробности. Иначе говоря, восприятие идет на поводу у представления, а не наоборот.

Вот что писал в связи с этим Вильгельм фон Гумбольдт: «Поле, которое поэт обрабатывает как свою собственность, - это поле воображения; лишь занимая воображение, лишь занимая его полностью и исключительно, поэт заслуживает звания поэта. Природа - лишь предмет чувственного созерцания, и поэт должен претворить ее в материал фантазии. Превратить действительное в образ - вот самая общая задача искусства, к которой, непосредственно или более опосредованно, сводима любая иная его задача»<sup>198</sup>.

Любоваться природой нас учат поэты. Крестьянин не любит природу, он ее только воспринимает и обрабатывает. Только воображение поэта делает ее более богатой красками, формами, звуками, чем то, как она воспринимается «вживе». Наука - не поэзия. Но и она дает более богатую реальность, чем простое восприятие действительности, потому что наука обогащает такое восприятие изнутри. Это формалистический предрассудок, будто понятие обедняет и омертвляет действительность. Наука, как говорил Ницше, видит всякую птицу ощипанной. Но это абстрактное понятие и абстрактная наука. И науке ничто не мешает совершить восхождение к конкретному, обогатив восприятие пониманием внутренних связей, внутренней структуры, всем тем, что называется существом дела. И действительность, воспринимаемая «вживе», вопреки мнению Хайдеггера, все-таки очень бедная действительность.

Доводы Хайдеггера против образного восприятия, казалось бы, вполне рациональны. Но парадокс в том, что в философии Хайдеггера вполне «рационально» обосновывается иррационализм. «Трактовка простого схватывания объекта,

<sup>198</sup> Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985, С. 167 - 168.

пишет Хайдеггер, - согласно которой когда я смотрю, например, на дом, я сперва воспринимаю образ в моем сознании, т.е. сперва дана вещь-изображение, и лишь затем я вижу, что она изображает вот этот дом, трактовка, согласно которой в сознании есть субъективный образ, а вовне, в сфере трансцендентного, изображенное, совершенно не считается с самым простым положением вещей. В восприятии невозможно обнаружить ничего подобного; самый простой его смысл состоит в том, что я вижу сам дом. Помимо того, что сведение простого схватывания объекта к образному сознанию, которое конституировано совершенно иначе, ничего не объясняет и приводит к шатким теоретическим построениям, следует иметь в виду действительный мотив, по которому мы отвергаем эту теорию: не соответствует простым феноменологическим данностям»<sup>199</sup>.

Таким образом, Хайдеггер зачеркивает всю классическую традицию от Канта до Гегеля (и Маркса). И, надо сказать, что Хайдеггер вульгаризирует теорию образного восприятия. Он трактует это так, что, якобы согласно этой теории, мы сначала воспринимаем образ вещи, а потом уже вещь, т.е. сначала «открытку» с изображением моста, а потом мост. Но в том-то и дело, что здесь нет «сначала» и нет «потом». Образ вещи это и есть способ ее видения. И видеть образ, как он имеет место в процессе восприятия, вообще невозможно, как невозможно видеть самого себя, не имея перед собой зеркала. Это когда мост изображен на открытке, мы можем видеть сначала открытку, а потом мост на открытке, и наоборот. Всякие оптические иллюзии, которые обычно описываются в любом элементарном учебнике психологии, как раз и говорят о том, что невозможно отделить иллюзорный образ вещи от самой вещи, потому что, помимо образа, сама вещь мне никак не дана. И даже когда я знаю, что это иллюзия, что такого не может быть на самом деле, иллюзия в восприятии от этого не исчезает, она снимается только в сознании и мышлении, которые позволяют

---

<sup>199</sup> Там же, С. 47.



мне видеть мир таким, каков он на самом деле. И поэтому невозможно на основе «простого восприятия» построить адекватную теорию познания. Простого восприятия у человека просто нет. Его восприятие всегда непросто. Просто, т.е. буквально, воспринимает мир только животное. Чистые эмпирики, как заметил Лейбниц, это животные.

Хайдеггер противоречит сам себе, когда он пишет про «стул», что если я даже вижу у стула только три ножки, я не думаю, что четвертая отпилена. И уж тем более я никак не могу допустить, что у стула только две ножки, если двух других я не вижу. Стул, по его понятию, должен иметь, как минимум, три ножки, на двух он стоять не будет, и сидеть на таком стуле нельзя. Вот согласно схематизму понятия стула, если воспользоваться здесь этим кантовским понятием, мое воображение и рисует мне стул в процессе непосредственного восприятия. Четвертая ножка дорисовывается, домысливается. Понятие у человека идет впереди восприятия. И если человек воспринимает что-то без понятия, то он ничего не видит: взор его блуждает по поверхности вещей, скользит и ни на чем остановиться не может. Интенция у человека связана с понятием, т.е. сугубо человеческой формой отражения действительности.

Хайдеггер прав в том, что созерцаемый стул, т.е. феномен, есть непосредственно и ноумен, т.е. сущность, и какой-то бестелесной сущности в смысле идей Платона вообще не существует. Но что дает нам возможность и право, увидев стул, сказать: это стул? Право тут одно: если кто-то мне возразит и скажет, что это совсем не стул, то я могу доказать свою правоту очень просто, - подойду и сяду на него. Ведь стул и есть, по определению, прибор, или предмет мебели, предназначенный для сидения. И этим определены его структура и форма: у стула должны быть, как минимум, ножки и сиденье, а еще спинка, но это уже не обязательно. Это и есть сущность стула в ее проявлении. Но само это проявление определено функцией данного предмета в человеческой жизнедеятельности. И такая функция оказывается отнесенной уже к человеку, и к человеку

не только созерцающему, но и садящемуся на стул, но, главным образом, производящему его.

Эта отнесенность любого предмета человеческого мира к жизнедеятельности человека, т.е. к практике, и есть то, что составляет их идеальность, идеальность их значений и идеальность значений тех слов, которыми эти предметы обозначаются. Поэтому слово, которое служит названием данного предмета, несет в себе, как выразился Л.С. Выготский, целую философию. И у слова «стул» целая «философия», которая разворачивается во мне, как только я слышу слово «стул».

Иллюзия непосредственного схватывания сущности вещи в ее созерцании возникает из-за того, что вся «философия» данной вещи оказывается свернутой в самом акте созерцания. Но эта «философия» может более или менее разворачиваться, когда, допустим, я не сразу узнаю какой-то предмет. Допустим, тот же стул. Я его, допустим, неясно различаю в темноте, начинаю ощупывать, нащупываю сиденье, спинку... и соображаю: это стул. Это целое рассуждение и умозаключение. Это логика! И так называемая интуиция есть не что иное, как логика, свернутая в акте созерцания. Но даже этот акт созерцания сопровождается напряженным вниманием, или тем, что Гуссерль и Хайдеггер, вслед за Brentano, называют интенцией.

Эта интенция определяет характер человеческого восприятия мира. И проявляется она в элементарной избирательности: я все время в потоке восприятия мира выделяю то стул, то стол, то шкаф, то звездное небо над головой. И наша интенция в последнем случае есть результат нашего практического отношения к миру. Даже звездное небо человек начинает выделять как особый объект созерцания, когда оно становится календарем, компасом и часами. Хотя это не значит, что наше отношение к объекту созерцания всегда остается утилитарным. В результате практического втягивания природы в человеческую деятельность возникает та интенция, которая приобретает характер незаинтересованного, как выражался

Кант, созерцания, чувства красоты и гармонии, которое проявилось уже у первых астрономов, у пифагорейцев, которые называли мироздание космосом, т.е. красивым.

Животное в процессе восприятия мира выделяет только те предметы, которые можно съесть, а которые нельзя съесть, оно оставляет без внимания. А человека, как заметил Фейербах, интересует даже бесполезный свет далеких звезд. И круг интересов человека здесь зависит от культуры. Один человек видит только стул, на котором он сидит, шкаф, в котором висит пиджак, который он надевает, когда идет в магазин купить себе триста граммов любительской колбасы, а в телевизоре он смотрит только футбол, хоккей и «В мире животных», на которых он очень удивляется, как они похожи на нас, а мы на них, ведь и у них главные заботы – поесть, поспать и дать потомство. А другого интересует теория Большого взрыва, хотя сами физики не очень хорошо представляют себе, что там произошло, что взорвалось и кто подложил взрывчатку. Или древнекитайская поэзия, которая не помогает ни есть, ни пить, ни размножаться.

Эта интенция феноменологией предполагается как нечто данное, как свойство человеческой психики. Мы об этом уже говорили. Но оно не вытекает ни из природы, ни из природы психики как таковой. А что касается человеческой психики, то она в качестве человеческой формируется только в человеческом мире, в мире человеческой культуры.

Гуссерль хочет прорваться к вещам-в-себе, т.е. к сущности, через созерцание. Но чувства сами по себе и в том виде, как они проявляются в созерцании «вживе», совершенно материальные образования. Идеальными человеческие чувства становятся только в результате их очеловечивания, в результате культуры. Но как при помощи материальных чувств мы можем схватить идеальное, это непонятно. Поэтому Гуссерль и заходит здесь в безнадежный тупик.

По традиции он считает, что сущность идеальна. И она существует объективно. Здесь Гуссерль субъективизма не допускает. Иначе как была бы возможна наука, если бы

сущность у каждого была своя собственная. Поэтому Гуссерль - объективный идеалист. «Дух не рассматривается здесь, - пишет Гуссерль в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», как часть природы или как нечто параллельное ей; напротив, сама природа вдвигается в сферу духа»<sup>200</sup>.

Все это очень похоже на Гегеля: все существует только в духе. В другом месте Гуссерль пишет, что «если мы вычеркнем из мира какой бы то ни было дух, то не будет более и природы»<sup>201</sup>. И это, можно сказать, берклеевский вариант. «Но, - замечает далее Гуссерль, если мы вычеркнем природу, «истинное», объективно-интерсубъективное наличное бытие, то нечто все же останется: дух как индивидуальный дух; лишь исчезнет возможность социальности, возможность компрегензии, которая предполагает интерсубъективность тела»<sup>202</sup>.

А это похоже уже на трансцендентальный идеализм типа Канта – Фихте - Шеллинга. Но дело не в этом, а в том, что дух, согласно Гуссерлю, это мир чистых, идеальных, сущностей. И каким образом можно соединить чувство-ощущение с этими идеальными сущностями? Наглядно-зримо: как мы можем увидеть, допустим, математическую точку, если она, по определению, не имеет величины? Как мы можем увидеть, или услышать, совесть у человека, если она проявляется только в поступках и действиях человека?

Вот тут и подсказка: поступки и действия человека! В них и через них проявляется то, что называется совестью. Но ни в какой другой форме она и не существует. Сюда относится, правда, и наше переживание, которое мы называем угрызениями совести. Но это опять-таки только проявление совести, но не сама совесть.

Вот Хайдеггер и говорит, что нет никакой сущности помимо ее проявлений. Явление, феномен, есть то, что само себя кажет.

<sup>200</sup> Гуссерль Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. М., 1994, С. 25.

<sup>201</sup> Цит. по: Хайдеггер М. *Пролегомены к истории понятия времени*, С. 132.

<sup>202</sup> См.: там же.

Мы бы сказали, само за себя говорит. И никакой математической точки, помимо тех графических ее изображений, которые имеют величину, в природе, как говорится, не существует. И потому, говорит Хайдеггер, нечего напрягаться и искать, не знаю чего. Этим он решает и свою собственную проблему. Ведь основоположник экзистенциализма Кьеркегор противопоставил экзистенцию – эссенции, существование – сущности. Т.е. он просто на место традиционной сущности человека, как она трактовалась в классической философии от Сократа до Гегеля, поставил его индивидуальное существование. А куда же делась сущность? Куда делось всеобщее? Вот оно и появляется у Хайдеггера в виде *Maß*, безличного и усредненного, я как все, от которого надо бежать во все лопатки, иначе потеряешь себя.

Но вернемся к «стулу». В чем сущность стула, если о таковой можно вообще говорить. Явление, «феномен», стула понятно: это некий предмет, имеющий ножки, сиденье и спинку. Но чем определяется эта его конструкция? Понятно, что она определяется функцией этого предмета в человеческой жизнедеятельности. Эта функция – сидение. Так же как функция дивана – лежание. И можно было бы сказать, что это и есть сущность стула. Но эта сущность никогда не является в чистом виде: мы сидим или на стуле, или на диване, или на каком-нибудь чурбаке, который нам то и другое заменяет. Поэтому «чистой» сущности, которую хочет открыть своими методами Гуссерль, вообще нет. И позитивисты, отрицающие эту категорию вообще, конечно же, с этой стороны правы. Но это не значит, что не существует «нечистая» сущность – сущность стула, шкафа, моста. Она есть. И она проявляется как некоторая предметность, материальность, положенная ее функцией.

Сущность, как и все идеальное всегда есть нечто положенное. Положенное в другом и через другое. Сущность – это не субстанция, а функция, как сказал бы Кассирер. А по-другому это отношение. Помните: сущность человека не есть абстракт, присущий каждому отдельному индивиду, а в своей действительности есть ансамбль всех общественных отношений.

Извлечь сущность из тела отдельного человеческого индивида это все равно, что извлечь сущность математической точки из ее графического изображения. Поэтому и невозможно вообще выковырять сущность при помощи метода аристотелевской абстракции. А феноменологический метод Гуссерля - это по сути тот же самый метод, только слова другие. И беда всей нынешней философии в том, что она слишком большое значение придает словам. А дела-то все-таки важнее. Ведь от одних слов даже дети не родятся.

Сущность стула есть его функция плюс та материальная конструкция, которую, собственно и называют «стул» и которая обеспечивает осуществление этой функции. Поэтому и получается такая вещь, которую Маркс назвал чувственно-сверхчувственной. Таков, например, товар. С одной стороны, это вещь, удовлетворяющая какую-то человеческую потребность, с другой – отношение, которое называется стоимостным или рыночным. Гуссерль, метод которого предполагал своеобразную умственную гигиену, ничего не читает, а все придумывать самому, придумал здесь такой же странный гибрид *Die-Sache-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*, что на русский перевели как «умственное-созерцание-самой вещи»<sup>203</sup>.

Немецкие классики называли это «интеллектуальным созерцанием», *Intellektuelle Anschauung*. Иногда это называется просто, интуиция. И эта интуиция не что-то сверх ума, а то, чем самый обыкновенный человеческий ум пользуется регулярно. «Тайна» этой способности заключается только в том, что мы домысливаем в созерцаемой вещи то, что в простом созерцании непосредственно не дано. Но делаем мы это, домысливаем, бессознательно. Отсюда и все мистификации связанные с этим понятием.

Хайдеггер усложняет дело тем, и это нужно ему для собственных целей, что различает, опять «дистинкция», феномен и явление. И здесь он толкует греческое слово

<sup>203</sup> См.: Фридрих-Вильгельм фон Херрманн, *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля*. Томск, 1997, С.10.

φαῖνόμενον как «само-по-себе-себя-кажущее», как очевидное, т.е. видимое очами, глазами: я смотрю на стул и вижу, что это стул. А вот явление стула само себя не показывает, т.е. не проявляет свою сущность, что, кстати, противоречит значению русского слова «явление»: явление то, что являет нам что-то. Что являет? Некую сущность, разумеется. То же самое и немецкое *Erscheinung*. И кроме значения «явление», это слово означает еще и «привидение», «призрак». Привидение, призрак значит некоторая видимость, кажимость. Хайдеггер хочет сказать, что в значении греческого φαῖνόμενον этого нет. Кто знает? Здесь уже должны разбираться филологи и лингвисты. Но дело в том, что кажимость имеет место в любом явлении. Ведь даже «феномен» стула, который должен сам себя «казать» как стул, можно принять за что-то другое, если в особенности этот стул выполнен в каком-то модернистском стиле. И уж, во всяком случае, его функцию мы непосредственно не видим, а мы ее только понимаем. А если не понимаем, то и не видим стула, а видим только некую вещь. А это уже видимость.

Явление что-то являет. То, что является, Хайдеггер связывает с греческим словом λόγος. Основным значением этого слова Хайдеггер считает речь. Это речь, которая делает очевидным что-либо, выявляющее давание видеть – *aufweisende Sehenlassen*<sup>204</sup>. Человек меня спрашивает: что это такое? Я отвечаю: это стул. И этим самым я даю ему видеть, *Ich lasse Im seen*, что это стул. То есть я даю ему знать, что это стул. И в значении слова «стул» заключено значение этого предмета в человеческой жизнедеятельности. Это и есть то, что означает греческое слово «логос». Логос, как это понимал уже Гераклит Тёмный из Эфеса, и вещь, и слово, называющее эту вещь, и логика – логика еще доаристотелевская, логика как наука и о мышлении и о мире.

Потом такое понимание логики будет культивировать только Гегель. Хайдеггер во многом гегельянец, только стыдливый: он старается не демонстрировать свое гегельянство. Но через

<sup>204</sup> См.: там же, С.12 – 13.

логос он хочет пробиться к «самим вещам». И это понятно: я сказал слово, и, тем самым, указал на вещь. Хайдеггер к гуссерлевскому созерцанию, через которое тот хотел пробиться к «самим вещам», добавляет еще «слово», речь, вещание. Но где гарантия того, что словом называется именно физическая вещь, а не ее призрак, ее видимость? И герменевтика здесь не может помочь, потому что она может только разъясняет значение того или иного слова при помощи других слов. И получается, как говорил принц Гамлет, слова, слова, слова.

Между тем, Гуссерль и убежал в созерцание, «живое созерцание» как мы говорили раньше. вслед за классиком, потому что он недоволен словами, т.е. вербализмом современной культуры. Вот что он писал об этом: «Легко заметить, что уже в человеческой жизни, и прежде всего в индивидуальной, от детства до зрелости, изначально чувственно-созерцательная жизнь, в разнообразной активности создающая на основе чувственного опыта свои изначально очевидные образы, очень быстро и по нарастающей впадает в искушение языком. Она все больше и больше впадает в речь и чтение, управляемые исключительно ассоциациями, вследствие чего последующий опыт довольно часто разочаровывает ее в таком вот образом полученных оценках»<sup>205</sup>.

Гуссерль от слов хотел бы вернуться к задушевному детству, к «чувственно-созерцательной жизни». Детство, конечно, прекрасная вещь. Но люди не могут всю жизнь оставаться детьми и, рано или поздно, должны вступать в практическую жизнь. А Гуссерль почему-то практики знать не хочет, а хочет оставаться при созерцании. Но дело-то в том, что только в практике человек прорывается к «самим вещам». И на это ему в какой-то мере указал только один его критик – Деррида.

Последний со свойственным ему медицинским цинизмом поставил, прежде всего, правильный диагноз: «Живое Настоящее – это феноменологический Абсолют, из которого я никогда не могу выйти, ибо оно есть то, внутри чего, по направлению к чему

---

<sup>205</sup> Гуссерль/ Деррида. *Начало геометрии*. М., 1996, С. 222.



и исходя из чего осуществляется всякий выход»<sup>206</sup>. Иначе говоря, и проще говоря, из созерцания нет выхода за пределы самого созерцания. Или: из опыта за пределы опыта и при помощи опыта нет выхода. Это показал и «опыт» последнего позитивизма с его «протокольными предложениями». Здесь нужно то, что игнорируют и феноменология, и позитивизм и экзистенциализм, - материальная практика.

У Гуссерля отношение теории и практики оборачивается на обратное. «Сначала, пишет он, - от образов вещей отделяются плоскости - более или менее «гладкие», более или менее совершенные плоскости; более или менее грубые края или в своем роде «ровные», иными словами, более или менее чистые линии; углы - более или менее совершенные точки; затем среди линий особо предпочитают прямые, среди плоскостей - ровные; например, из практических причин предпочитают прямоугольные доски, ограниченные плоскостями, прямыми, точками, так как целиком или местами искривленные плоскости для многих практических целей оказываются нежелательными. Так в практике начинает играть свою роль производство плоскостей и их усовершенствование (полировка). То же происходит со стремлением к справедливости при разделе поровну. При этом грубая оценка величин превращается в их измерение»<sup>207</sup>.

Интересно, что появилось сначала, идея справедливости или способы деления поровну. Думается, что все же идея справедливости, а уже потом люди стали искать способы деления поровну. И, можно сказать, отсюда - вся арифметика, которая исторически и возникла как инструмент учета и контроля за мерой труда и мерой потребления, что практиковалось уже у шумеров и древних египтян. И число, над природой которого ломали себе голову Фреге, Рассел и множество других голов, возникает прежде всего как практический инструмент сначала счета, а потом вычисления. И даже кантовский «практический

---

<sup>206</sup> Там же, С. 184.

<sup>207</sup> Там же, С. 241.

разум» был первичным и определяющим по отношению к «чистому».

Как сначала «отделяются» плоскости от образов вещей, этого Гуссерль не может объяснить иначе, как при помощи абстракции. Или того, что уже в наши времена называют идеализацией. Но, как замечает сам Гуссерль, «благодаря «абстрагированию» из природы добывают лишь природное, но не трансцендентальное чистое сознание»<sup>208</sup>.

Плоскость, прямая линия, точка и т.п. не являются природными вещами. И из природы они не извлекаются никаким способом. Как писал А.И.Герцен, «сдирая плевую за плевой, человек думает дойти до зерна, а между тем, сняв последнюю, он видит, что предмет совсем исчез»<sup>209</sup>. Попробуйте получить математическую точку путем уменьшения «реальной точки», и на последнем этапе вы получите чистое ничто. Но практически ее получить можно. Если хорошенько отполировать две грани, скажем, каменного монолита, и получить две пересекающиеся плоскости, то ребро, пересечение этих двух плоскостей даст нам прямую. А если эти две плоскости пересечь третьей, то получим угол, образованный пересечением трех прямых, вершина которого и даст нам точку.

«Математический логик сегодняшнего дня, писал Джон Дьюи, может представить себе дело так, что структура математики появилась целиком из головы Зевса, а которой не было ничего, кроме чистой логики. Но на самом деле эта структура является продуктом долгого исторического развития, в течение которого производились разные виды экспериментов, в которых исследователи двигались в различных направлениях и которые иногда приводили к неудачам, а иногда – к триумфальным успехам и плодотворному росту. Содержание и методы математики исторически вырабатывались и отбирались на основе эмпирических успехов и неудач»<sup>210</sup>.

<sup>208</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1994, С.15.

<sup>209</sup> Герцен А.И. Сочинения в 2-х т., Т.1 М., 1985, С.273.

<sup>210</sup> Дьюи Д. Реконструкция в философии. М., 2001, С. 116.

Дьюи, как и весь американский прагматизм, очень расширительно трактует эмпиризм. Сам он иногда говорит о деятельной и активной стороне эмпиризма. Но деятельность и активность, это и есть то, что переводит эмпирию в теорию. И, вместе с тем, это то, что достигает «самих вещей», до которых не пробиться ни с помощью созерцания, ни с помощью умозрения.

Прорваться к «самим вещам» можно только при помощи самих вещей. Мы убеждаемся в их объективности и материальности только тогда, когда материально, физически, воздействуем на них. Материя, как заметил Гегель, это то, что оказывает физическое сопротивление. Через созерцание мы ни к чему, кроме образов нашей фантазии, прорваться не можем. И Хайдеггер совершает ту же ошибку, что и созерцательный материализм, когда он определяет материальность как то, что дано в созерцании. А мир труда у него это «мир озабоченности». Т.е. Хайдеггер знает только отчужденный труд. А от такого труда человек не умнеет, а только тупеет.

### ***Герменевтика Г.Гадамера и проблема интерпретации***

Основная проблема герменевтики — это проблема, связанная с тем, насколько адекватно язык и текст, передает ту или иную мысль, и какова та действительная мысль, которая скрывается за теми или иными словами. А потому очевидно, что без решения общей проблемы соотношения мышления и языка, речи, письменного текста, решать проблему толкования, интерпретации просто невозможно. И, тем не менее, эти две по существу связанные между собой проблемы на деле оказались очень далекими. Показать эту связь мы и хотим в предлагаемой статье.

О Хайдеггере, Гадамере и герменевтике у нас, особенно в последнее время, писали довольно много. Но это в основном работы интерпретаторского или апологетического плана. Попытка критического анализа герменевтической философии

содержалась разве что в статье Э.В. Ильенкова «Гегель и герменевтика. (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)»<sup>211</sup>. В этой статье показано, что у Гегеля мышление реализует и проявляет себя отнюдь не в одном только языке, как это трактуют Хайдеггер и его последователи. Поэтому и Бытие дано человеку не в одном только языке и не замкнуто в нем в соответствии с формулой «язык — дом бытия». Но в этой статье не показаны, если можно так сказать, «гносеологические корни» и предпосылки отождествления мышления и языка. А они состоят в той положительной роли, которую выполняет язык по отношению к мышлению.

Самое интересное, пожалуй, заключается в том, что Гадамер проводит параллель между словами и деньгами. И у него это получается довольно остроумно. «Со школьной скамьи, — пишет Гадамер, — мы знаем: если ударить молотком по монете достоинством в двадцать марок, да так, чтобы расплющилась чеканка, а затем отнести ее к ювелиру, он даст за нее ровно двадцать марок. Цена монеты определяется ее металлом и весом, а не тем, что на ней выбито. Так же и стихотворение — это слова, которые не только значат нечто, но и сами являются тем, что они значат. Современный банкнот не имеет ценности, он лишь значит нечто и благодаря этому может функционировать»<sup>212</sup>.

То есть поэтическое слово — золотая монета, прозаическое слово — «банкнот», «дензнак». Действительно, поэтическое слово значимо само по себе, независимо от того, что оно обозначает. Можно было бы сказать, что поэтическое слово имеет идеальное значение, независимо от материального значения. Ведь когда Пушкин пишет:

*У лукоморья дуб зеленый,  
Златая цепь на дубе том,  
И днем и ночью кот ученый  
Все ходит по цепи кругом,*

<sup>211</sup> См.: Вопросы философии, 1974, № 8.

<sup>212</sup> Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991, С.136.

то поэтический идеальный образ здесь не разлагается на материальные значения слов «лукоморье», «дуб», «цепь», «кот». Но ведь и идеальный образ — это все-таки образ, то есть изображение чего-то. Причем именно для поэзии, для искусства это гораздо более очевидно, чем, скажем, для науки. Именно научные тексты часто представляют собой только слова, слова, слова...

Но Гадамер считает наоборот. По его мнению, в науке каждое слово имеет свою предметную отнесенность, то есть здесь каждое слово — банкнота, а в поэзии, то есть в искусстве в целом, как и в философии каждое слово — золото. Гадамер здесь философию сближает с искусством. «Поэзия как язык, — пишет он, — и философия в действительности имеют между собой то общее, что философ, в отличие от ученого, если говорит нечто, то, как и поэт, не отправляет при этом к чему-то существующему в другом месте, как отправляет к своему обеспечению в банке денежный знак»<sup>213</sup>.

Понятно, к чему клонит Гадамер: философия есть чисто словесное творчество, не имеющее никакой предметной отнесенности, она «срослась с языком и только в языке имеет свое бытие»<sup>214</sup>. Философия, по его мнению, это литература. «Вряд ли нуждается в оправдании то, — пишет Гадамер, — что мы как философы заняты прежде всего литературой, тем чудом языка, каким она является»<sup>215</sup>.

Мы уже видели, что тот случай, когда слово значит само по себе, и даже тогда, когда оно само по себе ничего не обозначает, то есть когда слово — «золото», — хотя народная мудрость гласит: слово — серебро, а молчанье — золото, — вовсе не обязательно имеет место только в поэтической речи. В обычной речи мы употребляем, например, слово «любой». Попробуйте определить его конкретную предметную отнесенность...

---

<sup>213</sup> Там же, С. 144.

<sup>214</sup> Там же.

<sup>215</sup> Там же.

В поэзии каждое слово — золото не только потому, что оно занимает определенное место в составе целого и значит вместе с целым, а еще и потому, что оно занимает свое определенное место в музыкальном целом. В поэтической речи значит не только синтаксис, но и ритм, музыка, звучание. А в песне это приобретает уже совершенно самостоятельное значение.

И потому нам приятно слушать хорошую песню даже тогда, когда мы не понимаем слов. Но мы понимаем, что это про любовь, это тоска, а это марш, под который солдаты идут в бой. И это не только то, что переживается субъективно. Если бы чувство решимости, которое переживает каждый отдельный солдат под звуки военного марша, не было общим чувством, то этот жанр не имел бы смысла, потому что он призван сплотить отдельных индивидов в их общей решимости победить. И потому, здесь надо говорить о том, что в немецкой классической философии называлось трансцендентальной субъективностью, — это общество, государство, культура. Именно эту трансцендентальную реальность культуры и призвана выразить философия, но средствами совершенно иными, чем поэзия, чем искусство.

Сам Гадамер, между прочим, проговаривается, что философия при своем возникновении вошла в конфликт с «литературой», а точнее выражаясь, с мифопоэтической формой сознания, которая философии предшествовала. «Платон, — замечает он, — говорит о древней вражде, существовавшей между философией и поэзией, и несомненно, что критика мифов и историй, рассказанных Гомером и в особенности Гесиодом о богах и их варварских обычаях, изначально сопутствует той потребности познания, которая зовется философией»<sup>216</sup>.

Еще Гераклит Тёмный из Эфеса говорил, что «Гомер стоил того, чтобы его выгнали с состязаний и высекли, да и Архилох тоже»<sup>217</sup>. Философия в Греции возникала как антитеза мифопоэтическому сознанию. Последнее соответствовало

<sup>216</sup> Там же.

<sup>217</sup> Фрагменты ранних греческих философов в 2-х ч., Часть 1, М., 1989, С. 203.

родовому человеку, но уже не соответствовало новым политическим реальностям. Гадамер в общем смазывает остроту конфликта между мифологическим и философским сознанием, как, кстати, и некоторые другие острые грани. В чем собственно природа конфликта между мифосом и логосом?

Гераклита, а потом Сократа и Платона волновал закон. Граждане должны биться за закон, как за стены родного города, говорил Гераклит. Философия и должна была дать способ реалистического мышления, соответствующего реальности юридического закона, его необходимости и всеобщности. Люди должны были перейти от мифической поэзии к юридической прозе, потому что закон точно должен быть фиксирован, а это можно сделать при помощи слова, слова не как мифоса, а слова как логоса. На место чувства и образа должно было прийти рассуждение, дискурс. И здесь колоссальную роль сыграла греческая геометрия, которая дала форму для совершенно иного знания, для знания о мире в целом, а потом и о человеке в этом мире с его политикой, с его законами, с его моралью и т.д.

Мифология с помощью бессознательного творческого воображения создает трансцендентальную реальность, которая существует в трансцендентальном сознании, то есть в культуре и общественном сознании. Задача философии выразить истинную, то есть соответствующую объективному положению вещей, реальность. Там репродуктивное воображение работает на продуктивное, в философии наоборот — продуктивное на репродуктивное, на то, чтобы выразить истинную реальность. Образ здесь идет впереди логики, и то, что потом должно быть проработано логически, схватывается сначала в образе, и никак иначе схвачено быть не может. И поэтому философию невозможно свести к одной только логике. Но и к одному образу тоже нельзя, иначе это будет литература. Именно литературу мы и имеем в лице таких философов-литераторов, как Киркегор, Ницше и их подражателей уже в двадцатом веке. Это можно назвать философской литературой, как и «философские повести» Вольтера. Но это все равно литература, это форма

литературы, которая может быть вполне адекватной для определенного философского содержания, прежде всего для нравственной философии.

Философия, как она возникла исторически, ничем принципиально не отличалась от науки. Антагонизм между наукой и философией — это уже результат и продукт серьезных изменений, которые произошли с той и другой. С одной стороны, наука к XIX веку стала сухой, формальной и рассудочной. «Теория, мой друг, суха, — как говорил гетевский Фауст, — но вечно зеленеет древо жизни». И когда было понято, что наука убивает живое, видит всякую птицу ошипанной, то это и побудило освободить философию от такой «научности», которая была истолкована как научность вообще.

Но философия становится не просто литературой, а она становится модернистской литературой. Философия Ницше — это еще классическая литература: она имеет вполне определенный и ясный образный строй, и, как всякий, в том числе и мифологический, образ она воспринимается и «понимается» непосредственно. Другое дело та философская «литература», которая появляется в XX веке. Это уже модернистская философия и модернистское искусство. Здесь ясный образ заменяется неясным символом и знаком. Образ воспринимается непосредственно, знак и символ требуют толкования, интерпретации. Гадамер как будто бы и это понимает, как он понимает и суть той «революции», которую произвело модернистское искусство.

«Речь идет, — пишет Гадамер, — о настоящей революции в современном искусстве, начавшейся незадолго до первой мировой войны. В одни и те же годы возникает и так называемая атональная музыка, в самом своем названии содержащая нечто от той же парадоксальности, что и понятие непредметной живописи. Равным образом тогда начинается — вспомним о Прусте, вспомним о Джойсе — разложение наивного «Я» традиционного рассказчика, который, словно божественное око, наблюдал за происходящим втайне и придавал событиям



эпический облик. Новый тон приходит в лирическую поэзию, которая преграждает и нарушает естественное течение мелодии и в довершение всего экспериментирует с совершенно новыми началами формы. Наконец, аналогичное ощущается в театре — там, возможно, в наименьшей мере, но, несомненно, и там, — сначала просто в отходе от иллюзионистской сцены, от натурализма и психологии, а потом и в сознательном и прямом разрушении волшебства сцены так называемым эпическим театром»<sup>218</sup>.

Речь, можно сказать, идет о «расколдовывании» искусства, подобно тому, как у Макса Вебера речь шла о «расколдовывании» всей современной жизни, в которой не остается никакого места для «тайны», а «тайна» в лучшем случае заменяется «секретом». Но Гадамер склонен здесь, как и многие другие, винить современную технику и современный рациональный быт, а не отчуждение человеческой сущности в «гражданском обществе», которое враждебно всякой поэзии, всякой «тайне». Поэтому Гадамер и не понял Гегеля с его тезисом об отмирании искусства в современном мире. Но тогда было бы понятно, что это касается всякого искусства. Поэтому Гадамер вынужден говорить отдельно об отдельных жанрах.

«Мы вовсе не собираемся думать, — пишет он, — будто этот взгляд на соседние искусства достаточен, чтобы сделать понятным революционный процесс в современной живописи. За ним остается облик прихотливого произвола и экспериментаторской горячки. Методика экспериментирования, как она нам известна из естествознания, где она, собственно, и возникла, есть нечто совершенно иное. Там эксперимент — это вопрос, искусным образом задаваемый природе, чтобы она выдала свои тайны. В живописи дело идет не об экспериментах, в которых надо выявить что-то интересующее нас: здесь эксперимент, коль скоро он удался, доволен, так сказать, самим собой. Он сам и есть весь полученный результат. Каким образом должны мы осмысленно ориентироваться в таком искусстве,

<sup>218</sup> Гадамер Г.Г. *Актуальность прекрасного*, С. 228 – 229.

одрывающем все возможности понимания, какие существовали о сих пор?»<sup>219</sup>

Дело не в том, что это искусство подрывает все возможности «понимания». Классическое искусство не требовало понимания»: иди, и смотри! Если перед нами Венера Илосская, то мы смотрим и любимся прекрасным изображением прекрасного женского тела. Чего же здесь еще понимать»? А вот когда у синего человека нарисованы четыре ранжевых уха, то это сразу же провоцирует вопросы: зачем? почему? для чего? что хотел этим сказать художник? И, вместо того, чтобы любоваться, мы ломаем себе голову вопросами, на которые нет ответов. Но все делают вид, что здесь есть некая тайна» и «глубина», и поэтому... я тоже делаю вид, что очень начительно и «прекрасно».

Совершенно бесосновательная догма современной философии заключается в том, что всякое понимание есть интерпретация. Но надо быть очень большим фантазером, чтобы представить себе, что древние люди, которые создали мифологию и свое искусство, имели также своих «герменевтов», которые толковали им их мифологию и их искусство. Ведь сама герменевтика появляется только тогда, когда невежественным людям надо было донести божественную мудрость, которая сохранилась в Писании. Такая задача возникает только после перевода Библии на немецкий язык, осуществленного М. Лютером. Один из последователей Лютера Флаций и написал поэтому свой «Ключ к Священному Писанию» (*Clavis Scripturae Sacrae*), где утверждал: «В религии все люди по натуре своей не только тупы и тяжелы на подъем, но даже склонны побыстрее примкнуть к противоположному смыслу; мы не только не способны желать, любить, разуметь спасительное учение, но даже считаем его нелепым, неблагочестивым, отшатываемся от него»<sup>220</sup>.

<sup>19</sup> Там же, С. 229.

<sup>20</sup> См.: там же, С. 198.

В свою очередь Гадамер пишет: «Герменевтика строит мост через пропасть между духом и духом и приоткрывает нам чуждость чужого духа»<sup>221</sup> Но если надо строить мост через пропасть между духом и духом, то это значит, что дух оказался саморазорванным. И получилось два «духа», один тупой, другой умный. Ведь тот, который берется разъяснить «истинный смысл» Писания тупым «духам», должен считать себя очень умным. И протестантская герменевтика, как и упраздненное протестантизмом католическое священство, оказывается ближе к Богу, чем «тупые и тяжелые на подъем» прихожане.

Необходимость толкования текста возникает только там, где вместо литературного образа появляется символ. Совершенно не требуют «толкования» «Севастопольские рассказы» Льва Толстого, как, впрочем, и его замечательные романы. А вот «Легенда о Великом Инквизиторе» Достоевского породила целую литературу, в которой «толкуется» эта легенда: что же в действительности хотел сказать Достоевский. А что касается уже модернистского (пост-модернистского) искусства, то это уже даже не символы, где еще имеется хоть какая-то иконография, а это просто сплошные знаки, которые можно толковать как угодно. А семиотика объявляется «ключом», шифром, ко всей культуре.

Бытие, которое может быть понято, есть язык. Это центральная идея Гадамера. Впрочем, здесь он сходится позитивистами, у которых понимание — это понимание слов. То есть всякое бытие надо перевести в слова, чтобы его понять. Но ведь мы говорим другому человеку: я понимаю тебя, не твои слова, а твое горе, твои заботы и т.д. И разве мы не понимаем некоторую вещь, когда догадываемся об ее устройстве и назначении. И слова нам нужны для того, чтобы понять что-то. Но, тем не менее, Гадамер настаивает на том, что понимаем мы только слова.

«Положение, согласно которому всякое понимание есть проблема языковая, — пишет Гадамер, — и что оно достигается

---

<sup>221</sup> Там же, С. 262.

(или не достигается) в медиуме языковости, в доказательствах, собственно, не нуждается. Все феномены взаимосогласия, понимания и непонимания, образующие предмет так называемой герменевтики, суть явления языковые. Однако тезис, который я осмелюсь поставить на обсуждение, будет более радикальным. Я полагаю, что не только процедура понимания людьми друг друга, но и процесс понимания вообще представляет собой событие языка — даже тогда, когда речь идет о внеязыковых феноменах или об умолкнувшем и застывшем в буквах голосе — событие языка, совершающееся в том внутреннем диалоге души с самой собой, в котором Платон видел сущность мышления»<sup>222</sup>

Это крайне сильное утверждение, которое в доказательстве очень нуждается. Ведь доказать надо по существу то, что все есть язык. Но тогда мы не могли бы отличать слово «стол» от действительного стола, от предмета, который этим словом называется. И я не пойму слово «стол» до тех пор, пока мне покажут этот самый предмет.

Гадамер как будто бы понимает всю ответственность подобного заявления. Ведь он сам пишет далее: «В утверждении, что всякое понимание имеет языковый характер, заключен вызов. Стоит бросить беглый взгляд на наш повседневный опыт, чтобы привести массу примеров, свидетельствующих как будто бы об обратном и выставляющих понимание молчаливое, не требующее слов, высшим и интимнейшим его способом. Всякий, кто даст себе труд вслушаться в язык, сразу обнаружит такие феномены, как «молчаливое согласие» или «схватывание с полуслова». И все же спросим себя: не является ли то и другое модусом языковости? Основательность такого вопроса я и надеюсь показать далее»<sup>223</sup>.

Мы бы сказали даже, что там, где люди действительно понимают друг друга, они понимают именно «с полуслова», а то и вовсе без слов. И, наоборот, там, где люди не понимают друг друга, никакие слова не помогают. И Гадамер опять-таки сам

<sup>222</sup> Там же. С. 43-44.

<sup>223</sup> Там же. С. 144.

говорит об этих действительных причинах непонимания между людьми. Они связаны «с обострением геополитической и общественнополитической ситуации и с усилением пронизывающих нашу эпоху противоречий»<sup>224</sup>.

Действительная причина непонимания между людьми — отчуждение человека от человека. Это слово Гадамер почему-то не очень любит. Но саму проблему понимания он связывает все-таки с этим. «Она встает всякий раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями, когда обнаруживается отсутствие общего языка и вошедшие в привычку ключевые понятия начинают действовать как раздражители, лишь укрепляющие и усиливающие противоположности и напряжения, на преодоление которых направлялись общие усилия. Достаточно вспомнить хотя бы такие слова, как «демократия» или «свобода»»<sup>225</sup>.

Да, как говорил Авраам Линкольн, волк и овца понимают свободу по-разному. И даже если они согласятся с какой-то формальной дефиницией свободы, они все равно будут понимать ее по-разному. Общение есть условие совместной деятельности, без которого никакая совместная деятельность невозможна. Поэтому человеческое общение и возникает вместе с совместной деятельностью. И только потом превращается в нечто самостоятельное, например, в бесконечные разговоры по телефону. И современный человек, к сожалению, только это имеет в виду под «общением».

Антитеза эмпиризма и рационализма, которую пытается решить Кант и последующая немецкая философия на основе деятельности, практики, актуализируется в так называемой «философии науки». И это порождает новый «круг» в истории, теперь уже «современной», философии. И от эмпиризма позитивизма конца XIX – начала XX столетий мы приходим, вместе с пост-позитивизмом, к рационализму, теперь уже «критическому», Карла Поппера, который отбрасывает индукцию как совершенно негодный для науки метод и возвращается к дедукции, которая теперь понимается как гипотетико-дедуктивный метод.

---

<sup>224</sup> Там же. С. 43.

<sup>225</sup> Там же.

**О методе научного мышления:  
от К.Поппера к И.Лакатосу**

Характеризуя метод научного мышления, К.Поппер указывает только на такую дедукцию, которую Ильенков называет формальной дедукцией. Логика развития науки, по Попперу, состоит в том, что наука выдвигает гипотезы, а затем проверяет их частные следствия. Например, мы выдвигаем гипотезу, что все люди смертны. Отсюда чисто формально-дедуктивно следует, что Сократ тоже смертен. Если это действительно так, то наша гипотеза подтверждается. Но такое подтверждение не есть доказательство, потому что для того, чтобы это доказать указанным образом, надо чтобы умерли все люди. Однако тогда и вывод делать будет некому.

Поэтому Поппер на место «верификации», т. е. подтверждения гипотез, выдвинул «фальсификацию», т. е. опровержение. Опровержение в нашем случае должно состоять в том, что, если найдется такой Сократ, который окажется бессмертным, то утверждение, что все люди смертны, будет ложным. Ну, а если мы этого никогда не дождемся... Тем не менее, согласно Попперу, только то положение научно, которое в принципе опровержимо. Но здесь возникает парадоксальная ситуация: если какое-то положение опровергается, то оно, понятно, опровержимо, а потому научно, и одновременно оно ложно, раз оно опровергнуто. А если какое-то положение оказывается неопровержимым, а потому «ненаучным», то получается, что оно истинное положение. Ведь если оно неопровержимо, то оно истинно, хотя и должно быть признано «ненаучным». «Парадоксально, восклицает А. Никифоров, но вполне в соответствии с гносеологическими воззрениями Поппера: несомненно, научны только ложные теории!»<sup>226</sup>

Понятно, что такая формальная дедукция, как говорится, имеет место быть. Но это только, как выражался Гегель,

<sup>226</sup> Никифоров А.Л. Философия науки. История и теория (учебное пособие). М., 2006, С. 47.

«момент» в развитии научного знания. И чисто формальное движение не есть реальное порождение: это только движение «в голове». «Лошадь и корова, конечно, пишет Ильенков, не произошли из «животного вообще», как груша и яблоко не есть продукты «самоотчуждения», понятия плода вообще. Но, несомненно, что и корова и лошадь имели где-то в глубине веков общего предка, а яблоко и груша также есть продукты дифференциации какой-то одной, общей для них обеих ботанической формы плода»<sup>227</sup>.

И это тоже имеет место. И вопрос только в том, как между собой связаны формальная дедукция и реальная «дедукция». Этот вопрос непростой. Но если оторвать формальную дедукцию от реальной, а, тем самым, оторвать ее от истории, то тогда неизбежно сам процесс выдвижения гипотез оказывается иррациональным, как «иррационален» вообще случай. Ведь случайно то, что не вытекает из господствующих условий, не «дедуцируется» формально из «всеобщего». И то, что яблоко упало на голову Ньютона, это чистый случай. Но именно это породило в голове Ньютона идею всемирного тяготения. И ни в какую логику такой переход не умещается, однако исторически это могло быть именно так.

Отсюда и идея дополнить логику историей, которую лучше всего из «философов науки» выразил Имре Лакатос. ««Философия науки без истории науки пуста; история науки без философии науки слепа». Руководствуясь этой перефразировкой кантовского изречения, пишет Лакатос, мы в данной статье попытаемся объяснить, как историография науки могла бы учиться у философии науки и наоборот»<sup>228</sup>. Именно так начинается свою статью «История и ее рациональные реконструкции» И. Лакатос. И здесь перед нами не просто перефразировка знаменитого кантовского изречения: чувства без понятий слепы, а понятия без чувств пусты. Здесь та же самая проблема:

---

<sup>227</sup> Ильенков Э.В. *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*, С. 276.

<sup>228</sup> Лакатос И. *История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978, С. 203.*

как соединить отдельное и всеобщее, случайное и необходимое. Кант, как известно, решил эту проблему при помощи «схематизма воображения». Но Лакатос в эту проблематику не углубляется. Поэтому у него и не происходит, в конечном счете, органического соединения логики и истории. Как выразится он сам, «реальная история науки часто представляет собой карикатуру ее рациональной реконструкции, рациональные реконструкции часто являются карикатурой реальной истории, а некоторые изложения истории науки являются карикатурами и на ее реальную историю, и на ее рациональные реконструкции»<sup>229</sup>.

Процесс формирования гипотез, согласно Попперу, это психологический процесс. Но если это чисто психологический процесс, никак не связанный с определенным историческим фоном, то тогда почему гипотеза периодического закона элементов пришла в голову Менделееву во второй половине XIX в. н.э., а не Эмпедоклу в VI в. до н.э.? На этот вопрос в рамках философии науки нет ответа. И тогда можно предполагать все, что угодно. И никакая «рациональная реконструкция» истории науки невозможна. Она возможна только в том случае, если процесс формирования гипотезы мы поймем не только как психологический процесс, но и как исторический процесс. Это процесс исторического развития науки, хотя он и совершается в голове отдельного конкретного человека. Тот процесс, который совершился в голове Ньютона в результате падения на его голову яблока, не мог совершиться в голове питекантропа, если бы ему на голову падали даже не яблоки, а камни.

К.Поппер упрекает Т.Куна в историческом релятивизме. Но он сам своим пониманием истории дает все основания для такого релятивизма, потому что история у него лишена всякой закономерности и необходимости, всякой логики. И какую логику можно извлечь из истории науки, если ее там нет: это хуже чем искать чёрную кошку в темной комнате.

<sup>229</sup> Там же. С. 265.



История, если она не понята в ее внутренней связи, действительно является карикатурой на логику. Как раз такую карикатуру на историю и дал Поппер в его «исторических» работах. Ведь даже название историзму он дает уничижительное, - «историцизм». И понятно, что при помощи так понятой истории невозможно ничего объяснить. История может что-то объяснять только тогда, когда она сама объяснима. А у Поппера она необъяснима, «иррациональна». История науки — это составная часть истории культуры, всеобщей истории. И если в истории вообще нет никакой закономерности и необходимости, то этого нет и в истории науки. Но тогда и нет никакой закономерности перехода от системы Аристотеля-Птолемея к системе Коперника. Хотя все-таки предположить, что система Коперника исторически могла бы появиться раньше системы Аристотеля-Птолемея, едва ли кто-нибудь решится. И чтобы перейти к истории науки как объяснительному принципу, сама историческая, вернее – антиисторическая, концепция Поппера должна быть кардинально пересмотрена. Но при этом нужно поставить крест на всей философии истории Поппера, т.е. отказаться от идеи «открытого общества», на что ни Кун, ни Лакатос не решились.

Итак, прогрессивный сдвиг в понимании проблемы метода у Куна и Лакатоса, по сравнению с «критическим рационализмом» Поппера, состоит, прежде всего, в том, что в методологию науки вводится история науки. Для всякого человека, знакомого с историей науки, совершенно очевидно, что никакая теория, идея, гипотеза не возникает на пустом месте. Даже там, где происходит революционный переворот в науке, вроде возникновения гелиоцентрической системы Коперника, это переворот в тех представлениях, которые были уже до того. Но предшествующее научное развитие создает только возможность появления новой теории, только возможность научной революции. И эта возможность реализуется и превращается в действительность в конкретных исторических обстоятельствах, конкретными историческими личностями. В этом и состоит роль личности не только в общей истории, но и

в истории науки. Поэтому любая научная революция на веки вечные связана с конкретными историческими личностями. Здесь общее<sup>230</sup> и отдельное, уникальное и неповторимое становятся тождественными, что совершенно невозможно по логике Поппера.

«Бетховен, писал Поппер, в определенной степени безусловно является продуктом музыкального воспитания и традиции, и многое, что представляет в нем интерес, отразилось благодаря этому аспекту его творчества. Однако важнее то, что он является также творцом музыки и тем самым музыкальной традиции и воспитания. Я не желаю спорить с метафизическими детерминистами, которые утверждают, что каждый такт, который написал Бетховен, определен комбинацией влияний прошлых поколений и окружающего мира»<sup>230</sup>.

С метафизическими детерминистами действительно не стоит спорить. Но помимо метафизического детерминизма есть еще такой детерминизм, который признает не только историческую необходимость и историческую причинность, но также историческое становление самой исторической необходимости, историческое становление всеобщего через особую историческую личность, через историческое творчество. Художественное и научное творчество всегда есть одновременно историческое творчество. Между тем истинное творчество возможно только там, где, как писал об этом Э.В. Ильенков, «имеет место «химическое» или «органическое» соединение индивидуальности воображения со всеобщей нормой, при котором новая, всеобщая норма рождается только как индивидуальное отклонение, а индивидуальная игра воображения прямо и непосредственно рождает всеобщий продукт, сразу находящий отклик у каждого»<sup>231</sup>.

Именно так рождается новая музыкальная «парадигма». Но не только музыкальная, а и научная тоже. И без

<sup>230</sup> Popper K.R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Zweiter Band.* Bern, 1958, S. 257.

<sup>231</sup> Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии. // *Вопросы эстетики.* М., 1964, Вып. 6, С. 68.

«воображения» здесь так же, как и в музыке, не обойтись, потому что эллипс, как форму орбитального движения, невозможно формально дедуцировать из тех представлений, которые предшествовали открытиям И. Кеплера. Здесь тоже нет «метафизического детерминизма». Но это не значит, что открытие Кеплера произошло «иррационально». Тогда «иррационально» все новое, чего не было раньше. Когда-то не было паровоза, потом его изобрел Стефенсон, а у нас в России братья Ползуновы. И паровоз тоже не является прямым продолжением развития гужевого транспорта. И устроен он вполне рационально. И парадоксом было бы, если бы вполне рациональная вещь появилась в результате иррационального акта. Это только Бог так может творить, а люди делают все значительное по уму, т.е. рационально. Но Поппер, Кун и Лакатос не могут отделаться от представления о том, что всякая научная революция иррациональна.

Да, всякая революция, и не только научная, иррациональна с точки зрения рассудочной рациональности, которая понимает рациональность только как «постепенность», как непрерывность, только как эволюцию, а не как диалектику с ее противоречиями, «перерывами постепенности», с ее отрицательностью. И, тем не менее, лишь через отрицание устаревших научных представлений рождается новая «парадигма».

Таким образом, на пути к конкретному историзму философия науки останавливается, так сказать, перед воображением и противоречием. И, напомним, что это те вещи, о которых всерьез в научной методологии заговорил только Кант. Ильенков в свое время говорил, что современная наука в своем методе дошла только до Канта. Мы бы сказали, что и «философия науки» дальше Канта не пошла и пойти не может, не отказавшись полностью от позитивистской «парадигмы». Не только в смысле догмы эмпиризма в самой науке, но и в смысле ориентации только на «современную науку», потому что всякая «современная наука» исторически ограничена. И методология, ориентированная только на современную науку,

неизбежно оказывается тоже исторически ограниченной. Исторически неограниченным является только человеческое мышление, которое поэтому и способно преодолевать всякую историческую ограниченность, и науки и практики и т. д. Оно по своей сути не эмпирично, а теоретично, и потому способно выходить за пределы любой эмпирической данности. И здесь, конечно, не обойтись без противоречия и воображения. Тем более что то и другое между собой связано.

Именно воображение, согласно Канту, должно заполнить тот «промежуток», который лежит между отдельным и общим, а именно — между чувствами и рассудком. Но, тем самым, мышление преодолевает противоречие всеобщего и отдельного. И Кант, вопреки его общей установке на то, что «антиномии» не преодолеваются разумом, преодолевает по крайней мере одно противоречие.

Движение от отдельного к всеобщему и есть логика открытия. ...Всякое действительное, исчерпывающее познание, писал Энгельс, заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное в преходящем»<sup>232</sup>. Если нет обязательной логики перехода от круга к эллипсу, отчего Фейерабенд и считает, что здесь полный произвол, то это не значит, что здесь вообще нет никакой логики. Здесь есть логика, но только другая: не рассудочная, не формальная, не аристотелевская. И если бы Кеплер вообразил себе вместо эллипса квадрат или треугольник, то каждый человек, знакомый с сутью дела, сказал бы, что это нелогично.

Действительно, нет способа преобразовать круг в треугольник, а вот круг превратить в эллипс очень даже можно, «растянув» его. И в этом как раз и состоит логика превращения круга в эллипс. Даже Поппер догадывается о том, что есть другая логика, помимо той, которую мы очень правильно

<sup>232</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20, С. 548.

называем формальной. Это логика самого содержания, самой сути дела. «Методологические правила, пишет в этой связи Поппер, рассматриваются мною как конвенции. Их можно описать в виде правил игры, характерной для эмпирической науки, которые отличаются от правил чистой логики примерно в той же степени, в какой правила игры в шахматы отличаются от правил логики (вряд ли кто-либо согласится считать правила шахматной игры частью чистой логики). Правила чистой логики управляют преобразованиями лингвистических формул. Учитывая это, результат исследования шахматных правил, пожалуй, можно назвать "логикой шахмат", но едва ли просто чистой "логикой". (Аналогично и результат исследования правил научной игры, то есть правил научного исследования, можно назвать "логикой научного исследования")»<sup>233</sup>.

Мы бы исправили здесь у Поппера только то, что «правила чистой логики управляют преобразованиями лингвистических формул». Дело в том, что логика управляет преобразованиями не лингвистических формул, этим «управляет» грамматика, а преобразованиями логических формул. Но Поппер совершенно прав в том, что логика научного исследования никогда не покрывается «чистой» логикой, как не покрывается этой «чистой» логикой логика шахмат. А если бы это было не так, то «чистая» логика совпадала бы со всем массивом научного знания. И если мы рассуждаем таким образом, что если Бог отец Христа, то Христос – сын божий, то мы рассуждаем логически правильно, но в этом нет никакого правила или закона формальной логики. Логика дела никогда не уместается в дело логики, и чтобы понять это, не надо доказывать теорему Гёделя.

В одном из современных исследований, посвященных методологии науки, мы читаем: «Необходимо было окончательно осознать, что нет и не может быть такого бесспорного основания, такого фундамента наших знаний, относительно которого в принципе не возникает никаких сомнений»<sup>234</sup>. Иначе говоря,

---

<sup>233</sup> Поппер К. *Логика научного исследования*, М., 2004, С.12.

<sup>234</sup> Меркулов И.П. *Эпистемология*. СПб., 2003, С. 470.

получается, что познание движется от сомнительного к сомнительному. И в чем же тогда прогресс науки? Выходит, что мы сейчас, в начале XXI века, знаем не больше, чем знали древние. И на чем при этом держится вся наша цивилизация, непонятно. Получается какая-то бледная немочь, седьмая вода на киселе.

Вот вам и закономерный результат развития «философии науки» на Западе и у нас. Здесь мы шли след в след за Поппером и его последователями и все понимали через Поппера, а не по Ильенкову. И от идеи абсолютного метода, который бы давал абсолютную гарантию «демаркации», отделяющей науку от не-науки, вместе с Фейерабендом мы пришли к «методологическому анархизму», к отрицанию всякого общеобязательного метода.

### ***Принцип деятельности и природа чувства: решение Э.Кассирера***

Э.Кассирер для выражения отношения между идеальным и материальным пользуется термином «репрезентация»: идеальное репрезентировано, т.е. представлено, в материальном. Это очень близко к тому, как определяет идеальное Ильенков: идеальное «есть не что иное, как представленная в вещи форма общественно-человеческой деятельности. Или, наоборот, форма человеческой деятельности, представленная как вещь, как предмет»<sup>235</sup>. Но ильенковская концепция идеального может давать повод для обвинений, так сказать, в интеллектуализме, потому что вся область человеческих чувств остается как бы за пределами этой теории. Повод такой действительно может быть, но это только потому, что теория идеального Ильенкова не развита в указанную сторону. Но это не значит, что она не может быть в эту сторону развита. И «Философия символических форм» Кассирера замечательна именно тем, что здесь совершенно определенно ставится вопрос об идеальности именно чувств. «Согласно своему основному принципу, писал Кассирер, философия символических форм не ограничивает сферу

<sup>235</sup> Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М., 1991, С. 256.

идеального областью теоретического познания. Она раскрывает силу и действенность идеального в других, более глубоких слоях языкового и мифологического мышления»<sup>236</sup>.

Но миф есть чувство и переживание. И можно сказать, что в мифе как мифе, т.е. в определенной фабуле, представлены человеческие отношения, а потому и человеческие чувства. И Кассирер мог бы, вслед за Марксом, сказать, что человек утверждает себя в этом мире не только в мышлении, но и всеми своими чувствами. Но другая, не менее замечательная вещь, у Кассирера заключается в том, что у него между материальным и идеальным связь не причинно-следственная, а функциональная.

В качестве, так сказать, прафеномена всех символических форм Кассирер берет то, что он называет экспрессией. Это некоторое выражение чувства, в котором идеальное и материальное нераздельны. «В ней нет, пишет Кассирер, разрыва между явленным как «просто чувственное» существованием и опосредованно данным духовно-душевым смыслом. По самой своей сущности экспрессия явлена как внешнее, но само пребывает внутри. Здесь нет скорлупы и ядра, ни «первого» и «второго», ни «одного» и «другого»»<sup>237</sup>. «В любом феномене экспрессии переживается неразрывная корреляция, конкретный синтез телесного и душевного»<sup>238</sup>. О чем же здесь идет речь?

Улыбка — это выражение радости. Но это не значит, что помимо улыбки во мне существует какая-то, никак не выраженная, «радость». Радость и есть улыбка на лице и радостное состояние всего организма. По-другому радость представить себе невозможно, потому что она и существует реально только как представленная в состояниях моей телесной организации. И можно совершенно определенно утверждать, что тот, кто не умеет смеяться, тот не может и радоваться. И точно так же наоборот. Радость как идеальное человеческое чувство

<sup>236</sup> Кассирер Э. *Философия символических форм в 3-х т., Т. 3, М. СПб., 2002, С. 333.*

<sup>237</sup> Там же, С. 81.

<sup>238</sup> Там же, С. 85.

может существовать только как представленное состояниями моего тела и «символическими формами», которые существуют за пределами моего органического тела, т.е. в «теле» неорганической человеческой цивилизации, проще говоря, в культуре, в комедиях и всяких смешных вещах.

Все это означает, что человеческое чувство производится не органом, а человеческим предметом. И всякий новый предмет, как считал Гёте, на которого в данном случае ссылается Кассирер, создает новый орган чувства. И как тут не вспомнить Маркса. «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа, писал он, развивается, а частью впервые порождается, богатство субъективной человеческой чувственности: музыкальное ухо, чувствующий красоту формы глаз, короче говоря, такие чувства, которые способны к человеческим наслаждениям и которые утверждают себя как человеческие сущностные силы. Ибо не только пять внешних чувств, но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т.д.), одним словом, человеческое чувство, человечность чувств, возникают лишь благодаря наличию соответствующего предмета, благодаря очеловеченной природе. Образование пяти внешних чувств – это работа всей предшествующей всемирной истории»<sup>239</sup>.

История совершенно не изменила физиологию человеческого зрения. Современный человек рождается с таким же глазом, с каким рождался кроманьонец. Но видит мир он иначе, чем кроманьонский человек. В чем же особенность человеческого видения мира? Эта особенность проявляется именно в том, что Кассирер называет. «рефлексией». И родоначальником так понятой «рефлексии» Кассирер считает И.Гердера. «Гердер, - пишет он, - избрал для такой способности созерцания термин «рефлексия». Мы видели, что для него понятие рефлексии имело иное значение, чем для философии языка XVIII в., в первую очередь для французских энциклопедистов. Он обозначает им не просто способность

<sup>239</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., Т. 42, С. 122.



человеческого интеллекта как угодно перемещать чувственно созерцаемые содержания, разлагать их на элементарные составляющие, а затем создавать из них новые образования путем свободного комбинирования. В гердеровском смысле, рефлексия есть не просто мышление «о» данном содержании созерцания; скорее, она соучаствует в определении и конституировании той формы, в которой выступает это содержание»<sup>240</sup>.

Рефлексия» в данном случае — это способность конституирования содержания наших восприятий в процессе самого восприятия. И в этом смысле она является саморефлексией. Строго говоря, саморефлексия есть способность, благодаря которой мы видим не то, что отражается на сетчатке нашего глаза, т.е. чисто оптико-физиологически, а видим то, что мы видим. И видим мы более богатое содержание, чем то, которое имели бы, если бы непосредственно «отражали» то, что есть.

Эту саморефлексию по-своему выразил Г.Гельмгольц с его иероглифической теорией зрительного восприятия. Ощущения, согласно этой теории, есть иероглифы. И как иероглифы они не имеют полного сходства с теми предметами, которые вызывают в нас ощущения. Но, согласно Гельмгольцу, наш мозг некоторым образом «прочитывает» такие иероглифы, т.е. понимает их значение. Однако значения слов мы понимаем только потому, что мы знаем, какие предметы этими словами обозначаются. Более того, и иероглифы-ощущения мы можем расшифровать только тогда, когда мы знаем шифр, а шифр есть способ перевода условных знаков на язык действительных значений. Иначе говоря, кто-то в нашем мозгу, какой-то «шифровальщик», должен обязательно сравнивать иероглифы-ощущения с действительными предметами, которыми эти «иероглифы» производятся. Однако, если к нему из внешнего мира, кроме указанных «иероглифов», ничего не поступает, то откуда он знает, как выглядят действительные предметы? А если мы знаем,

<sup>240</sup> Кассирер Э. Цит. соч., С. 97.

как выглядят вещи на самом деле, то зачем вся эта канитель — шифровка, дешифровка и прочее?

В данном случае причина в том, что Гельмгольц предполагает в качестве исходного пункта не само-рефлексию, а рефлексию. И поэтому у него происходит своеобразное раздвоение на Я, которое видит только иероглифы, и Я, которое видит действительные вещи. Но на деле превращение ощущений как образов, впечатлений, вещей в «иероглифы», и обратное превращение «иероглифов» в образы — это один и тот же процесс. Иначе говоря, процесс «шифровки» и «дешифровки» — один и тот же процесс. И распознавание образов предметов, и восприятие этих предметов суть одно и то же. Ведь в памяти, как заметил еще Фихте, хранятся не образы, а способы построения образов. И именно потому наша память такая емкая. Образы мы непосредственно выстраиваем и тогда, когда что-то воображаем, и тогда, когда видим сновидения, и тогда, когда мы воспринимаем действительные предметы. Суть в том, что, когда мы себе что-то воображаем, мы это воспринимаем, а когда мы что-то воспринимаем, то мы это же самое и воображаем.

Но именно потому, что мы в процессе восприятия воображаем, мы видим предмет не таким, каков он «на самом деле», а мы видим его лучше, чем он есть «на самом деле». И именно поэтому видим его таким, каков он действительно на самом деле. В этом собственно и состоит идеальный характер человеческого чувственного восприятия. И именно поэтому одно только созерцание окружающего мира доставляет нам радость.

Я вижу лучше, чем орел, потому что, помимо физиологии зрения, я обладаю культурой зрения, а культура зрения состоит в человеческом способе видения. Что касается человеческого способа видения предмета, то это способ построения его в человеческой деятельности. По меньшей мере, это тот способ, каким я его рисую. Рисую на бумаге и рисую в своем воображении. И в своем воображении я рисую так же, как на бумаге. «Уже попытки описания «сознания» животных показали, что для этого совершенно непригодно непосредственное

перенесение на мир животных структур, упорядочивающих человеческое восприятие»<sup>241</sup>.

У животных просто нет структур, упорядочивающих восприятие, подобных человеческим. Их способ восприятия задан им эволюционно тем способом жизнедеятельности, который соответствует их виду. Никакие другие структуры им не нужны, потому что им не нужны какие-либо предметы, помимо тех, которыми они питаются. Орел видит с большой высоты маленькую мышку на земле. Но он не увидит там же, скажем, жемчужное ожерелье.

Если глаз человека научился видеть по-человечески на человеческих предметах, то и «нейродинамические структуры мозга» формируются на основе человеческих предметов. Мозг, как и глаз, очеловечивается, тем более, что глаз и мозг представляют собой одну и ту же структуру: глаз без мозга ничто, а мозг без глаза не безнадежен только потому, что он может компенсировать свою слепоту за счет рук и других органов тела. Но если учесть, что человеческий глаз, так или иначе, идет на поводу у руки, то и руки, и все органическое тело человека, входят в единую структуру вместе с мозгом.

Эту тему можно было бы развивать и дальше. Но то, что здесь хочется с полной определенностью сказать, это то, что идеальное представлено в структурах мозга, но только в тех структурах, которые возникли в процессе развития человеческой деятельности. В этих структурах «сканирована» форма движения человеческой руки, формирующей материю природы. Поэтому и мозговая структура есть форма деятельности общественного человека. В этой структуре форма деятельности представлена. Поэтому в ней представлено идеальное. Но это не значит, что идеальное существует в мозгу. Наше государство представлено в Совбезе ООН, но это не значит, что оно существует в ООН. Там сидит только Виталий Чуркин, который непосредственно и представляет наше государство. Но наше государство остается там же, где оно и было. Другое дело, что Россия в отсутствии

---

<sup>241</sup> Там же, С. 59.

Совбеза ООН останется сама собой. Но человеческая деятельность в отсутствии мозга у человека невозможна. Мозговые структуры – необходимая предпосылка нашей деятельности, но при этом не ее причина. Что касается Совбеза ООН, то он не относится ни к причинам, ни к предпосылкам существования нашего государства.

Указанные «механизмы мозга», как и весь предметный человеческий мир, формируются исторически, а не эволюционно. Поэтому даже у самого гениального академика от рождения мозга точно такие же, какими они были у новорожденного кроманьонца. И ребенок этого академика рождается с такими же девственными мозгами, какими они были вначале у папаши. И ребенок академика, как и его отец, должен пройти, как говорил Гегель, все ступеньки «образования всеобщего духа». Но ему легче достичь сияющих высот в науке не потому, что ему достались от папаши «хорошие» мозги, а потому, что он может опираться на те достижения, которых добился академик-отец.

Не в устройстве мозга заключена «тайна» человеческой способности созерцания. А, наоборот, «тайна» человеческого мозга заключена в человеческой способности созерцания. А с человеческой способностью созерцания связана способность воображения, которая так же представлена в структурах мозга, как и способность созерцания. Но ничего похожего на то, что мы созерцаем и воображаем, в этих структурах нет, как нет ничего похожего на музыку в её нотной записи на бумаге. И потому, исследуя эти структуры в отрыве от того, что в них представлено, мы ничего не поймем в характере представленного в них.

«Не только для научно определенного или художественно оформленного, пишет Кассирер, но и для любого эмпирического созерцания подходят слова Гёте о том, что созерцающий уже творит: «И как бы учёные ни отрешивались от воображения, они все же должны прибегать к помощи продуктивной способности воображения». Для самого Гёте из этой «продуктивной способности воображения» проистекает

всякий раз им подмечаемое «различие одного зрения от другого», равно как и то, что всякое «чувственное» зрение всегда есть «зрение духовными глазами»<sup>242</sup>.

Но именно потому, что в «любом эмпирическом созерцании» у человека всегда присутствует «продуктивная способность воображения», у него вообще нет эмпирического созерцания. И, вместе с Лейбницем, мы должны сказать, что чистыми эмпириками являются только животные. ...Любой внимательный взгляд на мир, как замечает Кассирер, является теоретизированием»<sup>243</sup>. И не случайно греческое слово «теория» (феория) в буквальном переводе означает «созерцание».

Итак, продуктивная способность воображения и есть необходимая основа человеческих переживаний, человеческих чувств. Особенность человеческого идеального чувства заключается в том, что оно длится. Некоторые чувства человек переживает всю жизнь. Животное, ощутив даже очень интенсивную физическую боль, «забывает» об этом буквально через минуту, как только физическая боль прекратилась. Но Лев Толстой, когда он описывает переживания Холстомера в связи с тем, что его лишили, так сказать, жеребьячьего достоинства, описывает собственно человеческие переживания. И если бы с мужчиной поступили так же, как поступили с жеребцом, то это было бы переживание на всю жизнь, хотя физическая боль, наверное, прекратилась бы через какое-то время. У ребенка, которого несправедливо наказали, это тоже переживание на всю жизнь. Но это переживание не физической боли, которую испытал ребенок, а переживание человеческой несправедливости, человеческого унижения.

Материальное чувство всегда связано с заинтересованностью в предмете. Материальное чувство направлено от предмета. Идеальное, наоборот, направлено на предмет, оно идет изнутри меня, как иногда говорят, от души. Идеальность чувства связана со снятием материального чувства

---

<sup>242</sup> Кассирер Э. Цит. соч., С. 112.

<sup>243</sup> Там же, С. 22.

и вообще материального отношения к миру. И «снятие» здесь означает не прекращение материального чувства, а погружение его в основание совсем иного отношения к миру, нежели просто ощущение. Материальное ощущение здесь становится формой проявления идеального чувства, любви, ненависти, красоты, возвышенного и т.п.

И снятие проявляется в переживании человеком своих чувств. Одно дело ощущение боли, и совсем другое дело переживание ощущения боли. Этот рефлекс на болевое ощущение и есть уже не ощущение, а чувство. Это уже осознание боли. Оно не может быть прямым продолжением ощущения, как это пытался представить Гельвеций в своей книге «О разуме». Из ощущений физической боли и физического удовольствия Гельвецием выводятся все человеческие страсти, чувства и поступки. Ощущение эгоистично, считает он, ощущать мы можем только своими собственными телесными органами. Эгоизм признается материализмом типа французского материализма XVIII в. единственным двигателем всякой человеческой деятельности, как преступной, так и героической.

Но в том-то и дело, что чувство, наоборот, альтруистично. Любить мы можем только другого человека, а любовь к самому себе, как уже говорилось, в общем-то, есть извращение человеческого чувства. Только человек может видеть глазами другого человека, слышать ушами другого человека, а потому и чувствовать, как это ни странно, физическую боль другого человека. У животного этого нет, оно совершенно безразлично относится к физическим страданиям другой особи, даже своего детеныша, если порвется с ним чисто физиологическая связь. Человеческая же мать, если вдруг ушибся ее ребенок, переживает это сильнее, чем если бы ушиблась она сама.

Здесь, однако, стоит уточнить, что чужую боль мы не можем непосредственно почувствовать. Мы ее можем только вообразить. Воображение и связанная с ним память — основа всякого человеческого чувства как человеческого чувства. Животное чувствует только свою боль. Отсутствие воображения и

эмоциональная тупость суть одно и то же. Человек не может посочувствовать другому человеку просто потому, что он не может себе представить, как тому плохо, или, наоборот, как ему хорошо. Тем не менее, всякое человеческое чувство есть сочувствие. Поэтому всякое человеческое чувство есть социальное чувство. И это проявляется не только в том, что я сочувствую какому-то отдельному человеку, Ивану, Петру и пр., а я сочувствую всему человечеству, человечности. И в этом заключается и проявляется и моя человечность. Я и себя чувствую чувствами человечества, чувствами человечности.

Таким образом, культура человечества и есть культура чувств. Содержанием культуры является, в конечном счете, гуманизм. Поэтому расцвет культуры, искусства в эпоху Возрождения совпал с расцветом гуманизма. И именно поэтому же в обществе, в котором дегуманизированы все человеческие отношения, неизбежен упадок культуры. Гегель поэтому считал искусство отмирающей формой в гражданском обществе, которое есть «чисто животное царство, в котором каждый другому только средство, и только каждый сам себе цель». Об этом же писал и К.Маркс.

Чувство можно сохранить, можно потерять, его можно лелеять, можно проклинать. Оно живет своей собственной жизнью, а отнюдь не обслуживает только некоторый органический процесс, как это имеет место у животных. И человеческое чувство не только длится, оно может накапливаться. Когда человек в своей жизни испытывает множество мелких обид, то, в силу их мелочности, фактура, с ними связанная, забывается, но у человека остается общее чувство неблагополучия, небезопасности, несправедливости этой жизни вообще. И тогда все это превращается в чувство «вообще» — в Страх, Заботу, Тошноту. И тогда, так сказать, роли оборачиваются: я испытываю тошноту не потому, что жизнь тошная, а жизнь для меня становится тошной, потому что я постоянно испытываю чувство тошноты. И всё вызывает во мне только тошноту.

Указанная ситуация прекрасно описана у Ж.-П.Сартра в его «Тошноте». Но это прекрасное, в смысле психологически точное, описание чувства тошноты связано у Сартра с его экзистенциальной философией, которая превращает тошноту в Тошноту, в экзистенциал, то есть в неотъемлемый атрибут человеческого существования: человек вообще обречен в этой жизни испытывать только тошноту. Надо сказать, что такая мистификация человеческих чувств происходит не в философии, не в теории, а в реальной жизни. Поэтому экзистенциальная философия и воспринимается современным человеком как совершенно адекватная. Но как только в этой беспросветной жизни появляются какие-то просветы, экзистенциальная философия начинает сходить со сцены. Так, например, всеобщее увлечение Ж.-П.Сартром и А.Камю уже прошло, и современные молодые люди об этом часто просто ничего не знают.

Таинственность и иррациональность так называемых экзистенциальных переживаний связаны с их неорганическим характером. Эти душевные переживания, по словам М.Шелера, «как бы лишаются объекта, и человек сам не может сказать, «чего» же он собственно опасается и боится, «перед чем» он бессилен»<sup>244</sup>. Когда человек боится кого-то или чего-то конкретно, то такая боязнь понятна. Но когда человек не знает, чего он собственно боится, но боится, то тогда это уже «страх», который может довести человека до сумасшествия, до самоубийства: от него нет избавления, потому что причина его неизвестна. «Поэтому, - пишет Шелер, - в данном случае мы имеем дело уже не столько с боязнью - она всегда предполагает определенный объект, сколько с глубоким чувством скованности жизни, называемой «страхом», а лучше сказать - «запуганностью», «забитостью», ибо речь идет не о том страхе, который возникает из органических ощущений, как, например, при одышке и т.п.»<sup>245</sup>. Здесь не органика причиняет эмоцию, а, наоборот, эмоция причиняет расстройство органики:

<sup>244</sup> Шелер М. *Ресентимент в структуре моралей*. СПб., 1999, С. 50.

<sup>245</sup> Там же.



у человека начинает болеть желудок, сердце, голова и т.д. Таким образом получается заколдованный круг: расстройство органики порождает плохое настроение, а плохое настроение лишает человека аппетита, а, как следствие, расстройство желудка и т.д.

Но человеческое сердце может быть наполнено и безотчетной тихой радостью, если человек заполнил свою душу великой духовной культурой, пронизанной гуманизмом и любовью ко всему человечеству. Понятно, что его может смущать нестроение нашей жизни, даже огорчать и расстраивать. Но он выстоит перед невзгодами потому, что он смотрит на эту жизнь глазами всего человечества, а не только глазами Шопенгауэра и Сартра. Потому что он смотрит на жизнь глазами Сократа, Платона, Гегеля, Маркса. Понятно, что необходима более широкая и полная, даже лучше сказать – целостная, философская культура, чтобы не застрять сегодня внутри Шопенгауэра, Сартра и Делёза.

## **ТРЕТИЙ РАЗДЕЛ. МЫШЛЕНИЕ И ТРУД**

### ***Понятие труда: Гегель-Маркс-Ильенков***

«Гегель, писал советский философ Ф.Т. Михайлов, впервые в истории науки обратил внимание на роль материальной, производственной деятельности и орудий труда в процессе развития знания. Он остро поставил вопрос о том, что индивидуальное сознание формируется под влиянием знания, накопленного обществом, ярко показал ограниченность и недостаточность оценки сознания как природного дара личности. Исследованием объективно развивающихся институтов и форм духовной жизни общества Гегель только подчеркнул необходимость решения вопроса о соотношении общественного и индивидуального сознания. Но честь разрешения проблем, поставленных историей философии, принадлежит Карлу Марксу»<sup>246</sup>.

Но Гегель более чем «обратил внимание» на роль материальной, производственной деятельности. Он, в определенном смысле положил ее в основу всей своей философии<sup>247</sup>. И Маркс, можно сказать, только очистил эти понятия от «божественного» и мистического налета. Как Маркс развивает гегелевское понятие труда, вот в чем вопрос. Но Михайлов здесь останавливается и советует читателю посмотреть другие книги: О. Корню. «Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Жизнь и деятельность», Т.И. Ойзерман. «Формирование философии марксизма» и Н.И. Лапин. «Молодой Маркс»<sup>248</sup>. Э.В.Ильенкова в этом списке нет.

Труд превратил обезьяну в человека, а потом вновь человека превратил в обезьяну. Именно в связи с этим Маркс

---

<sup>246</sup> Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. Изд. 3-е, М., 2010, С. 148-149.

<sup>247</sup> Наиболее развернутая трактовка роли труда в философии Гегеля дана в книге И.С. Барсукова «Диалектика труда в философии Гегеля» (Красноярск, 2011).

<sup>248</sup> См.: Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. Изд. 3-е, М., 2010, С. 149.

пишет о том, что труд в современном обществе производит «ум, но также слабоумие, кретинизм как удел рабочих»<sup>249</sup>. Причем кретинизм производится, согласно Марксу, отчужденным трудом. И тогда человек возвращается в свое животное состояние. «В результате, читаем мы у Маркса, получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д., – а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным. То, что присуще животному, становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»<sup>250</sup>. Именно поэтому освобождение человека от животности, по Марксу, есть снятие отчуждения труда, освобождение труда и даже освобождение от труда.

Но философы до сих пор знают только отчужденный труд. И другого они, как правило, не знают. Поэтому они и признают в качестве человеческой деятельности, в качестве труда, только абстрактно-теоретический труд. Этой слабостью, как отмечал Маркс, страдает и гегелевское понимание труда. Труд у него «есть для-себя-становление человека в рамках отчуждения, или в качестве отчужденного человека»<sup>251</sup>. Гегель не видел путей освобождения труда. Поэтому он мог только посочувствовать людям труда и утешиться сознанием того, что другого и лучшего быть не может. В этом и состоит, по Марксу, «некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии»<sup>252</sup>.

Но Гегель видел и понимал историческую роль труда в становлении человека человеком, в становлении человеческого сознания. И именно это наиболее выпукло проявилось в его «Феноменологии духа». «Величие гегелевской «Феноменологии»,

<sup>249</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42, С. 90.

<sup>250</sup> Там же, С. 91.

<sup>251</sup> Там же, С. 159.

<sup>252</sup> Там же, С. 157.

отмечал Маркс, и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа – заключается... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность труда и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его собственного труда»<sup>253</sup>.

Хотя Гегель, как заметил Маркс, стоит на точке зрения «современной политической экономии», его понимание труда радикально отличается от того понимания, которое было развито в трудах классиков английской политической экономии. Те поняли труд так, что все богатства мира создаются только трудом. Но сам человек при этом деградирует. Гегель понял, что не только все богатства мира создаются человеческим трудом, но что, производя необходимые ему предметы, человек производит самого себя. В этом отношении Гегель в понимании труда значительно продвинулся, по сравнению с английскими экономистами.

Для того чтобы вычитать все это у Гегеля в «Феноменологии духа», нужно быть Марксом, потому что сам труд здесь встречается не так часто и только местами, а сознание появляется с самого начала в форме созерцания – «чувственной достоверности». И это выглядит не только как отступление назад, к Фихте и Канту, но еще дальше – к Локку и французским материалистам. А если брать «современных» философов, то это дает повод толковать Гегеля и его «Феноменологию» в духе герменевтики или феноменологии Э. Гуссерля. Во всяком случае, в предисловии к последнему изданию «Феноменологии» в переводе Г. Шпета ни о каком труде вообще не упоминается.<sup>254</sup> Это чисто феноменологическое восприятие гегелевской феноменологии.

<sup>253</sup> Там же.

<sup>254</sup> См.: Сергеев К.А., Слинин Я.А. «Феноменология духа» Гегеля как наука об опыте сознания. / Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, 1994.

На что же способен труд согласно Гегелю? «Труд..., - читаем мы в «Феноменологии духа», - есть заторможенное вожделение, задержанное (aufgehaltenes) исчезновение, другими словами он образует»<sup>255</sup>. «Вожделение» есть инстинкт, позыв, рефлекс, желание съесть, выпить и т.д. Но труд все это «тормозит». Он отсрочивает потребление, а потому воспитывает волю и дисциплину. Воля и есть сила воли, которой человек преодолагает всякое «вожделение». Иначе говоря, труд воспитывает волю, терпение, внимание к процессам и предметам, которые не имеют никакого прямого отношения к «вожделению». И поэтому труд делает человека свободным. Человек здесь свободен, потому что он отпускает на свободу предмет: он уже не предмет его потребности, не предмет для него, а он предмет в себе и для себя. Но именно поэтому кантовской вещи в себе здесь приходит конец.

Но такое «торможение» вожделения по необходимости происходит там, где труд направлен не на предмет физической потребности, не на производство предмета, удовлетворяющего какую-то физическую потребность, а на производство орудия. Ведь орудие мы не можем, даже при желании, употребить в смысле съесть, надеть на себя и т.д. Потребление орудия может быть только производительным потреблением. Поэтому производство орудия есть производство самого производства. Здесь труд оказывается своей собственной целью.

Отсюда особое отношение к орудю. Это отношение не вожделения, а отношение уважения. Это отношение к предмету как самостоятельному предмету, а не как к предмету, который исчезает в потреблении. Именно здесь возникает эстетическое отношение к действительности, независимое созерцание, любование. И это уже сугубо человеческое отношение, которого нет у животного: через отношение к орудю человек преодолевает животность. Все это Гегель прекрасно понимает. В более раннем варианте «Феноменологии», в «Иенской реальной философии», он замечает: «Плуг более почетен, чем те

<sup>255</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, СПб., 1994, С. 105.

плоды, который он доставляет, плуг сохраняется, плоды поедаются». «В орудии, – пишет Гегель, – или в обработанной, сделанной плодородной пашне, я владею возможностью, содержанием как содержанием всеобщим. Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожделения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность»<sup>256</sup>.

«Плоды» исчезают в потреблении. Плуг только изнашивается, но сохраняется. Эту мысль, высказанную в раннем варианте «Феноменологии», Гегель повторяет в «Науке логики», где развивает также мысль о том, что в средстве сохраняет себя разумность. «Поскольку средство выше, чем конечные цели внешней целесообразности; плуг нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он подчинен ей»<sup>257</sup>.

Когда человек следует своему «вожделению», он подчинен природе. Посредством орудия, человек, наоборот, над природой властвует. Человек освобождается от подчинения внешней целесообразности, когда делает целью своей деятельности само средство. Животное пользуется орудием как средством, но оно никогда не становится для него целью. Когда шимпанзе строит пирамиду из ящиков, чтобы достать банан, его деятельность тоже целесообразна – она сообразна цели достать банан. Но она совершенно не целесообразна внутри себя: обезьяна пытается поставить бóльший ящик на мёньший, смещает центры тяжести этих ящиков, и даже может достичь при этом успеха, но действует совершенно нецелесообразно относительно целесообразности самого средства. В отличие от этого, человеческая деятельности целесообразна внутри себя, а потому и красива. Человек производит универсально, а потому по законам красоты.

<sup>256</sup> Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет в 2-х т., Т. 1, М., 1970, С. 307.*

<sup>257</sup> Гегель Г.В.Ф. *Наука логики в 3-х т., Т. 3, М., 1971. С. 200.*

Животное подчиняется законам своей собственной природы и законам внешней природы, поскольку последние есть продолжение его собственной природы. Продолжением природы рыбы является природа водной стихии, а потому рыба «подчиняется» законам гидродинамики и гидростатики. Рыба и водная стихия суть одно, здесь вообще нет никакого отношения одного к другому, никакого опосредствования. Человек тоже подчиняется этим законам, когда строит лодку, но делает это иначе. Потому и подчиняет их самому себе. Потому человек может стать Архимедом, Для рыбы это недоступно, хотя она всю жизнь проводит в воде. Причем Архимед теоретически овладевает законом гидростатики только потому, что люди раньше овладели этим законом практически.

Гегель выразил последнее верно и красиво. «Вообще собственная деятельность природы, эластичность часовой пружины, вода, ветер применяются так, чтобы в своем чувственном наличном бытии делать нечто совершенно иное, чем они хотели бы делать, [так что] их слепое делание становится целесообразным, в противоположность им самим: разумное поведение природы, законы – в их внешнем наличном бытии. С самой природой ничего не случается; единичные цели природного бытия [становятся] неким всеобщим. Здесь побуждение вполне выступает из труда. Оно предоставляет природе мучиться, спокойно наблюдает и малым усилием управляет целым: хитрость. На широкую сторону мощи нападают острым концом хитрости. Для хитрости дело чести – так ухватить слепую силу, с одной стороны, чтобы повернуть последнюю против себя самой, напасть на нее, схватить её как определенность, действовать против нее или принудить её как движение возвратиться к самой себе, снять себя. Так человек есть судьба отдельного»<sup>258</sup>.

Определяя труд, Маркс идет здесь буквально по следам Гегеля. И самое главное заключается в определении труда как опосредствованного отношения человека к действительности.

<sup>258</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х т., Т. 1, М., 1970, С. 307–308.

«Средство труда, пишет Маркс, есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействия на этот предмет. Он пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи»<sup>259</sup>.

Этот ряд можно было бы продолжить: человек пользуется не только механическими, физическими и химическими свойствами вещей, но также биологическими, в земледелии и животноводстве, и социальными, когда используется эффект кооперации и разделения труда. Орудием является не только предмет, палка, топор, пила и т.д., но природные стихии, например, огонь для варки пищи, или для того, чтобы освободить участок леса под пашню. Но здесь интересна оговорка Маркса: «Предмет, которым человек овладевает непосредственно, мы не говорим о собирании готовых жизненных средств, например плодов, когда средствами труда служат только органы тела рабочего, - есть не предмет труда, а средство труда»<sup>260</sup>. Хотя относительно собирания готовых плодов Маркс не говорит, что это не труд, оно мало чем отличается от присвоения предметов природы животным. С земли прямо в рот – в этом еще нет ничего специфически человеческого, если это не обусловлено, не опосредовано человеческим отношением к другому человеку, если это не совместная разделенная деятельность. Здесь человек еще не выходит до конца из природы.

Животное целиком подчинено природе, потому что оно целиком подчинено «вожделению». Человек также не выходит за рамки животности, когда он только «вожделеет». «Вожделение, - пишет Гегель, - удержало за собой... чистую негацию предмета, а вследствие этого и беспримесное чувствование себя. Но поэтому данное удовлетворение само есть только

<sup>259</sup> Маркс К. Капитал. Т. 1, М., 1963, С. 190.

<sup>260</sup> Там же.



исчезновение, ибо ему недостает предметной стороны или устойчивого существования»<sup>261</sup>.

«Устойчивое существование» человек обретает в труде, созидая особую предметность, которая не подвергается «негации» в потреблении, а остается условием будущего потребления. И только внутри этой предметности человек чувствует себя уверенно и спокойно. Благодаря этой предметности человек и себя ощущает существом предметным, а не только чистым духом. Один только «чистый опыт» этой уверенности не дает. «С этой точки зрения, пишет в данной связи Гегель, можно посоветовать тем, кто утверждает названную истину и достоверность реальности чувственных предметов, обратиться в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и снова изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как ее осуществляют. Даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а, отчаявшись в этой реальности и с полной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей»<sup>262</sup>.

Противоречивый характер подтверждения действительности вещей в их потреблении заключается в том, что в потреблении они и исчезают. Их потребление говорит об их «ничтожности»: они были и их нет, отсюда сомнение в их бытии. С другой стороны, их потребление подтверждает их действительное существование, ведь то, что мы съели, мы чувствуем даже у себя в желудке. И эта «низшая школа мудрости» проявляется

---

<sup>261</sup> Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*, СПб., 1994, С. 105.

<sup>262</sup> Там же. С. 57–58.

в английской пословице «The Proof of the Pudding is in the Eating», т.е. «Действительность пудинга состоит в его поедании». Эту пословицу приводит Энгельс против скептиков: из чувственного опыта, из созерцания, не следует действительность вещей. Их действительность доказывается только практикой, хотя бы такой практикой, как поедание.

Но это все-таки низшая школа мудрости, потому что для поедания пудинга большого ума не надо. Поедание, пожирание, и вообще потребление, конечно, есть деятельность, которая как таковая противоположна созерцанию. Но это ни в коем случае не труд. В этой деятельности мы убеждаемся в действительности вещей. Вернее, мы перестаем сомневаться в этой действительности: хорош был бы тот человек, который, поедая пудинг, сомневался бы в том, что тот существует на самом деле. Но дело в том, что эта «практика» говорит нам только о том, насколько питателен данный продукт, но она ничего не говорит нам о том, почему он питателен. Поэтому потребление не преодолевает субъективного отношения к вещам. Недаром говорится: на вкус, на цвет товарищей нет. И люди, склонные в основном к потреблению, обычно распространяют этот субъективизм на всю реальность.

Но и отличаем мы пудинг как самостоятельно, независимо от нас существующее тело благодаря уже имеющемуся у нас сознанию. Животное, строго говоря, не отличает предмет пожирания от собственного тела и самого процесса пожирания, от процесса своей жизнедеятельности, потому что оно и есть сама эта жизнедеятельность. Животное не отличает себя от самого себя, не обладает самосознанием.

Для Гегеля одной из первых форм самосознания является именно вожделение. Оно влечёт к предмету. «Удостоверившись в ничтожности этого другого, пишет Гегель, оно устанавливает для себя эту ничтожность как его истину, уничтожает самостоятельный предмет и сообщает себе этим достоверность себя самого в качестве истинной достоверности как таковой, которая для него самого возникает предметным

образом. Но в этом удовлетворении оно узнает на опыте самостоятельность своего предмета. Вожделение и достигнутая в его удовлетворении достоверность себя самого обусловлены предметом, ибо она есть благодаря снятию этого другого; чтобы это снятие могло состояться, должно быть это другое»<sup>263</sup>.

Уничтожение самостоятельного предмета может быть и его пожиранием. Когда мы съели пудинг, он, понятно, перестает быть самостоятельным предметом. Но это может быть и производительным потреблением предмета, когда я, например, из камня вытёсываю Венеру Милосскую. Такое различие крайне существенно. И его надо делать с самого начала. Потому что предмет вожделения и потребления должен быть обусловлен трудом в двояком смысле. Во-первых, пудинг должен быть приготовлен, и это тоже труд. А, во-вторых, тот, кто потребляет пудинг, должен уже отличать себя от пудинга.

Последнее означает, что само человеческое потребление является проявлением человеческого сознания. Но здесь перед нами опять-таки «низшая школа»: сознание в потреблении — это не высокое сознание и не высокий уровень сознания. В потреблении сознание и мышление не развиваются, а, наоборот, если потребление становится самоцелью, глохнут и деградируют. Поэтому общество всеобщего потребления оказывается обществом всеобщего идиотизма.

Все это понимал и Гегель. И понятие этого он развивает в «Феноменологии духа», с которым связана его диалектика «раба» и «господина»: господин только потребляет и потому не развивает свои человеческие качества, а раб производит и потому развивает в себе те качества, которые, в конечном счете, и позволяют ему спихнуть господина и перестать быть рабом.

Иными словами, для того чтобы потреблять, нужно производить. А вот в производстве мы уже никак не можем быть субъективными. И здесь, как очень остроумно заметил М.А. Лифшиц, даже дикарь, полный всяческих субъективных предрассудков, очень даже рационально долбит лодку из

---

<sup>263</sup> Там же, С. 97–98.

цельного ствола дерева. «Жить в мифе трудно, - пишет Лифшиц. - Самые отсталые островитяне не живут в мифе, когда они строят свои каноэ. Они делают это по всем правилам первобытного инженерного искусства, как рациональные, а не «символические» животные»<sup>264</sup>.

О «символических животных» мы еще кое-что скажем, но прежде о «животных», которые долбят лодку. Если человек долбит лодку из дерева, он не может думать, что он долбит ее из камня. В производстве он по необходимости должен отличать древесину от камня, от глины и т.д. Материальная практика — единственная сфера человеческой общественной жизни, где невозможна никакая софистика: здесь не выдашь одно за другое.

В мифе жить предметно-практически просто невозможно. Но дело в том, что общественно-практически, т.е. в отношениях между собой, в области политики и пр., люди, наоборот, не могут жить без мифа. А в результате и сегодня существует вопиющий контраст, когда человек, владеющий современными рациональными технологиями материального производства, в области политики имеет самые дикие представления.

«Фальшивый человек, пишет Томас Карлейль, создает религию? Как? Но ведь фальшивый человек не может построить даже простого дома из кирпича! Если он не знает свойств известкового раствора, обожженной глины и вообще всего, с чем ему приходится иметь дело, и если он не следит за тем, чтобы все было сделано правильно, то он воздвигает вовсе не дом, а груды мусора... Необходимо, чтобы человек находился в согласии с природой, чтобы он действительно был в общении с природой, следовал законам ее...»<sup>265</sup>

Карлейль хочет сказать, что если «фальшивый человек» не может даже построить дом из кирпича, то он не может создать и религию. Но Ницше считал, что «фальшивый человек» создал христианскую мораль. Однако даже Ницше, который всю

<sup>264</sup> Лифшиц Мих. Собр. соч. в 3-х т., Том III, М., 1988, С. 349.

<sup>265</sup> Карлейль Т. Теперь и прежде. М., 1994, С. 40.

современную ему европейскую культуру посчитал фальшивой, нигде не сказал, что фальшивый человек может построить дом из кирпича. Можно быть фальшивым религиозным деятелем. Можно быть фальшивым правителем, можно быть фальшивым философом. Но нельзя быть фальшивым каменщиком, фальшивым горшечником и т.д. Человек может казаться священником, политиком, философом, литератором и т.д. Однозначно быть, а не казаться, он может только в труде. Можно сказать и так: труд есть человеческое бытие, а человеческое сознание может быть только «отражением» этого бытия. «Истинное бытие человека... есть его действие; в последнем индивидуальность действительна...»<sup>266</sup>. Тут Гегель продолжает линию Фихте: действовать, действовать – вот для чего мы существуем. Но Гегель продвигается дальше Фихте, потому что говорит уже не о деятельности, а о труде. Только в труде рождается разум, - в деятельности он может только проявиться.

...Разум, - замечает Гегель в самом начале «Феноменологии духа», есть целесообразное действие»<sup>267</sup>. А целесообразное действие и есть труд. Труд не может быть не целесообразным. Но деятельность может быть и бесцельной. Разум, мышление есть, прежде всего, момент действия, а именно целеполагание, которое идет немножко впереди действия. Это в определенном смысле действие до действия. Мышление, правда, потом отслаивается от деятельности и превращается в особую чисто идеальную деятельность. Таков рассудок. Но изначально и по существу мышление есть момент самой деятельности, самого труда. «Труд, писал Ильенков, процесс изменения природы действием общественного человека – и есть «субъект», коему принадлежит «мышление» в качестве «предиката». А природа – всеобщая материя природы – и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (causa sui),

<sup>266</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, СПб., 1994, С. 172.

<sup>267</sup> Там же. С. 11.

причиной самой себя»<sup>268</sup>. «Тайна» спинозовской субстанции — это «тайна» человеческого труда. Но, может быть, более правильно было бы сказать, что и труд, и мышление являются предикатами одного и того же субъекта — общественного человека. Хотя по сути дела это ничего не меняет. А суть в том, что мышление есть, прежде всего, идеальный момент трудовой деятельности.

Целесообразность деятельности и есть разум деятельности. И целеполагание признается всеми, здесь споров нет, прерогативой разума. Точно так же каждый согласится, что существо, не обладающее разумом, не может полагать себе цель. Если полагание цели всегда предшествует деятельности, то человек должен был сначала поумнеть, а потом начать действовать. Но как раз это было бы крайне глупо с его стороны, потому что, пока бы он «умнел», его съели дикие звери. И потому у первобытного человека не было другого выхода, кроме как поумнеть в процессе развития деятельности.

Проблему соотношения целеполагания и деятельности легко превратить в проблему яйца и курицы: целеполагание должно предшествовать деятельности, чтобы деятельность стала целесообразной, но тогда мышление мы полагаем как нечто предшествующее деятельности, хотя мышление мы должны вывести из целесообразной деятельности. Ильенков в этой связи приводит известное место из Спинозы: ...Чтобы выковать железо, надобен молот; чтобы иметь молот, необходимо, чтобы он был сделан; для этого нужно опять иметь молот и другие орудия; чтобы иметь эти орудия, опять-таки понадобились бы еще другие орудия и т.д., до бесконечности; на этом основании кто-нибудь мог бы бесплодно пытаться доказывать, что люди не имели никакой возможности выковывать железо»<sup>269</sup>.

Но люди могли сначала ковать железо не при помощи молота, а при помощи, скажем, камня. А «ковать» при помощи

<sup>268</sup> Ильенков Э.В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. М., 1984, С. 54-55.

<sup>269</sup> См.: Ильенков Э.В. *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*. М., 1997, С. 389.

камня умеют уже животные, которые используют камни для разбивания орехов или раковин моллюсков. Первые формы целесообразной деятельности могли быть найдены чисто инстинктивно, а не путем мышления. Точно так же первые «интеллектуальные орудия» (*instrumenta intellectualia*), которые Спиноза считал врожденными, должны быть получены не при помощи интеллекта, а практически. «Чего Спиноза не понимал, — так это того, что первоначальные несовершенные «интеллектуальные орудия» есть продукты материального труда, а не продукты природы»<sup>270</sup>.

Труд — не просто «деятельность», а это такая деятельность, которая изменяет форму вещества природы. Животное тоже изменяет форму вещества природы. Оно, скажем, переваривает пищу и превращает ее в форму, пригодную для его организма. Но это так же, как солнце расплавляет лёд, гнилостные бактерии превращают растительные и животные останки в гумус и создают плодородный слой почвы.

Однако труд отличается от «деятельности» солнца, превращающего лёд в воду, от «деятельности» желудка, переваривающего пищу и т.д. тем, что человек действует всеобщим образом. Изменение формы вещества в природе происходит благодаря особым свойствам самой природы. Животное использует особые органы своего тела, например, бобр использует свои особо острые зубы, которыми он «подпиливает» и валит довольно толстые деревья. Но он не может «подпилить», допустим, камень. Поэтому он строит свою «хатку» только из брёвнышек, веток и ила. А человек строит свои «хатки» из бревен, из камня, из кирпича, из металла, из бетона и т.д. И это потому, что человек использует не свои естественные, а искусственные «зубы» — пилы, резцы, топоры и т.д. Человек не станет грызть камень зубами, а возьмет предназначенные для этой цели инструменты. И в этом отношении человеческая деятельность и целесообразна, и рациональна. Как уже говорилось, целесообразность устройства тела бобра есть

---

<sup>270</sup> Там же, С. 390.

целесообразность самой природы. А целесообразность человеческой деятельности есть целесообразность, создаваемая самим человеком. И такая целесообразность и рациональность проявляется и подтверждается исключительно в труде.

Рациональность тоже есть имманентное свойство человеческого труда. Непосредственно в труде просто нельзя быть иррациональным. Плетью обуха не перешибёшь, говорит народная мудрость. И если бы кто-то попытался такое сделать, то это было бы иррационально, и обычные люди сочли бы такого человека не совсем здоровым. Иррациональность себя непосредственно обнаружила бы и сама себя наказала. Это думать о вещах можно все, что угодно. А делать с вещами все, что угодно, нельзя.

Хочется отметить почти буквальное совпадение замечания Гегеля по поводу «мудрости животных» с аналогичным замечанием Маркса в связи с критикой экономиста Вагнера. Маркс пишет о том, что люди никоим образом не начинают с того, что стоят в теоретическом отношении к предметам внешнего мира. «Как и всякое животное, они начинают с того, чтобы есть, пить и т.д., т.е. не «стоять» в каком-нибудь отношении, а активно действовать, овладевать при помощи действия известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности. (Начинают они, таким образом, с производства.)»<sup>271</sup>.

Труд, таким образом, представляет собой общий исторический корень всего многообразия человеческих деятельностей. В том числе он основа и исток такой деятельности, как художественная деятельность, искусство. И здесь тоже проявляется отличие человеческого производства от производства у животных. «Животное, пишет Маркс, правда, тоже производит. Оно строит себе гнездо или жилище, как это делают пчела, бобр, муравей и т.д. Но животное производит лишь то, в чем непосредственно нуждается оно само или его детеныш; оно производит односторонне, тогда как

<sup>271</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 377.



человек производит универсально; оно производит лишь под властью непосредственной физической потребности, между тем как человек производит даже будучи свободен от физической потребности, и в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее; животное производит только самого себя, тогда как человек воспроизводит всю природу; продукт животного непосредственным образом связан с его физическим организмом, тогда как человек свободно противостоит своему продукту. Животное строит только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую [ему] мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»<sup>272</sup>.

Человек производит по законам красоты. И закон красоты это универсальная мера человеческого производства. Но производство самой этой меры затем отделяется от производства полезных вещей. Появляется искусство, которое само по себе бесполезно, но великая польза которого заключается в том, что оно становится необходимой составной частью духовного производства, т.е. производства самого человека.

Производя орудие, человек производит само производство. Здесь труд является своей собственной целью. И здесь совсем другая потребность движет этим трудом, нежели потребность в пище, одежде, жилье и т.д. Это уже не деятельность, а само-деятельность. Поэтому Гегель буквально поет дифирамбы орудию. В своей «Философии истории» он пишет: «Человек с его потребностями практически относится к внешней природе и, удовлетворяя при ее посредстве свои потребности и истощая ее, он играет при этом роль посредника. А именно предметы, существующие в природе, могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие

<sup>272</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42, С. 93–94.

в природе; следовательно, он пользуется природой против самой природы и изобретает орудия для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе»<sup>273</sup>.

Здесь, конечно, может смущать слово «дух». Но это не помешало Ленину заметить в данном случае «у Гегеля зачатки исторического материализма»<sup>274</sup>. Исторический материализм действительно начинается с труда, а не с «духа». Но это не помешало историческому материализму понять и оценить ту роль, которую в истории и человеческой жизни играет дух, сознание, мышление, идеальное. Однако исторически все начинается именно с труда.

Труд начинается только там, где в результате человеческой деятельности происходит именно изменение природы. Дело не в том, что деятельность правителя менее почетна, чем деятельность горшечника. Но если бы не было горшечника, не было бы и правителя. Когда мы говорим о первичности труда, материального производства вообще, то речь идет об исторической первичности: человек из природы выкарабкивался именно благодаря труду и благодаря труду приобрел все свои человеческие качества. А уже потом появились правители, которые ничего сами не производят, воины, которые только потребляют произведенное другими, философы, которые только думают и тоже потребляют, но ничего не производят.

Это, конечно, не значит, что правители, воины и философы не имеют никаких человеческих качеств. Но нужно иметь в виду, что, однажды возникнув, указанные человеческие качества существуют и транслируются от поколения к поколению через язык, через разные формы общения, через духовную культуру и т.д. Такое возможно лишь тогда, когда они уже существуют объективно. И каждый человек, придя в этот мир, присваивает

---

<sup>273</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия истории*. СПб., 1993, С.269.

<sup>274</sup> Ленин В.И. *Полн. собр. соч.* в 50-ти т., Т. 29, С. 286.

их себе уже готовыми. По словам Гегеля, то, «что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира»<sup>275</sup>. Каждый, входящий в этот мир, повторяет «историю образованности всего мира». Но это не значит, что каждый ребенок должен вытесывать себе каменный топор из кремневого желвака.

Мы уже видели, что труд, по Гегелю, «тормозит» вожделение. Вожделение можно испытывать к пирогам, но не к плугу, благодаря которому мы эти пироги, в конечном счете, получаем и потребляем. Снятие вожделения, то есть чисто материального, животного отношения к вещам, есть рождение идеального в форме эстетического и нравственного чувства. Только труд создает идеальное, поскольку только он создает ту новую форму, в которой отложилась и застыла целесообразная деятельность. Но идеальное создается трудом не только в виде новой формы вещи, в которой отложилась, застыла форма деятельности. Оно создается и в виде нравственности – этой элементарной формы общественности. Труд, иначе говоря, создает самое общественность. Ведь для того чтобы была общественность, должна быть не только идеальная форма деятельности, но и идеальная форма отношения человека к человеку.

Здесь на место «вожделения» должно прийти уважение. И не только к плугу, но и к тому, кто этот плуг создал. В орудиях для нас выступает многовековой опыт деятельности других людей, прошлых поколений, с которыми мы связаны прежде всего орудиями, обработанной пашней, или, по Марксу, той «суммой производительных сил», которую каждое поколение людей получает готовой. Поэтому к людям мы не можем относиться с «вожделением», а должны относиться к ним с любовью и уважением.

---

<sup>275</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа, СПб., 1994, С. 15.

«Труд индивида, пишет Гегель, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других. – Как отдельное лицо в своей единичной работе бессознательно уже выполняет некоторую общую работу, так выполняет оно и общую работу в свою очередь как свой сознательный предмет; целое становится как целое его произведением, для которого оно жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого. – Здесь нет ничего, что не было бы взаимным, ничего, в чем самостоятельность индивида, растворяя свое для-себя-бытие, подвергая негации самое себя, не сообщала бы себе своего положительного значения, состоящего в том, чтобы быть для себя. Это единство бытия для другого, или превращения себя в вещь, и для-себя-бытия, эта всеобщая субстанция говорит своим всеобщим языком в нравах и законах народа»<sup>276</sup>.

Гегель не только понимает общественную природу этих форм, но он видит также их, так сказать, производящую причину – совместный труд людей. Так в «Феноменологии духа» Гегель, во-первых считает, что «живой нравственный мир есть дух в его истине»<sup>277</sup>, во-вторых, он есть общественность (*das Gemeinwesen*)<sup>278</sup> и, в-третьих, нравственность образуется и сохраняется «благодаря труду для всеобщего»<sup>279</sup>.

Эта двойственность толкования природы Духа: с одной стороны, Дух предшествует природе и истории, с другой – он, в форме нравственности, которой Гегель отводит центральное место в Духе, образуется и сохраняется «благодаря труду для всеобщего», характерна именно для «Феноменологии». Нравственный характер труда для другого Гегель отмечает и в раннем варианте феноменологии в «Иенской реальной

<sup>276</sup> Там же. С. 189.

<sup>277</sup> Там же, С. 235.

<sup>278</sup> Там же, С. 237.

<sup>279</sup> Там же, С. 238.

философии». В этом труде для другого, по Гегелю, вещь «приобретает значение любви»<sup>280</sup>.

В дальнейшем труд у Гегеля исчезает. Но он уже выдал тайну Духа, тайну сознания, которое, по Гегелю, есть действительность Духа: она в совместном человеческом труде. И это стало исходным пунктом толкования Духа у Маркса, который переименовывается теперь в «общественное сознание» или просто в «сознание».

Труд как субстанция нравственности есть снятие кантовского категорического императива, который у Канта есть всего лишь постулат практического разума. У Гегеля это уже не постулат, а теорема — нечто вытекающее из специфики человеческого труда, то есть человеческого материального бытия. Идеальное и здесь всего лишь форма, способ существования материального. Но труд как субстанция нравственности у Гегеля — это труд в общине, то есть той форме общества, которая еще не подверглась разложению в результате возникновения частной собственности. И Гегель понимает, что нравственность в своей адекватной форме в современном обществе уже невозможна. А потому он загоняет ее в «резервации» - семью, государство, религию. Искусство в этом обществе, которое Гегель называет «гражданским», отмирает, потому что оно согласно своему понятию имеет содержанием нравственную идею в форме чувства красоты, а именно этому явно противоречит пошлая действительность. Романтики хотели спасти красоту путем ухода от действительности. Но такая красота перестает быть действительной. Что же касается нравственности, то она в «гражданском обществе» перерождается в мораль. На место «закона сердца» приходит «безумие самомнения».

«Безумие самомнения», если выражаться более понятным языком, есть индивидуалистический бунт против общественной морали как такой «жесткой необходимости, которой подавляется

---

<sup>280</sup> См.: Гегель. Работы разных лет в 2-х т., Т.1, М., 1970, С. 312, прим.

индивидуальность»<sup>281</sup>. Высшая добродетель буржуазной морали — это быть, как все. И сохранение своей индивидуальности, своей самости в этих условиях господства того, что М. Хайдеггер называет *das Man*, возможно только путем перманентного бунта, который на поверку оказывается бунтом на коленях, потому что он ничего в этой жизни изменить не может.

«Биение сердца для блага человечества, пишет Гегель, переходит поэтому в неистовство безумного самомнения, в яростные попытки сознания сохранить себя от разрушения тем, что оно выбрасывает из себя извращенность, которая есть оно само, и старается рассматривать и провозгласить ее некоторым «иным». Таким образом, оно провозглашает общий порядок извращением закона сердца и его счастья, измышленным фанатическими жрецами, развратными деспотами и их прислужниками, вознаграждающими себя за собственное унижение унижением и угнетением нижестоящих — извращением, практикуемым с целью причинить невыразимое бедствие обманутому человечеству»<sup>282</sup>.

Гегель прямо называет те силы, которые унижают человека и заставляют его бунтовать против этого мира. Таковы «фанатические жрецы, развратные деспоты и их прислужники». Но это все феодалы. А в «гражданском обществе» силы, которые давят и унижают человека, становятся анонимными. Поэтому и человек здесь бунтует не против деспотов и их прислужников, а он бунтует против всего, в том числе и против самого себя. И это уже «бунтующий человек» А. Камю.

Общий порядок такого общества состоит в том, что оно представляет собой хаос и беспорядок. И Гегель очень точно его характеризует. Причем эта характеристика потом перейдет в его «Философию права». «Всеобщее, пишет Гегель про такое общество, которое имеется налицо, есть поэтому лишь некоторое всеобщее сопротивление и борьба всех друг против друга, в которой каждый заставляет считаться со своей

<sup>281</sup> Там же. С. 197.

<sup>282</sup> Там же, С. 200.

собственной единичностью, но в то же время не достигает этого, потому что эта единичность испытывает то же сопротивление и взаимно растворяется другими. То, что кажется общественным порядком, есть, следовательно, эта всеобщая вражда, в которой каждый прибирает к рукам, что может, учиняет суд над единичностью других и утверждает свою, которая точно так же исчезает благодаря другим»<sup>283</sup>.

В этом обществе каждый отдельный может утвердить свою индивидуальность только ценой «исчезновения» других. Вместе с тем, каждый должен признавать в другом себе подобного. Это противоречие и разрешается в форме права, которое признает за каждым право на жизнь, свободу и собственность, и в форме морали, которая требует уважения к другому. Но это уважение сугубо лицемерное, потому что за ним кроется нелюбовь к другому. Именно такова мораль как нечто внешнее, тогда как нравственность есть нечто внутреннее – «закон сердца». И потому мораль может быть лицемерной, паразитической, воровской и т.д. А нравственность может иметь только абсолютно положительное значение.

Еще раз подчеркнем, что Гегель, осознавая ситуацию становления человека его собственным трудом, не видит выхода из ситуации отчуждения труда. Сочувствуя членам гражданского общества, он предлагает им уповать на религию, право, государство. Напомним слова Маркса о том, что труд у Гегеля служит средством становления человека в качестве отчужденного человека. Но здесь нужно обратить внимание на еще один момент в становление индивида.

«Но так как индивид, пишет Гегель, - в то же время есть только то, что получается в результате его действия, то его тело есть им же созданное выражение его самого и вместе с тем некоторый знак, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид даёт только знать, что он есть в том

---

<sup>283</sup> Там же, С. 202.

смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении»<sup>284</sup>.

Так происходит рождение «символических форм» и «символического животного» Э. Кассирера. Символ, знак есть то, в чем индивид «дает только знать, что он есть в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении». Знак, символ, по Гегелю, производны и вторичны по отношению к труду, к «произведению». Но любое человеческое «произведение» является своим собственным знаком и своим собственным символом – оно несет на себе человеческие смыслы и значения, оно говорит всегда как минимум о присутствии человечности и организует жизнь по-человечески.

«Произведение» становится культурой. И теперь роли оборачиваются: то, что исторически явилось результатом труда, теперь само организует труд. Теперь уже «вожделение» тормозится не трудом непосредственно, а культурой с ее основным нравственным законом и другими «символическими формами», как их назвал Кассирер.

Иначе говоря, «символическая система» Кассирера занимает то же место и играет ту же роль, которые Гегелем и Марксом отводятся труду. Но это как раз и говорит о том, что «символическая система» развилась из труда. И это видно хотя бы потому, что среди всех символов, характерных в особенности для традиционных культур, особое место занимают орудия труда: они в своем натуральном виде уже являются символами – символами власти и могущества человека по отношению к природе. Орудие само себе знак, потому что оно означает ту деятельность, которая с его помощью осуществляется. Через орудие, через орудийную деятельность и возникает так называемая знаковая и шире — речевая деятельность.

Но трудность, которая здесь имеет место, заключается в том, что роли оборачиваются: то, что было условием, становится обусловленным. Труд, породив знаково-

<sup>284</sup> Там же, С. 165.



символическую систему, сам теперь обставляется, направляется и т.д. этой системой. И именно такое оборачивание исторического в логическое на материале умственного развития ребенка и прослеживает Л.С. Выготский.

### ***Проблема соотношения мышления и речи у Л.С. Выготского***

«Речь порождается интеллектом и порождает интеллект» (*Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum*). Такова формула схоластического философа Пьера Абеляра, которого можно считать основоположником лингвистики – науки о языке. Эту формулу и кладет в основу своего анализа соотношения речи и мышления Л.С. Выготский. То есть речь должна идти о взаимодействии, в котором оба члена имеют самостоятельное значение и обладают собственной активностью. В противном случае мы просто сведем или язык к мышлению, превратим его всего лишь в эпифеномен мышления, в его звуковое (или графическое) оформление, или сведем мышление к языку, как это имеет место у позитивистов, – мышление в таком случае превращается просто в немую речь, в говорение про себя. Оба эти случая имели место в истории философии и науки о языке. И в обоих случаях мы имеем по существу полное отождествление того и другого.

Таким образом, или взаимодействие, или полное слияние, при котором никакое взаимодействие невозможно. Но оно невозможно также при полном разъединении того и другого. Различные решения вопроса о соотношении языка и мышления колебались, по словам Л.С. Выготского, «между двумя крайними полюсами – между отождествлением и полным слиянием мысли и слова и между их метафизическим, столь же абсолютным, столь же полным разрывом и разъединением»<sup>285</sup>. Метафизика и идеализм не могли разрешить этого вопроса, потому что мышление, согласно всякому идеализму, есть проявление особой духовной субстанции, которая целиком и полностью

---

<sup>285</sup> Выготский Л.С. *Мышление и речь*, М.-Л., 1934, С.5.

противоположна материи, а язык так или иначе образование материальное, будь то звуковые колебания воздуха или значки на бумаге. И здесь получается то же самое, что и с пресловутой психофизической проблемой. Психофизическая проблема, как известно, это проблема взаимодействия бестелесной души и человеческого тела, которые непосредственно, как это понял уже Декарт, взаимодействовать не могут. Не может действовать на тело то, считал Декарт, что само телом не является, и наоборот. В отношении языка и мышления та же проблема встает в связи со словом как некоторым материальным образованием и его идеальным значением, т.е. мыслью, понятием, человеческим чувством.

Диалектика стоит на той точке зрения, что всякое взаимодействие возможно только в том случае, если у взаимодействующих сторон одна и та же сущность. Таковой для языка и мышления, как считает Л.С. Выготский, является материальная деятельность, практика, труд. Только через них сообщаются между собой язык и мышление, и только в них снимается их относительная самостоятельность. «...Ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства... они – только проявления действительной жизни»<sup>286</sup>. А действительная жизнь людей, как известно, есть прежде всего жизнь практическая. «Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»<sup>287</sup>. Если при анализе взаимоотношения языка и мышления не исходить из этой практики, это взаимоотношение неизбежно окутывается мистическим туманом.

Таков общий подход к делу. Но в настоящее время вопрос этот давно уже вышел за рамки чисто философских споров и дискуссий. В частности, на опыте воспитания и обучения слепоглухонемых детей по методу И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова доказано, что никакой язык не возникает

---

<sup>286</sup> Выготский Л.С. Собр. соч. в 6-ти т., Т. 3, М., 1983, С. 449.

<sup>287</sup> Там же, С. 3.

у детей раньше, чем у них будет сформировано разумное человеческое поведение, навыки обращения с обыкновенными бытовыми вещами. И язык прививается и формируется у них только лишь в качестве момента, опосредствующего эту, уже разумную, деятельность<sup>288</sup>. В этом смысле разум, интеллект первее языка и порождает последний.

Но практика показывает и то, что дальнейшее интеллектуальное развитие серьезно осложняется неразвитостью речи. Это, как правило, происходит у детей зрячих, но лишенных слуха. И это серьезная практическая проблема: таких детей бывает трудно обучить даже какой-нибудь практической специальности, что явилось, в частности, предметом обсуждения на страницах специального журнала для глухих «В едином строю». Например: Сергей, глухой, кончил восемь классов. Обучался специальности токаря. Отзыв мастера, который обучал его этой специальности: «Сергея обучать специальности было трудно. Многое не понимал. А ведь кончил он восемь классов. Например, дает мастер задание выточить простую оправку. В чертеже указано: «сталь любая». Сергей стоит и не знает, что делать. Вижу, не понимает слово «любая»<sup>289</sup>.

Дело в том, что глухие, но зрячие, пользуются обычно языком жестовым. А это язык с ограниченными возможностями, язык с примитивным словарем и синтаксисом: в этом языке нет слова «любой», «любая», как и многих других слов подобного рода, которые как раз составляют существеннейшую основу так называемого абстрактного мышления. Дело в том, что развитая речь, развитие которой достигает своего максимума в письменной речи, содержит в себе тот самый формальный момент, который расковывает человеческое мышление, делает его свободным и независимым от непосредственной эмпирической действительности. «Своеобразие развития письменной речи у глухонемого, – отмечал в этой связи Л.С. Выготский, – недооценено до сих пор, и, вероятно,

<sup>288</sup> Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения, М., 1974.

<sup>289</sup> В едином строю, 1973 № 4, С.8.

гибельная ошибка во всем обучении речи глухонемых та, что их учат сначала устной, а затем письменной речи, между тем как должно быть обратное»<sup>290</sup>.

Дело в том, что, к примеру, слово «любая» получает свое значение в системе тех контекстов, в которых оно употребляется. И только через них оно имеет значение. Непосредственного предметного значения оно не имеет. Оно не может быть интерпретировано в семиотическом смысле, как знак, метка на некоторой вещи. Именно поэтому язык и не является просто «системой знаков», как он определен в «Философской энциклопедии»<sup>291</sup>. Как знак здесь может быть истолкована только буква, обозначающая определенный звук. Но уже слова не обозначают точно так же вещи: слово «но» не обозначает никакой вещи, но оно что-то значит, но значит через формальный, через грамматический строй речи. Именно поэтому в языке и невозможно оторвать «семантику» от «синтаксиса», как это хотели сделать аналитические философы-позитивисты.

На чем основана «семантика», т.е. значение, слова «любая»? Как только мы присмотримся к делу чуточку внимательнее, тотчас же обнаружится удивительно противоречивый характер значения этого слова, которое, и это очень важно, входит в значение по существу любого общего имени. Возьмем, например, слово «стол». Этим именем называется любой стол. А что значит в данном случае «любой»? Все отдельные столы, которые существуют на свете? – Нет, тогда все это будет иметь имя «столы». Может быть, оно обозначает каждый стол в отдельности? – Тоже нет, потому что, называя отдельный стол столом, мы высказываем нечто большее, чем заключено в представлении об отдельном столе.

Следовательно, слово «любой» означает «не все вместе и никакой в отдельности». Получается некая чувственно-сверхчувственная вещь, совершенно непонятная с точки зрения

<sup>290</sup> Выготский Л.С. Мышление и речь // Выготский Л.С. Собр. соч. в 6-ти т., М., 1982, Т. 2., С. 200.

<sup>291</sup> Язык – Философская энциклопедия в 5-ти т, М., 1970, Т.5

простого созерцания. И это, оказывается, присутствует в значении каждого, любого общего имени.

Значение общего имени, таким образом, не сводится к обозначению, потому что слово «любой» ничего не обозначает, но оно значит. Русский язык очень хорошо различает слова «обозначает» и «значит». «Язык значит», означает, что «он порождает из себя значения». И мир этих значений составляет особое царство, особую «онтологию», если выражаться на языке Хайдеггера. В этом и состоит огромное значение языка, речи для человеческого мышления. Язык вводит человека в мир значений, которые недоступны простому созерцанию, и в каждом слове, как выражается Л.С. Выготский, заключена целая философия.

Но значит любое слово потому, что оно имеет значение, производное от значений других слов, вернее, благодаря синтаксической связанности, благодаря данному грамматическому строю фразы, а в случае со словом «любой» – фразы «не все вместе и никакой в отдельности». И как раз этим-то грамматическим строем глухие люди при существующей системе обучения не овладевают, потому что это строй нашего обычного звукового и письменного языка, но не жестового, которым обычно пользуются глухие.

Чтобы уяснить себе это еще лучше, обратим внимание на следующее. Значение слова «любой» не есть суммированное значение слов «не», «все», «вместе», «и», «никакой», «в», «отдельности», составляющих фразу «не все вместе и никакой в отдельности», тем более что все эти слова в отдельности ничего не обозначают, в том смысле, в каком обозначают слова «Москва», «Иван», «Жучка» и т.д. Вне тех контекстов, в которых они употребляются, указанные слова не имеют никакого значения, а потому их значение поэтому не материальное, а функциональное. То есть они получают некоторое значение благодаря соотносительности с другими словами. Поэтому понимать значение этих слов – не означает ничего большего, как уметь правильно, то есть в соответствии с правилами грамматики

данного языка, их употреблять. Поэтому, кстати, практически овладеть грамматикой данного языка, с точки зрения общего развития, как заметил Выготский, отнюдь не то же самое, что научиться ездить на велосипеде или печатать на пишущей машинке, – вместе с языком, вместе с его грамматикой, человек овладевает всеобщей, универсальной способностью, миром идеальных значений и смыслов.

В «Капитале» Маркс где-то выразился примерно так, что стоимость образует некоторое общее освещение, в котором каждая вещь высвечивает свою стоимость, или получает стоимость, в него попадая. Луна, как известно, светит отраженным светом Солнца. Но для нас практически это не имеет никакого значения, если Луна своим светом помогает нам ночью так же, как днем Солнце. Всякая стоимость, согласно трудовой теории стоимости, производится трудом. Но если я меняю красивый камешек, на производство которого не затрачено никакого труда, на мешок пшеницы, в котором овеществлено определенное количество труда, то камешек в рамках этого «уравнения» наделяется точно такой же стоимостью, как и мешок пшеницы. И практически для участников сделки не имеет никакого значения, что камешек «светит» отраженной стоимостью мешка пшеницы.

Этим самым Маркс и разгадал загадку со стоимостью дорогих вин, мореного дуба и редких произведений искусства, для которых Рикардо делал исключение из трудовой теории стоимости. Они обретают свою стоимость через свою потребительную стоимость и цену, которую они получают на рынке. Но если бы не было рынка, то есть системы уравнений  $x$  товара  $A = y$  товара  $B$ , то они бы и в буквальном, и в переносном смысле слова цены не имели. Но существование самого рынка говорит о том, что труд получает стоимостное выражение.

Точно так же и со словами. Некоторые из них как будто не имеют материального значения. Другие его как будто бы имеют. Но в конечном счете значит весь язык. И это не какое-то

призрачное значение, вроде хайдеггеровской «онтологии», а самое что ни на есть реальное, даже грубо материальное значение. Ведь практически мы понимаем друг друга, когда говорим «возьми сталь любую», если, разумеется, мы оба имеем нормальное умственное и речевое развитие.

Язык, в общем и целом, имеет два плана. Это, во-первых, план его соотнесенности с некоторой внеязыковой реальностью, вещами, которые мы видим, осязаем и т.д., и, во-вторых, план его соотнесенности с самим собой. Иначе говоря, слово как простейший элемент языковой реальности может нечто обозначать в действительности, относиться к чему-то находящемуся вне языка, но оно может относиться и к другому слову, быть с ним некоторым образом связано. В науке о языке эти два плана языка называются соответственно семантикой и синтаксисом. То, что такие два плана действительно существуют, не только науке давно известно, но это и довольно очевидно. Вопрос, который до сих пор представляет значительную сложность, это вопрос о взаимодействии этих двух планов языка.

Нетрудно понять, что отдельные слова нечто обозначают, и нетрудно понять, что отдельные слова определенным образом связаны друг с другом. Но значительно труднее понять, каким образом синтаксическая расчлененность и связанность речи проистекает из обозначения, из семантики. Ведь слова в предложении связываются не по тем правилам, по которым связаны вещи, этими словами обозначаемые. Столь же трудно понять, каким образом сама синтаксическая связанность обозначает, то есть переходит в семантику. Над этими трудными вопросами до сих пор бьются ученые, и решение этих вопросов осложнено длительным господством в науке о языке философских течений, чуждых диалектике.

Указанные два плана метафизически разделялись и каждый из них пытались изучить и объяснить в отдельности. Но такое изучение языка оказывалось совершенно бесплодным, потому что смысл и значение синтаксиса проистекает из семантики, а семантика не может в таком случае пойти дальше констатации

простого отношения обозначения: единичное имя – единичный предмет. Но чуть более сложный случай, к примеру, случай общего имени вроде «стол», «дерево», «человек», для такой примитивной семантики уже оказывается камнем преткновения.

Не только значение речевой фразы обогащается синтаксисом, но и значение отдельного слова обогащается благодаря синтаксической связанности. То есть значение слова, вступающего в речевое обращение, обогащается благодаря одному только этому обращению в речи. Оно выходит из речевого обращения с другим, более богатым значением, чем то, которое оно до этого имело.

Иначе говоря, со всяким словом происходит примерно то же самое, что Гегель высказывал относительно моральных сентенций: одна и та же максима в устах зрелого мужа значит нечто большее, чем в устах юноши. У Толстого тот же эффект подмечен, когда в «Войне и мире» Петя Ростов заявляет, что он не может сидеть дома, когда «отечество в опасности», и при этом краснеет от смущения. Слова «отечество в опасности» в устах юноши не могут звучать со всей серьезностью, присущей этим весьма значительным и ко многому обязывающим словам. В значение таких слов, как «отечество», «долг», «честь», «совесть» и т.д. входит весь жизненный опыт человека, и они означают то, что значат для человека отечество, долг, честь, совесть и т.д. Этих слов поэтому и не может быть в лексиконе человека, для которого «вещи», этими словами обозначаемые, ничего не значат.

Таким образом, развитая «семантика», то есть весь мир человеческих смыслов и значений, – это результат развитой грамматики, синтаксиса, плюс опыт, который постоянно наполняет новым значением известные слова и в своем постоянном развитии порождает дефицит слов, выражений, грамматических форм. Когда такой дефицит образуется, то неизбежно возникает активный поиск слова и формы выражения, а значит человеческая речь неизбежно обогащается и развивается. Ведущим в этом процессе является постоянное



обогащение жизненного опыта в самом широком смысле этого слова, включающем в себя чтение книг, просмотр кинофильмов, посещение художественной выставки и т.д. – это все тоже общение.

Чтобы возникла потребность в слове, в грамматической форме, словом – в развитой речи, должна быть развита потребность в общении. И если такая потребность не развита, то всякая грамматика и всякая лексика будут восприниматься человеком как нечто лишнее, ненужное, а при попытке навязывать эти вещи в обучении – даже как нечто чуждое.

Также важно понять, потребность в каком общении развита у человека, по поводу чего, по поводу какого предмета человек нуждается в общении. Если потребности человека не простираются далее самых, что ни на есть, примитивных, то и удовлетворены они могут быть с помощью примитивного общения, для реализации которого вполне достаточно самого примитивного словаря и самой примитивной грамматики. Узкому кругу примитивных потребностей человека всегда соответствует примитивная речь, хотя часто и с претензией на, так сказать, цветистость.

«Слово почти всегда готово, когда готово понятие». Эти слова Л.Н. Толстого часто любил повторять Л.С. Выготский. То есть слово всегда придет, когда приходит понимание. Как отмечал Гегель, «для разумного человека важнее всего не слова, а суть дела» и что «это – несообразность и в то же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего слова, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово»<sup>292</sup>. И, наоборот – за многословием часто скрывается пустота мысли. И если верно, что речь порождает интеллект, то верно также и то, что речь порождается интеллектом. Но, как показывают опыт и наука, речь не может быть развита раньше интеллекта, но интеллект может быть развит раньше речи.

<sup>292</sup> Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*, СПб., 1994, С. 10.

Проблема развития речи не может быть самостоятельной по отношению к проблеме развития интеллекта. И здесь мы уже приходим к более общему вопросу, который касается не только детей, лишенных слуха. Это вопрос, который остро стоит в сегодняшней общей педагогике, – что такое интеллект, и на каких путях развивать его у ребенка вообще.

Проблема соотношения мышления и речи, языка и интеллекта, распадается, таким образом, на две относительно самостоятельные проблемы: а) проблема порождения речи интеллектом; б) проблема порождения интеллекта в процессе развития речевой деятельности. Именно в таком порядке они должны быть поставлены и рассмотрены, потому что этот порядок соответствует реальному историческому порядку. Но в данной статье, в силу ее небольшого объема, мы рассмотрим только первую проблему, а именно историческое происхождение языка в процессе развития деятельности.

\* \* \*

Строго говоря, в историческом плане проблема порождения речи интеллектом – это проблема порождения речи человеческой практической деятельностью, трудом. Но труд как специфически человеческая деятельность есть целесообразная и, следовательно, разумная деятельность. Разум исторически проявил себя прежде всего как умное действие, разумное поведение. Если мы от этого момента целесообразности и разумности абстрагируемся, то мы будем иметь дело уже не с человеческой деятельностью, а, в лучшем случае, с животной деятельностью. Это во всех случаях очень важно, потому что очень часто в рассуждениях о деятельности «вообще», которые у нас с некоторых пор стали своеобразной модой, утрачивается определенный характер именно специфически человеческой деятельности, труда.

Итак, человеческая деятельность есть целесообразная деятельность. Но деятельность с определенной целью возможна лишь при том условии, что заранее учитываются объективные

свойства вещей. Иначе говоря, целесообразная деятельность – это деятельность с учетом объективной необходимости. Одно по необходимости предполагает другое.

Однако это не означает, что человек сначала постигает необходимость природы, а затем целесообразно действует. Это характеризует уже более поздний исторический этап, когда возникает наука, ориентированная на производство, как это произошло в Новое время. А до этого всеобщая необходимость природы дана человеку непосредственно в форме его целесообразной деятельности, а целесообразная деятельность заключена непосредственно в орудии деятельности. Например, рычагом человек пользовался задолго до того, как законы рычага были специально изучены и выражены в четкой математической форме Архимедом. Но пользуясь рычагом, человек пользовался тем самым и законами рычага, и пользовался ими в форме целесообразного использования рычага: он умел отличать «правильное» использование рычага от «неправильного».

Кроме того, что человеческая деятельность есть целесообразная деятельность, она является также опосредствованной деятельностью. Иначе говоря, человек не непосредственно воздействует на предмет, например, поднимает тяжелый камень, а опосредствует это свое воздействие на предмет другим предметом, который является проводником его воздействия. В данном случае он берет подходящую палку, бревно, подсовывает один ее конец под камень, а другой камень использует в качестве опоры и действует на другой конец рычага.

В этом проявляется, как характеризовал Гегель человеческую деятельность, ее «хитрость»: «На широкую сторону мощи нападают острым концом хитрости»<sup>293</sup>. Человек как бы обманывает природу, используя против нее ее же собственные силы и свойства: «Вообще собственная деятельность природы, эластичность часовой пружины, вода,

<sup>293</sup> Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет в 2-х т., М., 1970, Т. 1, С.307.*

ветер применяются так, чтобы в своем чувственном наличном бытии делать нечто совершенно иное, чем они хотели бы делать, <так что> их слепое делание становится целесообразным, в противоположность им самим...»<sup>294</sup>.

Очень важный момент состоит в том, что в орудии заключено всеобщее содержание деятельности и всеобщее содержание действительности. Используя рычаг, можно сдвинуть камень, поднять бревно, поднять воду из колодца, не говоря уже о его многообразном применении в машинах и механизмах периода машинного производства. Но это также всеобщее содержание самой действительности, ее закон, который выступил наружу благодаря орудию. «В орудии, – как отмечал Гегель, – или в обработанной, сделанной плодородной пашне, я владею возможностью, содержанием как содержанием всеобщим. Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожеления, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность»<sup>295</sup>.

Вообще это одно из тех превосходных мест у Гегеля, где, говоря словами Ленина, нет ни грана идеализма и где Гегель ухватывает сущность труда и т.д. Но для нас это имеет то существенное значение, что язык, возникая вместе с деятельностью как орудие, опосредствующее эту деятельность, сразу же и непосредственно заключает в себе всеобщее содержание. Это всеобщее содержание и переходит в значение слова, обозначающего орудие. Название орудия, которое обозначало одновременно и деятельность с этим орудием, как и само орудие, «охватывает всякую единичность».

И это касается не только орудия, но и предмета, на который направлена орудийная деятельность человека. Называя дерево деревом, человек называет не просто данную непосредственную единичность, а называет одновременно этим именем всю совокупность полезных свойств дерева в человеческой жизнедеятельности. Это и топливо, и материал для изготовления

<sup>294</sup> Там же.

<sup>295</sup> Там же, С.306.

орудий, постройки жилища и т.д. В русском языке, например, до сих пор слово «лес» означает и тот лес, куда мы ходим гулять, и строительный материал: лес, кирпич, цемент и т.д. В значение слова «дерево» входит с самого начала вся сумма опосредствований, в которые вовлечено дерево в жизнедеятельности человека.

«Значение слова, – как считал Л.С. Выготский, – есть обобщение»<sup>296</sup>). Схоласты правильно понимали, что значением слова является не вещь, а универсалия. И эта схоластическая трактовка значения была отброшена в Новое время как «схоластическая». Но обобщение словом является исторически производным от обобщения орудием. И то общее, которое выступает как исторически первое, есть, выражаясь гегелевским языком, реально- или конкретно-общее, а не формально- или абстрактно-общее. И в развитии детского мышления и детской речи слово для обозначения некоторой единичности сначала просто переносится для обозначения другой единичности, и только потом появляется слово с формально-всеобщим значением.

Во всяком случае, было бы ужасно наивно представлять себе дело таким образом, что сначала, как сказано в Библии, «нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым», хотя эту наивность разделяет, по сути, вся идеалистическая традиция в философии, включая и Гегеля, который считал, что «наименовывающая сила» (Namengebende Kraft) есть «первая творческая сила духа»<sup>297</sup>. «Адам дал имя всем вещам. Это право высшей власти и первое вступление во владение целой природой или творение ее изнутри духа»<sup>298</sup>.

Способность произвольного именования – это продукт умственного и речевого развития, и она является производной от деятельности. Прежде чем слово выступает в качестве знака вещи, вещь в деятельности становится знаком, сигналом деятельности, а тем самым и знаком самой себя. Она как бы

<sup>296</sup> Выготский Л.С. Собр. соч. в 6-ти т., Т. 2., М., 1982, С.290.

<sup>297</sup> Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет в 2-х т., М., 1970, Т. 1., С. 291-292.

<sup>298</sup> Там же, С.292.

раздваивается на самое себя и свой собственный знак подобно тому, как в деятельности она раздваивается на самое себя и ту функцию, которую она выполняет в деятельности. Используя обыкновенную палку в качестве рычага, человек использует ее в функции, к которой она не предопределена ее собственной природой, хотя для этого нужна подходящая палка, то есть крепкая, прямая, достаточно длинная и т.д. Здесь получается то же самое, что и с золотом, которое, как отмечал Маркс, по своей природе не деньги, но деньги по своей природе золото. Обращаясь в качестве денег, золото является знаком самого себя. Но для его знакового, функционального бытия, его материальное бытие становится безразличным, и потому происходит его функциональное замещение более удобными в обращении денежными знаками.

То же самое происходит и с орудием. Обращаясь в качестве орудия в человеческой среде и приобретая функцию сигнала к деятельности, знака деятельности, – например, взмах палкой, сопровождаемый выкриком, – обыкновенная вещь природы, та же самая палка становится знаком самой себя, а затем замещается, сначала взмахом руки, но уже без палки, и выкриком, а затем просто выкриком, который становится сигналом к началу определенной деятельности и, тем самым, обозначением этой деятельности, а заодно и орудия деятельности. Названия многих орудий до сих пор сохраняют в себе названия тех деятельностей и действий, которые с помощью их совершаются, скребок от скрести, тесло от тесать, трамбовка от трамбовать, пила от пилить и т.д. Орудие раздваивается на себя и свое собственное имя.

Слово с самого начала возникает не только как общее имя, но как выражение существенно общего. Когда мы говорим «рычаг», то это не просто палка, – у палки есть свое название, она просто «палка», – а это еще кроме того все то многообразие деятельностей, которые можно осуществить с помощью рычага и которые основаны на определенном законе природы. Совсем не случайно получилось так, что слово «логос» у древних

означало и слово, и сущность. «Logos, – как писал Гегель, – <есть> разум, сущность вещей и речи, вещь и вещание, категория»<sup>299</sup>.

Мы не можем назвать вещь, не выражая ее сущность. На этом, кстати, основана мистика слова: у первобытных народов названия некоторых вещей нельзя было произносить. Нельзя было, например, произносить имя вождя, иногда он имел много имен, чтобы запутать злых духов, которые не должны знать его подлинного имени и т.д. Называя вещь, мы вызываем из памяти всю сумму опосредствований, в которых данная вещь участвует в нашей жизнедеятельности, потому что мир вообще нам дан в формах нашей субъективной деятельности, а в нашей деятельности вещь участвует всегда своей существенной стороной.

Превращение слова в простую метку для определенной вещи, для ее чисто материального бытия, это уже вырожденный случай, когда или вещь выключается из обращения в человеческой среде, и тогда мы ищем забытое значение данного слова по словарям и энциклопедиям, или человек выключается из практической деятельности, что происходит с разделением общества на классы, и тогда создается иллюзия, что значение заключено непосредственно в словах, а не в вещах. По существу все известные теории значения, кроме Л.С. Выготского, начинают анализ именно с этого вырожденного случая, то есть шиворот на выворот. И потому понять здесь уже ничего невозможно. Это все равно, как пытаться понять сущность капитала, взяв для анализа сразу банковский капитал.

Слово в качестве имени, в качестве названия вещи не имеет ничего общего с самой вещью, подобно тому, как стоимость в своей блестящей денежной форме теряет всякий след любой натуральной формы стоимости. «Название какой-либо вещи, – писал в этой связи Маркс, – не имеет ничего общего с ее природой. Я решительно ничего не знаю о данном человеке, если знаю только, что его зовут Яковом. Точно так же и в денежных

---

<sup>299</sup> Там же, С.292.

названиях – фунт, талер, франк, дукат и т.д. – изглаживается всякий след отношения стоимостей. Путаница в том, что касается скрытого смысла этих кабаллистических знаков, тем значительнее, что денежные названия выражают одновременно и стоимость товаров и определенную часть данного веса металла, денежного масштаба. С другой стороны необходимо, чтобы стоимость, в отличие от пестрых в своем разнообразии тел товарного мира, развилась в эту иррациональную вещную и в то же время чисто общественную форму»<sup>300</sup>.

Здесь у Маркса намечена параллель, которая многое может разъяснить. Ведь язык тоже по необходимости должен был развиваться в свою «иррациональную» и в то же время чисто общественную форму, какую он принимает по сравнению с жестовым языком, который исторически по видимости предшествовал звуковому языку. Необходимость эта состоит в том, что звуковой язык обладает определенным преимуществом, по сравнению с жестовым. Этого преимущества как раз лишены глухонемые, у которых не развивается нормальная звуковая речь и которые пользуются жестовой речью.

Почему форма стоимости должна была по необходимости развиваться в денежную? В чем неудовлетворительность простой формы стоимости: 20 аршин холста = 1 сюртуку? Она неудовлетворительна прежде всего потому, что заключает в себе противоречие, которое неразрешимо в рамках этой простой формы. Дело в том, что когда один товар, участвующий в стоимостном отношении, товар А, выражает свою стоимость в другом товаре, в товаре В, то есть находится в относительной форме стоимости, то он не может в это же время быть эквивалентом стоимости для другого товара, для товара В, то есть находиться в эквивалентной форме стоимости. Иными словами, один и тот же товар не может находиться одновременно в относительной и в эквивалентной форме. А с точки зрения практики товарообмена это проявляется в том затруднении, что

<sup>300</sup> Маркс К. Капитал. Т.1. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23, С.110-111.



если два товаровладельца встречаются на рынке, и один из них желает обменять 20 аршин холста на сюртук, то сделка может состояться только в том случае, если равенство 20 аршин холста = 1 сюртук будет признано обоими товаровладельцами, и владельцем холста, и владельцем сюртука. А как быть, если один из них этого равенства не признает?

Выход один: надо взять какой-то третий товар в качестве общего эквивалента для товаров *A* и *B*, для холста и для сюртука. Допустим, это будет пшеница. Тогда, установив, что за один сюртук дают 5 пудов пшеницы и за 20 аршин холста дают 5 пудов пшеницы, мы устанавливаем, что 20 аршин холста = 1 сюртуку: две величины, равные третьей, равны между собой.

Истина, таким образом установлена. Она установлена путем превращения простой формы стоимости в развернутую, которая состоит из множества равенств, из множества простых форм стоимости, но которая дает возможность выходить за рамки простой формы стоимости и разрешать трудности, которые возникают в рамках простой формы стоимости.

Но трудности на этом не кончаются. Хорошо, если владелец холста и владелец сюртука признают в пшенице достоинство общего эквивалента для сюртука и для холста. А если нет? Если возникает вопрос, а чего стоит пшеница? Тогда мы должны будем искать общий эквивалент в лице другого, уже четвертого товара. Но нет никакой гарантии, что мы остановимся на этом четвертом товаре, и процесс уходит в дурную бесконечность. Единственный выход состоит в том, чтобы найти один-единственный товар во всем товарном царстве и сделать его общественно признанным всеобщим эквивалентом, который должен находиться в эквивалентной форме стоимости по отношению ко всем товарам. Именно так и было исторически.

Но этот товар, который выдвигается на роль всеобщего эквивалента, должен быть особым товаром. Во-первых, он должен быть не просто общественно признанным эквивалентом, он должен сам обладать реальной стоимостью,

и это должно подтверждаться тем, что он должен находиться не только в эквивалентной стоимости, но и в относительной форме стоимости, выражать свою относительную стоимость во всем товарном мире, в любом товаре. А здесь снова возникает та же самая проблема, что и с простой формой стоимости. Во-вторых, этот товар должен иметь определенные физические свойства. Почти каждому случалось попадать в такую ситуацию, когда у вас, допустим, десять рублей одной банкнотой, а вам надо купить на два рубля какого-нибудь товара, и у продавца тоже нет мелких денег, чтобы дать сдачу. А если роль всеобщего эквивалента играет скот? И если сто пудов пшеницы стоят одного быка, а вам надо купить двадцать пудов пшеницы.

Так вот, оказалось, что на роль такого всеобщего эквивалента годится только один-единственный товар – золото. Его можно делить на любые, сколь угодно малые доли, и поэтому в нем можно выразить стоимость любого количества другого товара. Этот металл химически устойчив, его снова из малых долей можно превратить в единый слиток и т.д., одним словом, идеальный товар на роль всеобщего эквивалента. Но чтобы стать действительно деньгами, с золотом должна произойти еще одна метаморфоза.

Маркс в цитированном выше месте пишет: «Путаница в том, что касается скрытого смысла этих кабаллистических знаков, тем значительнее, что денежные названия выражают одновременно и стоимость товаров и определённую часть данного веса металла, денежного масштаба». Это действительно один из самых сложных пунктов в понимании сущности денег. И сложность состоит в том, что деньги – это не просто всеобщий эквивалент стоимости, которые выражают стоимость любого другого товара, – они выражают стоимость самих себя. А это возможно благодаря раздвоению денег внутри себя, с одной стороны, на абстрактные денежные единицы и названия этих единиц, с другой – определенные весовые количества денежного металла, так называемое золотое содержание, которое этим единицам соответствует. Причем вначале эти названия совпадали:

денежная единица называлась непосредственно так же, как называлось определенное весовое количество денежного металла, золота или серебра, что сохранилось в названиях некоторых денежных единиц до сих пор, например, английский фунт стерлингов, что значит просто – фунт серебра. Но уже давно этой денежной единице реально не соответствует никакой фунт серебра, что и говорит о том, что название денежной единицы и название весового количества денежного металла, этой единице соответствующего, – разные вещи.

Здесь, к сожалению, нет больше возможности более подробно проследить превращение денежной единицы в свой собственный знак, в свое собственное название. Но важно то, что это превращение, как отмечает Маркс, происходит с необходимостью. А необходимость эта состоит в том, что деньги должны организоваться присущим только им образом, чтобы они могли благодаря этому, в противоположность остальному товарному миру, приобрести тенденцию к самодвижению, самосохранению и самоувеличению. И именно поэтому стоимость не может стать капиталом, минуя денежную форму.

Деньги, будучи чисто общественной формой, не имеют натурального аналога, то есть они ничего не обозначают в действительности, и в этом смысле они вполне аналогичны таким иррациональным выражениям, как  $\sqrt{-1}$ . Но именно поэтому-то они и могут выполнять свою общественную функцию.

И то же самое можно сказать о языке. Слово обозначает и вещь, и самое себя. Например, мы можем сказать: в углу комнаты стоит стол. Но мы можем сказать: слово «стол» является именем существительным. В этом случае слово берется в кавычки именно потому, что оно в данном случае обозначает самое себя. В отношении языка к самому себе проявляется его чисто общественная функция: через него мысль относится к самой себе и, тем самым, осознает себя. Мышление становится сознательным именно через язык. И потому оно, овладев языком, становится качественно иным. Настолько качественно иным, что мы склонны отождествлять мышление и говорение, мышление и

речь. Но парадокс в том и заключается, что мышление не поднялось бы при помощи языка на качественно более высокий уровень, если бы оно было тождественно языку. Тогда мы не могли бы сказать: термин «понятие» обозначает мысль, выражающую сущность вещи. Как бы мы тогда выразили свою мысль? Именно эту рефлексивную природу языка и мышления не смог одолеть позитивизм, который именно отождествил мышление и язык, понял мышление как говорение.

Разумеется, здесь нет полной аналогии. Но если мы сравним жестовый язык с языком звуковым, то ясно, по крайней мере, одно: язык не может организоваться присущим только ему образом, – а он должен приобрести таковую организацию, о чем более подробно пойдет речь дальше, – если он не становится звуковым языком, в противоположность жестовому. Жест при всей его выразительности не имеет, выражаясь фигурально, стольких степеней свободы, сколько имеет слово. Жест может опосредствовать и обслуживать непосредственно деятельность, он может быть также средством сообщения очень ограниченного содержания, но он не может быть универсальным инструментом человеческой мысли, а мысль человеческая в таковом нуждается, потому что она сама универсальна. Вернее она таковой становится благодаря универсальности того средства, которым она пользуется.

«Речь – самое спокойное и непосредственное выражение разума», – писал Шеллинг<sup>301</sup>. И в этом он, видимо, прав. Но речь – не единственное выражение разума. Гораздо более адекватной формой его выражения, с точки зрения истинности, является действие, деятельность, поступок. Но с точки зрения самодвижения и саморазвития мысли, слово действительно является самым адекватным выражением мысли. Получается колоссальное противоречие, разрыв, между словом и делом, разрыв, который в антагонистическом обществе становится непреодолимым. Хотя это не означает, что оно непреодолимо вообще.

<sup>301</sup> Шеллинг Ф.В.Й. *Философия искусства*, М., 1966, С.338.

Общее соображение, которое заключается в том, что язык должен обладать собственным самодвижением, собственной внутренней мерой, состоит в том, что в противном случае он не имел бы смысла. Если бы язык был простым аккомпанементом, сопровождающим деятельность, то он таковым и был бы и не приобрел бы никакого самостоятельного значения. Слово приобретает самостоятельное значение только тогда, когда оно не просто обозначает некоторую вещь, но когда оно еще и нечто значит, то есть обладает некоторым самостоятельным значением, а последним оно обладает благодаря соотносительности с другими словами, благодаря синтаксической связанности. Для слова «любой» это очевидно. Но это не очевидно для слова «стол», что и питает номиналистические иллюзии, хотя слово «стол» значит гораздо больше, чем оно обозначает.

Слово, таким образом, имеет, как и деньги, шкалу ценности внутри себя. Подобно деньгам, слова выражают свою «стоимость» не только в мире вещей, который противостоит и словам и деньгам, но и через себя. Вот это-то классическое и непонятное «в-себе-и-через-себя» в «Науке логики» Гегеля имеет самое непосредственное значение для выражения, которая приобретает самостоятельный характер и существует и движется на своей собственной основе. Благодаря этому язык становится способным к бесконечному развитию.

«Не в именах у Я есть некоторое содержание, – замечает Гегель, – как <содержание> Я, но в форме, в порядке»<sup>302</sup>. Содержание является результатом имманентного развития формы. Но чтобы форма стала движущим принципом, «произвольно движущим принципом содержания» (7, с.32), отдельные слова должны утратить свое материальное значение и стать чисто абстрактными значками, материя которых не имеет никакого отношения к обозначаемому.

Функциональное и материальное значение вещей вообще антагонистично. Превращение денег в денежные знаки обязано тому, что они являются средством обращения. Их бытие

<sup>302</sup> Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет в 2-х т., Т. 1, М., 1970, С. 237.*

в качестве эквивалента становится мимолетным, они то и дело переходят от одного владельца к другому, поэтому оно как бы атрофируется, подобно органу, который длительное время не работает и не упражняется. «Если само обращение денег, – пишет в этой связи Маркс, – отделяет реальное содержание монеты от номинального содержания, отделяет ее металлическое бытие от ее функционального бытия, то в нем уже скрыта возможность заместить металлические деньги в их функции монеты знаками из другого материала или простыми символами»<sup>303</sup>.

Реальные деньги превращаются в денежные знаки, грубо говоря, в бумажки, которые сами по себе ничего не стоят, кроме, разумеется, затрат на их изготовление. Это и есть поглощение материального бытия функциональным, или реального значения – номинальным. То же самое происходит и со словом. Жест, например, слишком громоздок и неудобен в обращении, его употребление затруднено в темное время суток, а в светлое время нужно находиться лицом к лицу с собеседником и т.д. Звуковая речь во всех этих отношениях имеет серьезное преимущество. Но дело не только в этом. Жест имеет не только номинальное значение, а вполне реальное. Иначе говоря, жест моделирует структуру обозначаемой деятельности, например, взмах руки, обозначающий действие удара палкой или еще каким-либо ударным орудием и служащий сигналом для такого действия, сам по себе воспроизводит, моделирует, имитирует такое действие, и в этом его коренной недостаток.

Оставим на время слова и посмотрим, как здесь обстоят дела с реальными орудиями человеческой деятельности в их отношении к внутренним свойствам действительности. Дело в том, что здесь совершенно наглядно проявляет себя отделение функции от структуры, от «материи», и как раз через это в орудии обнаруживается всеобщее содержание самой действительности.

<sup>303</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т.23, С.136.

Как известно, величайшую революцию в истории человечества произвело колесо. До сих пор почти все наземные средства передвижения человека основаны на использовании колеса. Но в природе колеса как такового нет. Это не значит, что в ней нет предметов плоской и круглой формы, а это значит, что в ней нет функции колеса. Ни одно живое существо по земле не передвигается с помощью колеса или по принципу колеса, а передвигаются живые существа по земле или при помощи ног, или, подтягивая под себя свое собственное тело, как это делают пресмыкающиеся.

Величайшая революция, произведенная изобретением колеса, как раз и заключалась в том, что была смоделирована, можно сказать, в чистом виде функция передвижения, а не его структура, которая дана в передвижении животного и самого человека с помощью ног, или в передвижении змеи. И не случайно катящийся по плоскости, горизонтальной или наклонной, шар оказался идеальной моделью для изучения механического движения. С помощью катящегося колеса или шара наиболее адекватно моделируется, например, такое объективное и всеобщее свойство движения, как непрерывность, в противоположность дискретности, а через нее и внутренне противоречивый характер движения: двигаться – значит находиться и не находиться одновременно в каждой точке траектории движения, иначе будет просто сумма состояний покоя.

Получается, что именно благодаря тому, что орудие или средство по своей структуре не имеет ничего общего с действительностью, оно по своей функции выражает и отражает наиболее глубинные и существенные свойства самой действительности. И как раз в этом смысл того, что в орудии я владею всеобщим содержанием как всеобщим. Иначе говоря, орудие – это такое средство, которое в своей структуре моделирует, воспроизводит всеобщее содержание самой действительности.

Иногда, правда, техническая модель довольно близко воспроизводит какой-нибудь естественный орган или естественный процесс, но, как было уже отмечено, «это обычно говорит о неразвитости данного вида техники»<sup>304</sup>. Первые летательные аппараты пытались строить по принципу моделирования полета птиц, то есть с машущими крыльями, но на этом пути до сих пор не удалось достичь успешных результатов. Обычный современный самолет моделирует не структуру полета птицы, а функцию. И эта функция, кстати, проявляет аэродинамические свойства крыла и воздушной среды гораздо более явным образом, чем полет птиц. Первые автомобили почти полностью воспроизводили структуру обычного конного экипажа, просто на передке устанавливался двигатель с приводом и рулевое устройство. Первые пароходы были теми же парусными судами плюс паровой двигатель с гребными колесами и т.д. Гребное колесо более адекватным образом моделирует работу гребца обычным веслом, чем гребной винт, но именно последний оказался более подходящим и целесообразным движителем для речных и, в особенности, для морских судов.

Число подобных примеров можно умножать до бесконечности. Но для нас важно, во-первых, то, что, в противоположность эмпирической действительности, орудие, средство, техника воздействия человека на эту действительность моделирует, воспроизводит, отражает, проявляет и т.д. действительность более существенную, нежели ее «отражение» в непосредственном чувственном восприятии. Иными словами, орудийная деятельность, и прежде всего она, а не абстрагирующая деятельность человеческой головы, открывает человеку сущность вещей, в противоположность их обманчивой видимости, в противоположность явлению. Поэтому, кстати, животные, у которых отсутствует орудийная деятельность

---

<sup>304</sup> Волков Г.Н. Истоки и горизонты прогресса. Социологические проблемы развития науки и техники. М., 1976, С.34.



в человеческом смысле слова, остаются на всю жизнь эмпириками.

Во-вторых, мышление человека принципиально имеет то же строение, что и внешняя, как ее называют, предметная деятельность. И именно поэтому оно принципиально теоретично, схватывает внутреннюю существенную сторону вещей и процессов окружающей действительности. Оно, так же как и внешняя деятельность, движется по внутренней форме, по внутренней логике вещей, а не по их внешней стороне. «Конечно, – писал в этой связи А.Н. Леонтьев, – внутренняя идеальная деятельность есть деятельность глубоко своеобразная, качественно особенная. Но при всем том она есть подлинная деятельность, а не выражение особого начала. Поэтому и умственный труд есть именно труд, хотя и в особой его форме»<sup>305</sup>.

Можно было бы сказать, что мышление человека есть продолжение той же самой внешней предметной деятельности, но иными средствами. Причем в экспериментальной деятельности эти два вида деятельности, внешняя и внутренняя, предметная и мыслительная, материальная и идеальная, смыкаются настолько, что различить их становится просто невозможно. Мы уже отмечали, что движение колеса или шара по плоскости моделирует движение в чистом виде. То есть это абстракция, произведенная не в голове, а самой деятельностью человека. Таково происхождение в принципе всех действительных, или, как называл их Маркс, «практически истинных», абстракций, которые лежат в основе мыслительной и специально научной деятельности. Дальнейшее продолжение изучения движения было связано тоже с моделированием, но уже с математическим моделированием, что, собственно, и составляет заслугу великого Галилея. Но, прежде, чем такое моделирование стало возможно, а оно возможно при абстракции от качественной стороны движения, такая абстракция была произведена реально: без изобретения и использования колеса такая абстракция,

<sup>305</sup> Леонтьев А.Н. *Деятельность, сознание, личность*. М., 1975, С.332.

видимо, была бы невозможна. И если верно, что реальная, так сказать, механика, развитие машинного производства, невозможны без науки механики, то не менее верно и то, что без использования элементарных механических приспособлений была бы невозможна наука механика.

Мы сказали, что мыслительная деятельность – это продолжение той же самой внешней предметной деятельности, но иными средствами. Что же это за средства? А этими средствами и являются понятия, знаки, символы, наконец – просто слова нашего обыкновенного языка. Но только здесь мы не просто поднимаемся еще на одну ступеньку над действительностью, поскольку первой ступенькой была просто предметная деятельность, где мы уже оторвались от эмпирической действительности. Если в предметной деятельности мы превращаем вещество природы из одной формы в другую, например, превращаем древесину в колесо, и, тем самым, «распредмечиваем», как выражался Маркс, самую действительность, то есть раскрываем ее внутреннее строение, то на следующей ступени действительность претерпела еще одно превращение: в мыслительной деятельности, которая использует уже не пилу, топор и долото, а слова, символы и знаки, происходит превращение того всеобщего содержания действительности, которым мы владеем в орудии и благодаря орудию, в идеальные смыслы и значения, в которых первоначальная действительность меняется теперь уже часто до неузнаваемости. Но это та же самая действительность, только еще более глубокая, хотя здесь становятся возможны и самые причудливые химеры, и отличить одно от другого порой становится просто невозможно. Величайшее человеческое благо порой сознательно обращается во зло.

Каким же образом это вторичное превращение происходит, и какова здесь роль языка? Начнем с реального случая, однажды подмеченного. Маленькой девочке подарили набор игрушечных медицинских инструментов и среди них стетоскоп. Девочка не

---

знала этого слова. Но поскольку каждая вещь должна иметь свое название, надо было назвать как-то и этот предмет. И вдруг... девочка просит: «Папа, дай, пожалуйста, лечильник».

Факт в определенном отношении поразительный – это как яблоко на голову Ньютона – на наших глазах появилось еще одно слово в русском языке, хотя оно, как, видимо, и великое множество других подобных слов-однодневок, не вошло во всеобщее употребление. Но самое главное: здесь была воспроизведена всеобщая модель словотворчества. И эта модель элементарная: человек не знает названия предмета, но знает название того вида деятельности, при котором данный предмет употребляется. С помощью стетоскопа врач «лечит», это девочка уже знает, значит, он пользуется «лечильником». Но она знает не только это. Она также уже овладела общей формой образования отглагольных существительных в русском языке: паять – паяльник, кипятить – кипяtilьник, светить – светильник и т.д., значит, лечить – лечильник, вот и все.

Здесь развитие языка идет через форму употребления этого предмета и через форму самого языка, через грамматическую форму. В данном случае порождается не новое значение через слово, а новое слово через значение, через то значение предмета, которое сохраняется, снимается в значении нового слова. Но для слова «любой» нет значения в этом смысле, как нет предмета, помимо самого этого слова, имеющего значение. Здесь слово становится на место предмета, оно становится своим собственным предметом, а его значением становятся правила употребления данного слова в данном языке, то есть все контексты, в которых можно употреблять слово «любой», составляют значение этого слова. Вот она «порождающая грамматика»!

Мы имеем, таким образом, удвоение значения на значение вещей, которое становится значением слова, и значение слова, которое... становится значением вещей. Ведь слово «любой», хотя оно и имеет непосредственное значение в языке, тем не менее, имеет явную интенцию на предметное содержание:

мы говорим «любой предмет», «любой человек», «любое животное» и т.д. Причем при помощи этого слова я могу сказать о вещах нечто большее, чем я мог бы сказать, если бы я имел в своем распоряжении только лишь слова, которые обозначают отдельные предметы. Когда, например, я говорю: «любое тело при нагревании расширяется», то я формулирую всеобщий закон природы, чего никогда не смог бы сделать, не имея я в своем распоряжении словечка «любой», «любое», то есть не владей я развитой речью, языком. Человек становится тем самым готовым к восприятию такого знания, такого содержания, которое он никогда бы не смог «вместить» в себя, если бы он не овладел в полной мере языком.

Овладевая языком человек овладевает мышлением. Причем в умственном развитии ребенка речевое развитие опережает умственное, мыслительное. В спонтанной речи ребенок, как показал Л.С. Выготский, правильно употребляет форму ...потому, что...», но еще не осознает того значения, какое она имеет, а именно причинной связи. «Схематизм» чистых рассудочных понятий, каковым является понятие причинности, о котором писал Кант в своей «Критике чистого разума», и держится на языке, в форме языка, в форме нашей речи. Через значения слов, по существу через слова, через язык, мы постигаем значения предметов, вещей и процессов окружающей действительности. Чем богаче, чем развитее язык, тем богаче внутренний мир человека, тем мощнее его потенциал, тем выше его интеллектуальное развитие и т.д. Но это уже тема, которую надо развивать специально. А нам надо завершить анализ порождения слова мыслью, вернее, умным действием, целесообразной деятельностью.

О том, что люди должны производить необходимые им средства к жизни, было известно давно. И не к этому сводится сущность материалистического понимания истории, открытого Марксом и Энгельсом. Сущность этого понимания заключается в том, что, производя для себя необходимые средства к жизни, человек производит самого себя во всех своих, так сказать,

«ипостасях»: свое мышление, свои идеи, свой язык, свои человеческие отношения. «В процессе материального производства, – как писал А.Н. Леонтьев, – люди производят также язык, который служит не только средством общения, но и носителем фиксированных в нем общественно-выработанных значений»<sup>306</sup>.

Язык люди производят так же, как и свои общественные отношения, то есть сознательно того не желая, а просто в силу того, что они не могут иначе производить необходимые им средства, как вступая в определенные, от их воли и сознания не зависящие производственные отношения. Они, следовательно, не могут производить, не вступая друг с другом в общение в силу разделения труда: разделенный труд предполагает общение как необходимый элемент самого процесса труда. И средством общения для них, прежде всего, становится само производство, т.е. те орудия и средства, которые они совместно употребляют: с помощью орудия человек опосредствует свое отношение не только к природе, но и к другому человеку. Орудие по своей природе является носителем не только всеобщего содержания действительности, но и носителем общественных значений. И только потому постепенно орудие трансформируется в жест, а затем в слово. Таким образом, производится сама функция именования: произвольное именование – это наиболее развитая и исторически довольно поздняя функция. То есть сначала возникает язык, его форма, а уж потом произвольное именование, а не наоборот, как это получается по Библии и по Гегелю, когда Адам сначала дает имена всем вещам, а уж потом возникает проблема «порядка», форм, которые неизвестно откуда берутся, и чего толком не может объяснить Гегель.

Гегель правильно понял, что не имена составляют сущность языка, а порядок, как выражается Гегель. ...Свободные имена не <соотносятся> друг с другом»<sup>307</sup>. Это тоже верно. Тогда откуда

---

<sup>306</sup> Леонтьев А.Н. *Проблемы развития психики*. 4-е изд., М., 1981, С.98.

<sup>307</sup> Гегель Г.В.Ф. *Работы разных лет в 2-х т.*, Т. 1, М., 1970. С.295.

же берется тот порядок, который делает «царство имен» языком? И Гегель вынужден отвечать на этот вопрос, по существу входя в противоречие с собственным принципом, а именно он вынужден все объяснять из необходимости. «Я есть сила этого свободного порядка, – отвечает Гегель, – еще не положенного как необходимый порядок, но порядка. Оно есть свободный носитель, свободный беспредметный порядок»<sup>308</sup>.

Здесь не свобода объясняется из необходимости, а наоборот – Гегель необходимость определенной организации «царства имен», языка, пытается объяснить свободой, а по существу произволом, потому что свобода, не основанная на необходимости, есть произвол Я. Отсюда должно быть понятно, что идеализм не может быть побежден окончательно, если мы не сможем объяснить «именующую силу» материалистически. А такое объяснение возможно только тогда, когда мы берем за основу не материю как таковую, из чего исходил старый материализм, и потому он оказывался беспомощным перед объяснением феномена человеческого языка и мышления, а материальное производство. Только в нем вещи превращаются в знаки самих себя, и, тем самым, возникает, сама функция именования.

В чистом виде функция именования появляется только с появлением слова, то есть с появлением звукового языка. Жест осуществляет номинативную функцию, функцию называния предмета, через моделирование действия с предметом. И, как уже говорилось, в этом его ограниченность. Будучи, так сказать, калькой с материальной деятельности, он не может стать орудием идеальной деятельности, потому что не обладает самодвижением, не имеет формы отношения к другому жесту, не соотносится с самим собой, тогда как важнейшим свойством обычного звукового языка является наличие в нем высказываний о самом себе. И как только номинативная функция выделяется в чистом виде, становится возможной специфическая организация языка, которая определяется уже специфическими

<sup>308</sup> Там же.

особенностями речевой деятельности, а не только материально-практической. И если эмпирическая действительность уже снята в материально-практической деятельности, а речевая деятельность является ее продолжением, то пытаться выводить форму речевой деятельности непосредственно из эмпирической действительности еще более нелепо, чем искать эмпирический аналог топора или пилы, которые определены условиями человеческой деятельности с этими орудиями в окружающей человека действительности, а не самой действительностью как таковой. И думать так было бы не историзмом, а натурализмом.

Не действительность как таковая дает форму языку, а действительная деятельность общественного человека. Именно в этой деятельности ее всеобщее содержание превращается во всеобщую форму речевой деятельности, языка. Она не может быть и не должна быть «калькой» с внешней формы самих вещей, ибо деятельность осуществляется по внутренней, существенной форме вещей, то есть по законам природы и... по законам красоты. Именно поэтому сама по себе речевая деятельность способна схватывать существенное, порождать содержание. И это в особенности касается поэтической речи, научных и философских текстов. То особое чувство, благодаря которому человек схватывает существенное, причем сразу и безошибочно, которое есть не что иное, как чувство красоты, и которое развивается непосредственно в практической деятельности, проявляется также в качестве особого чувства языка, чувства стиля и меры, чувства красоты и поэзии родной речи, которые, к сожалению, утрачиваются там, где господствующей формой становится казенный канцелярский штамп, профессиональный жаргон, мещанская манерность, красивость и т.д.

Если отвлечься от исторического рассмотрения происхождения языка и, таким образом, абстрагироваться от практической деятельности, в которой и благодаря которой возникает и развивается язык, то форма языка становится самодовлеющей, а мышление, помимо языка, превращается

в аморфный психологический поток. «В психологическом отношении, – пишет, например, Ф. де Соссюр, – наше мышление, если отвлечься от выражения его словами, представляет собою аморфную нерасчлененную массу»<sup>309</sup>. Мышление, согласно этой формалистической точке зрения, оформляется только в языке, и форма языка является непосредственно и формой мышления. Получается своеобразное лингвистическое кантианство. И здесь вообще снимается вопрос о соотношении языка и мышления, потому что это по существу вопрос о соотношении формы языка и формы мышления, или, иначе, вопрос о соотношении категорий языка и категорий мышления.

Но эти вещи все-таки в большинстве случаев различают, хотя не всегда умеют объяснить источник этого различия. Так, например, О. Есперсен считает необходимым признать, что «наряду с синтаксическими категориями, или кроме них, или за этими категориями, зависящими от структуры каждого языка, в том виде, в каком он существует, имеются еще внеязыковые категории, не зависящие от более или менее случайных фактов существующих языков. Эти категории являются универсальными, поскольку они применимы ко всем языкам, хотя они редко выражаются в этих языках ясным и недвусмысленным образом. Некоторые из них относятся к таким фактам внешнего мира, как пол, другие – к умственной деятельности или к логике. За отсутствием лучшего термина я буду называть эти категории понятийными категориями. Задача грамматиста состоит в том, чтобы в каждом конкретном случае разобраться в соотношении, существующем между понятийной и семантической категориями...»<sup>310</sup>

Вопрос в общем ставится здесь Есперсоном правильно. Но прежде, чем разбираться в соотношении между языковыми и «понятийными» категориями в каждом отдельном случае, необходимо выяснить его вообще. Необходимо понять природу «понятийных» категорий, категорий мышления, что было и

<sup>309</sup> Соссюр Фердинанд де. Труды по языкознанию, М., 1977, С.144.

<sup>310</sup> Есперсен О. Философия грамматики, М., 1958, С.57-58.



остается специальным предметом философии. И решение этого вопроса зависит от того, какой философией мы пользуемся. В сосюрсовском представлении явно просвечивает кантианская философия, когда наше мышление оказывается «нерасчлененной аморфной массой», если оно не структурировано со стороны субъективистски истолкованных категорий, а субъективистски истолкованные категории очень легко отождествляются с категориями языка. И тогда вообще становится непонятным, каким образом мы можем иметь объективную картину действительности.

Именно на этом, на кантианском в сущности своей, представлении о природе категорий нашего мышления основывается так называемая гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа. Суть этой гипотезы состоит в том, что та картина действительности, которую мы имеем, зависит от категориального и грамматического строя того языка, на котором мы говорим. Если отвлечься от того обстоятельства, что в категориях языка представлены какие-то другие категории, имеющие более фундаментальное и объективное значение, то гипотеза Сепира–Уорфа становится по сути неопровержимой.

Исторический и материалистический взгляд на вещи состоит в том, что в основе и мыслительной, и речевой деятельности лежит реальная практическая деятельность, которая протекает в реальных универсальных формах, в категориях, объективное значение которых подтверждается успешным характером самой практической деятельности. Если бы мы в практической деятельности подходили к вещам с нашей субъективной меркой, то действительность мстила бы нам за это на каждом шагу.

Языковые формы в историческом и логическом истоке своем тоже категориальные формы, формы проявления категориального строя человеческой деятельности и человеческого мышления. И факт лингвистической относительности по своему действительному значению говорит не более того, что форма проявления отличается от сущности,

что хлеб, который мы покупаем в магазине, отличается от того хлеба, который растет на полях.

Но в последнем случае связь для нас понятна, и потому она для нас не мистифицируется: все взрослые сознательные люди понимают, что булки не растут на деревьях. Что же касается происхождения языковых форм от форм практической преобразующей деятельности, то эта связь мистифицируется сплошь и рядом: стоит лишь непосредственно сопоставить формы языка с формами самого бытия, как тотчас же следует вывод, что язык наш «не от мира сего», ведь в мире непосредственно нет ни формы глагола, ни падежей, ни междометий.

Язык – культурное явление, и перейти к нему непосредственно от природы невозможно так же, как невозможно от природы перейти к паровой машине. Между тем и другим лежит практическая преобразующая деятельность с ее объективными формами. И эти объективные мыслительные формы, категории, так или иначе в языке присутствуют, то ли в качестве значений языковых выражений, то ли в качестве грамматических форм, в семантике или в синтаксисе, и последнее зависит уже от характера того или иного языка.

Категории не обязательно грамматизируются, то есть не всегда превращаются в категории грамматики или грамматические категории. Но это не значит, что из-за этого они не являются формами мышления, как это иногда представляют себе. Вот что, например, писал в свое время С.Васильев из Киева: «К категориям мышления, исследуемым диалектическим материализмом, принадлежат категории «форма» и «содержание». В русском языке они не «грамматизируются», не образуют систем грамматических значений, нет также и синтаксических структур, передающих соответствующее им мыслительное содержание; иными словами, для человека, говорящего на русском языке, данные категории не являются формами мышления»<sup>311</sup>.

<sup>311</sup> Категории диалектики, их развитие и функции, Киев, 1980, С.206.

Во-первых, совершенно нелепым является утверждение, что категории не являются формами мышления, потому что категории это по определению суть наиболее общие формы бытия и наиболее общие формы нашего мышления одновременно. Во-вторых, здесь происходит вольное или невольное отождествление форм мышления с формами речи, с грамматическими категориями, что вполне согласуется с кантианскими представлениями Де Соссюра, но никак не согласуется с классическим, – прежде всего аристотелевским, – представлением о категориях и формах мышления, которые имеют объективный, предметный характер, независимо от того, «грамматизируются» они или нет.

Как уже говорилось, в деятельности, если это человеческая универсальная деятельность, всегда присутствует набор всех необходимых категорий. Если человек практически начинает сопоставлять разные величины и, тем самым, измерять их, то здесь объективно так или иначе присутствуют категории количества, меры и качества, хотя бы в языке, на котором говорит данный человек, вообще начисто отсутствовали слова «количество», «качество», «мера», «больше», «меньше» и любые другие грамматические формы, им соответствующие. Если человек отождествляет хлеб, который растет на полях, и хлеб, который он ест, то этим самым он уже отличает форму проявления от сущности, от субстанции, от содержания, хотя бы он никогда в жизни не знал этих слов, как очень многие люди до сих пор их не знают и не употребляют, а иногда неправильно употребляют. Задача философии в том и состоит, чтобы человек осознал свое собственное мышление и, тем самым, вырос бы над собой.

Ориентируясь и практически действуя в этом мире с помощью его всеобщих универсальных свойств, которые и выражаются в категориях, человек уже и мыслит тем самым этот мир в указанных формах. «Не слово является решающим фактором при формировании интеллекта, а интеллект, его предметная структура являются основанием для формирования

человеческого языка»<sup>312</sup>. Речь порождается интеллектом, но и овладев правильной речью, интеллект поднимает себя над самим собой. Именно так, как показал Л.С. Выготский, и совершается интеллектуальное и речевое развитие. И мышление не выражается в слове, а совершается в слове.

В той же работе киевских авторов сказано, что «первые идеи не «выдумывались», не открывались пассивным созерцанием и не рождались как следствие отвлеченным размышлений индивидов», что они «буквально производились в пределах коллективной материальной деятельности»<sup>313</sup>. Все категории, и «форма», и «содержание», и «качество», и «количество» и т.д., были сначала произведены в коллективной материальной деятельности вместе с тем предметным миром, который составляет «вторую природу», «неорганическое тело человеческой цивилизации». Слова были придуманы позже, вернее не придуманы, а сначала тоже произведены в результате развития речевой деятельности, языка. Собственно придумывание различных слов для обозначения категорий, вроде «субстанции», «акциденции», «формы», «содержания», «материи» и т.д. начинается только тогда, когда появляется профессиональная философия. И вместе с последней, в условиях антагонистического разделения труда, неизбежно возникает иллюзия, что и сами категории своим существованием обязаны «именующей силе», речевой деятельности философов. И эта иллюзия сохраняется до сих пор, когда, например, исследование категорий осуществляется не путем объективного анализа самого реального процесса материальной и духовной деятельности, а путем семантического анализа слов, и, тем самым, философский анализ подменяется лингвистическим и филологическим.

Каким образом категории деятельности и мышления воплотятся в языке, воплотятся ли они в семантике, т.е. в значениях слов данного языка, или в его грамматическом

<sup>312</sup> Науменко Л.К. *Монизм как принцип диалектической логики*, Алма-Ата, 1968, С.230.

<sup>313</sup> Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В. *К итогам научного эксперимента // Вопросы философии*, 1975, № 6, С. 245.

строе, в синтаксисе, – все это зависит от особенных исторических судеб того или иного языка. И потому диалектико-материалистическая методология требует в обязательном порядке, наряду с так называемым системно-структурным анализом языка, проведения исторического анализа его происхождения и развития, в котором снимается субъективизм грамматической формы. Можно площадь квадрата выражать через длину его стороны, а можно наоборот – длину стороны квадрата выражать через его площадь, но от этого не зависит само объективное отношение стороны квадрата к его площади. Можно измерять расстояние от Москвы до Петербурга в километрах, а можно в верстах или милях, Числа будут разные, но от этого не изменится само расстояние от Москвы до Петербурга.

Лингвистическая относительность проявляется в том, что одни и те же категории как всеобщие формы бытия и мышления могут быть представлены в различных языках по-разному. Но именно потому, что мы отличаем то и другое, то есть объективные мыслительные формы и их выражение или представление в языке, мы отличаем также объективное положение вещей от их описания в языке. Мы отличаем эти вещи, потому что мы судим о действительности не только по описанию ее в языке, не только по тому, что о ней говорится, но и по тому, как она нам дана непосредственно в нашей практической деятельности. И именно поэтому люди, объединенные общим практическим делом, даже если у них нет общего языка, понимают друг друга лучше, чем в том случае, когда у них общий язык и нет общего дела. По идее вавилонское столпотворение должно было бы объединять разноязыкие народы, а не разъединять, если бы это было их действительно общее дело. Действительно значимое общее дело объединяет людей, и только оно может объединить людей. В этом состояла действительно здравая идея «философии общего дела» Н. Фёдорова.

---

Если бы формы мышления и формы языка, речи, полностью совпадали, то мышление было бы тем же самым, что говорение, и тогда величайшие болтуны были бы величайшими мыслителями. Мы, в общем-то, отличаем мыслителей от болтунов. И если мы это умеем делать, то это означает, что мера ума не в слове заключена, и наоборот – мера слова заключена в уме. И это же означает, что ум нечто большее, чем просто говорение. Говорение может быть разным, а ум в конечном счете у всех один, потому что у него есть одна объективная мера – реальное дело в реальной действительности.

«Звуковая материя чужда мысли, – писал в этой связи Л.К. Науменко, – случайна по отношению к мысли. Но сама эта случайность необходима: мысль необходимо в противоположность самой себе воплощается в чуждом ее природе материале – в звуке»<sup>314</sup>. Почему именно в звуке, а не в жесте? А это потому, что звуковая материя, как и золото для меновой стоимости, оказывается наиболее универсальной материей, в которой может быть воплощена чистая форма, идеальная форма любой деятельности. В звуковой материи языка моделируется не только форма любой внешней деятельности, но и форма внутренней рассудочной деятельности, в которой самой по себе уже снят материальный момент и которая поэтому никак не может быть выражена жестом.

Иначе говоря, благодаря звуковому языку человек обретает чистую рассудочную форму, получает орудие изумительнейшей, как называл ее Гегель, величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи. Он получает чистую форму опосредствования. И именно благодаря тому, что через язык разум обретает всеобщую чистую форму опосредствования, он поднимается на новую качественную ступень своего развития. Как конкретно проявляется эта роль языка с его рассудочной формой в интеллектуальном развитии, в историческом, онтогенетическом и логическом развитии мышления, – это вопрос особый.

---

<sup>314</sup> Науменко Л.К. *Монизм как принцип диалектической логики*, Алма-Ата, 1968, С.230.

**Об истоках мышления: версия Б.Ф. Поршнева**

В своей книге о начале человеческой истории Б.Ф. Поршнев высказывает одну важную морально-методологическую максиму: «Ученому все дозволено – все перепроверить, все испробовать, все продумать, не действительны ни барьеры дипломов, ни размежевание дисциплин. Запрещено ему только одно: быть не осведомленным о том, что сделано до него в том или ином вопросе, за который он взялся»<sup>315</sup>.

Я не хочу сказать, что Б.Ф. Поршнев в чем-то не осведомлен. Наоборот, удивляет обилие фактического и библиографического материала, который задействован в его книге. И тут ему можно только позавидовать и сделать образцом для подражания. Но, как говорится, и на старуху бывает проруха, или: на всякого мудреца довольно простоты.

Платон поместил свои «идеи» в занебесье, поскольку в земном мире их существование в чистом виде никак не обнаруживается. В земном мире существуют только воплощения этих «идей». Материалисты-позитивисты объявили это все метафизическим бредом и заявили, что идеи существуют не в занебесье и не в уме Бога, а они существуют только в голове человека. Но здесь возникает не менее каверзный вопрос: а откуда и каким образом они появились в голове. Материалисты пытались это объяснить «отражением»: идеи есть «отражение» земных вещей. Но как может «отразиться» в голове то, чего еще нет. «Отражением» чего явилась идея паровоза, когда его еще совсем не было?

В этом вопросе и запутался Поршнев при всей его ориентации на диалектическую методологию. А вопрос этот сугубо диалектический. И решается он только так, что человеческая трудовая деятельность сама себя ведет, сама порождает тот образец, которому она следует. Человеческая деятельность раздваивается на два момента, образец и следование этому образцу. Но прежде, чем она раздваивается на

---

<sup>315</sup> Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М., 2006, С.14.

идею, которая только в голове архитектора, и материальную деятельность, которую осуществляет строитель, плотник, каменщик и т.д., она раздваивается внутри себя. «Раздваиваются, как гениально заметил Э.В. Ильенков, в непосредственно очевидном виде – вполне телесные действия: рука «идет» по предмету, а глаз заранее – чуть впереди – идет по предстоящим движению руки изгибам (контурам, геометрии) внешнего тела»<sup>316</sup>.

В этом вполне материальном движении глаза впереди руки заключен также идеальный момент, поскольку глаз опережает руку, и реальное движение руки еще не совершилось. Это можно даже назвать «опережающим отражением», если бы за этим понятием не был уже закреплён сугубо физиологический смысл. Но здесь совсем другой смысл – смысл, связанный с особенностями движения человеческого глаза, который «идет» на поводу у руки. У животных нет рук, поэтому и нет такого движения глаз.

Человеческая деятельность имеет свою собственную логику. Здесь совершается взаимная коррекция движений руки и глаза: глаз корректирует движение руки, но и рука корректирует движение глаза. Если рука натолкнулась на препятствие, не видимое глазом, то глаз скорректирует движение руки так, чтобы преодолеть препятствие. Поэтому не только рука, но и глаз научается в процессе деятельности следовать фактуре материала. Фактуру древесины, например, хорошо видит глаз столяра или плотника, потому что она должна учитываться при выборе инструмента и способа его применения.

Никакого архитектора с его проектом дома в голове, - и на бумаге, - никогда бы не было, если бы наш далекий предок не построил себе хижину без всякого «проекта». Он «проектировал» ее в процессе самого строительства. И только потом глаз, научившись у руки, стал способен проектировать «в голове». Человеческий глаз и человеческая голова формируются в процессе развития деятельности вплоть до того,

<sup>316</sup> Ильенков Э.В. *Философия и культура*. М., 1991, С. 109.



что они становятся способными стать глазами и головой архитектора.

Животное подчиняется законам своей собственной природы и законам внешней природы, поскольку последние есть продолжение его собственной природы. Продолжением природы рыбы является природа водной стихии, а потому рыба «подчиняется» законам гидродинамики и гидростатики. Рыба и водная стихия суть одно, здесь вообще нет никакого отношения одного к другому, никакого опосредствования. Человек тоже подчиняется этим законам, но иначе, когда он строит лодку. А потому и подчиняет их себе. И потому человек может стать Архимедом, Рыба им никогда не станет, хотя она всю жизнь проводит в воде. Причем Архимед теоретически овладевает законом гидростатики только потому, что люди раньше овладели этим законом практически.

«... Разум, как замечает Гегель уже в самом начале «Феноменологии духа», есть целесообразное действовање»<sup>317</sup>. Целесообразность деятельности и есть разум деятельности. Проблему соотношения целеполагания и деятельности очень легко превратить в проблему яйца и курицы: целеполагание должно предшествовать деятельности, чтобы деятельность стала целесообразной деятельностью, но тогда мы мышление полагаем как нечто предшествующее деятельности, с другой стороны, мышление мы должны вывести из целесообразной деятельности. Ильенков в этой связи приводит известное место из Спинозы: «...Чтобы выковать железо, надобен молот; чтобы иметь молот, необходимо, чтобы он был сделан; для этого нужно опять иметь молот и другие орудия; чтобы иметь эти орудия, опять-таки понадобились бы еще другие орудия и т.д., до бесконечности; на этом основании кто-нибудь мог бы бесплодно пытаться доказывать, что люди не имели никакой возможности выковывать железо»<sup>318</sup>.

<sup>317</sup> Там же. С. 11.

<sup>318</sup> См.: Ильенков Э.В. *Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении*. М., 1997, С. 389.

Но люди могли сначала ковать железо не при помощи молота, а при помощи, скажем, камня. А «ковать» при помощи камня умеют уже животные, которые используют камни для разбивания орехов или раковин моллюсков. Первые формы целесообразной деятельности могли быть найдены чисто инстинктивно, а не путем мышления. Точно так же первые «интеллектуальные орудия» (*instrumenta intellectualia*), которые Спиноза считал врожденными, должны были быть получены не при помощи интеллекта, а практически. «Чего Спиноза не понимал, - так это того, что первоначальные несовершенные «интеллектуальные орудия» есть продукты материального труда, а не продукты природы»<sup>319</sup>

Труд — не просто «деятельность», а это такая деятельность, которая изменяет форму вещества природы. Животное тоже изменяет форму вещества природы. Оно, скажем, переваривает пищу и превращает ее в форму, пригодную для его организма. Но это так же, как солнце расплавляет лёд, гнилостные бактерии превращают растительные и животные останки в гумус и создают плодородный слой почвы.

Идеальное отношение к природе, свойственное человеку, — это прежде всего отрицание материального, животного отношения к действительности. «Материалисту, пишет Поршнев, нечего бояться вывода, что человеческая деятельность налицо только там, где есть «идеальное» цель, или задача»<sup>320</sup>. Но точно так же можно сказать, что идеальное, - и его вовсе не обязательно брать в кавычки, налицо только там, где есть человеческая деятельность. Цель, или задача, есть свойство человеческой трудовой деятельности, а не физиологии мозга. И Поршнев правильно замечает, что П.К. Анохин неправоммерно «пользуется словом «цель» применительно к высшей нервной деятельности животных»<sup>321</sup>. У животных нет цели. Цель есть только у человека.

<sup>319</sup> Там же, С. 390.

<sup>320</sup> Там же, С. 106.

<sup>321</sup> Поршнев Б.Ф. Цит. соч., С. 105.

Тормозит, а потому снимает, чисто животное, материальное отношение к действительности, не только орудие, но, как это замечает Поршневу, и слово, т.е. речь, язык. Слово тормозит только потому, что слово имеет орудийный характер. Его так же, как и топор, нельзя намазать на хлеб и съесть с кашей. Со словом И.П. Павлов связал так называемую вторую сигнальную систему. Слово, безусловно, может выполнять роль сигнала. Но оно не может выполнять эту роль, не включая первую сигнальную систему. И она включает первую сигнальную систему именно тем, что она тормозит животный характер реакций человека, она их блокирует и вводит человеческие реакции в культурное русло. Когда нам говорят: пожалуйста за стол, то это не значит, что мы должны немедленно все хватать и, простите, жрать. А мы должны чинно пройти к столу, пропустив вперед дам, подвинуть им стул, спросить их, какого вина им налить и какого положить им кушанья на тарелку. И чтобы проделать все это, - и вся эта ритуальная система может быть очень сложной, в которой собственно поглощение пищи становится тоже чисто ритуальным и символическим, поэтому на всякие официальные и ритуальные банкеты надо идти сытым, - надо затормозить свое «вожделение».

Тормозит «вожделение» вся культура, в том числе и речь, язык. Культура, согласно Э.Кассиреру, представляет собой «символическую систему». Она и символизирует человеку то, что он — не животное и не должен безусловно следовать своим животным позывам. И.П. Павлов назвал это «второй сигнальной системой». «Вторая сигнальная система», безусловно, у человека имеется. Но она, чего не понимал Иван Петрович Павлов, принадлежит уже не физиологии, а культуре. «И.П. Павлов, как замечает Поршневу, не успел познать весь скрытый потенциал своей великой научной идеи о двух сигнальных системах у человека. Он шел от того, что открыл в высшей нервной деятельности животных»<sup>322</sup>.

<sup>322</sup> Поршневу Б.Ф. Цит. соч., С. 564.

Но к человеку надо идти не только от физиологии высшей нервной деятельности, но и от культуры. И наш язык, который в основном составляет вторую сигнальную систему, принадлежит целиком и полностью культуре, а не натуре. И вывести его из природы так же невозможно, как и труд. Его невозможно вывести из звукоподражания, как это пытался сделать еще И.Гердер. И пытается сделать Б.Поршнев. Речь, язык возникают, конечно же, из труда, потому что совместный труд, а труд с самого начала возникает как совместная деятельность, невозможно организовать без взаимного согласования действий отдельных индивидов. По Марксу, как мы видели, «развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой индивидуумов» есть бессмыслица. И, понятно, что наши предки заговорили не потому, что им надо было обсудить последние политические новости, а потому, что им надо было производить свою реальную жизнь. Речь, язык возникают непосредственно из совместной трудовой деятельности.

Не из физиологии вытекает вторая сигнальная система. И Поршнев как будто бы согласен с этим. «Развитие второй сигнальной системы у людей, - пишет он, ни в коем случае не было следствием разрастания общего объема головного мозга по сравнению с объёмом (весом) тела и прямо никак не связано с этим процессом энцефализации (церебрализации) в филогении троглодитов»<sup>323</sup>. Но тогда надо назвать другой источник, порождающий вторую сигнальную систему, который Поршнев никак не называет.

Поршнев происхождению речи посвящает целую главу и называет ее «Генезис речи-мышления: суггестия и дипластия». Тут характерно как раз это «речь-мышление». Он называет это одним словом, потому что не видит возможности отделить одно от другого, речь от мышления, а мышление от речи. То есть для него, как и для представителей так называемой лингвистической философии, мышление есть говорение, а говорение есть мышление. Но если бы это было так, то, как заметил один

<sup>323</sup> Поршнев Б.Ф. Цит. соч., С. 568.

остроумный человек, величайшие болтуны были бы величайшими мыслителями.

По Гегелю и по Марксу, как мы видели, источник мышления — орудийная деятельность: сама целесообразность этой деятельности есть ее разумность. Мышление поэтому и проявляется, прежде всего, в разумной деятельности. А потому только делом человек может доказать свою разумность, а не словами. Речь возникает из необходимости общения людей по поводу этой разумной деятельности. И только поэтому человеческая речь разумна. Но она может быть и пустой болтовней. И поскольку Поршневу с самого начала отверг орудийную деятельность как исток человеческого разума, то он просто вынужден выводить его из развития высшей нервной деятельности. А поскольку физиологически мышление проявляется как говорение, то он и вынужден отождествлять мышление и речь. И это происходит со всяким физиологическим материализмом, который Поршневу не преодолевает до конца, хотя и пытается идти в направлении его преодоления.

***Деятельная природа идеального:  
А.Ф. Лосев и Э.В. Ильенков***

Речь идет, прежде всего, о понятии идеального у А.Ф. Лосева, которое он разъясняет в связи с философией Платона. Тем более, что комментарии к четырехтомному академическому изданию Платона 1990-1994 гг. снабжены критическими замечаниями к каждому произведению, сделанными Лосевым уже с собственной продуманной позиции.

Главным у Платона Лосев считал открытие родовой сущности вещей, которую Лосев определяет как их «общий смысл». По убеждению Лосева, грандиозное открытие Платона связано с различением вещи и ее общей сути, которой является идея. Так философия открыла первую версию взаимоотношения единичного и общего — с точки зрения объективного идеализма.

В критических замечаниях к «Федону» Лосев говорит и о двух других возможных трактовках этого отношения. Одна

из них связана с выводением общего из глубин субъекта, что, в отличие от объективного идеализма, означает идеализм субъективный. Но наиболее интересно третье решение. «Третья возможность, — пишет Лосев, — это помещение общих закономерностей бытия в недра самого же бытия, так что единичное, непосредственно воспринимаемое нашими внешними органами чувств, есть проявление этих глубинных и вполне бытийных общих закономерностей, а наличие этих последних в субъекте есть отражение этих же самых общностей, залегающих в самом бытии»<sup>324</sup>. Это третье понимание общего в его взаимосвязи с единичным в дальнейшем характеризуется Лосевым как диалектический материализм.

Но Платон, во-первых, сделал вывод о существовании общего отдельно от единичного. Во-вторых, считает Лосев, Платон отделил общее от единичного не только онтологически, но и хронологически. Общее у Платона существует не только вне, но и до единичного и именно таким образом определяет существование земных вещей<sup>325</sup>. Таким образом, получается, полемизирует Лосев с Платоном, что сначала мы познаем идеальное общее, а уже потом материальное единичное. Но, настаивая на единстве общего и единичного, Лосев, тем не менее, исходит из идеальности общих закономерностей природы.

В более популярной форме идеальность законов природы Лосев обосновывает в книге «Платон. Аристотель». Главу «Что такое идеализм Платона?» он начинает с примера того, что следует понимать под идеей. И речь здесь сразу же заходит о производстве человека. Лосев пишет: «Стол есть нечто деревянное, это — раз. Стол есть приспособление для разного рода бытовых целей, для принятия пищи, для чтения и письма, для целесообразного помещения и размещения разных предметов. Вот совокупность всех этих существенных свойств стола и есть его идея. Ясно, что, если мы не понимаем устройства и назначения стола, то у нас нет и никакой идеи

<sup>324</sup> Платон. Собр. соч. в 4-х т., Т. 2, М., 1993, С. 422.

<sup>325</sup> Там же.

стола... Следовательно, если мы действительно познаем стол, то мы обладаем и идеей стола. Другими словами, идея вещи есть нечто существенно, жизненно и разумно необходимое для того, чтобы мы познавали эту вещь, общались с ней, пользовались ею, могли ее создавать, могли ее переделывать и могли ее направлять в тех или иных целях»<sup>326</sup>.

Если исходить из целей и назначения продукта труда, то идеи в нем воплощены в буквальном смысле этого слова. Стол есть воплощенная идея его создателя, хотя корректируется свойствами материала и пр. В этом смысле идеи, конечно, определяют наше отношение к вещам. И как раз их Лосев, ориентируясь на Платона, извлекает из деятельности человека и помещает в недра вещей. Именно потому, что у Лосева свойства продукта деятельности человека не отличаются от свойств вещи, которой не коснулась рука человека, любая вещь у него оказывается воплощенной идеей. Тем самым идеальное напрямую отождествляется со всеобщим в форме законов природы.

Поскольку Лосев не проводит различия между абстрактно-общим (общими свойствами) и конкретно-всеобщим (сущностью) идеальной у него оказывается сущность любой вещи. От имени диамата Лосев воссоздает логику платонизма, доказывая, что в этом пункте Платон неопровержим. «В этом смысле, — пишет он, — всякая вещь и вообще все, что существует на свете, имеет свою идею. Либо идей никаких нет, тогда вообще нельзя отличать одно от другого, и тогда вся действительность превращается в какой-то невысказанный и непознаваемый мрак»<sup>327</sup>

Платон неоднократно привлекал к объяснению взаимоотношения вещей и идей образ ремесленника, который творит, руководствуясь всеобщим образцом — идеей. «Под красотой очертаний, — пишет он в «Филебе», — я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство,

<sup>326</sup> Лосев А.Ф. Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993, С. 73-74.

<sup>327</sup> Там же, С.74.

то есть красоту живых существ или картин; нет, я имею ввиду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и строяемые с помощью линеек и угломеров...»<sup>328</sup>. Но действия ремесленника убеждают Платона в том, что мир был создан демиургом как первотворцом в соответствии с такими же идеальными вечными образцами. Что касается Лосева, то существование идей у человека его убеждает - то же самое лежит в основании вещей. И осуществляя эту экстраполяцию, он ссылается на современную науку, подкрепляя ее авторитетом собственные выводы. Если Платон вынес идеи в «занебесье», то Лосев, исходя из аналогичного факта, помещает идеи, созданные человеком и человечеством, в недра вещей. И при этом отождествляет их с уже открытыми наукой законами природы. Или открытые наукой законы ничем не отличаются от идей самих ученых, или в природе царит хаос. Таков смысл приведенной выше дилеммы.

Законы природы Лосев рассматривает через призму действий человека. И иначе их себе не мыслит. Суть любой вещи, говорит Лосев, есть ее назначение, и это назначение управляет вещью. Рассуждения Лосева об идеальности вещей разворачиваются как будто бы в том контексте, что у Э.В. Ильенкова. Тем не менее, назначение управляет вещью у Ильенкова только в мире культуры. Именно труд делает ее «практичной», снимая в своих формах общие закономерности природы и социального бытия. Я знаю назначение вещи, поскольку ее принцип практически представлен в ее форме и способе функционирования в культуре. И без практики как предпосылки моих знаний о принципах вещей указанная ситуация с необходимостью мистифицируется<sup>329</sup>.

Но такого опосредующего звена как вычленение принципа вещи умом совместно и вследствие ее практического преобразования в лосевской версии диамата нет. А в результате знание общего принципа вещи у Лосева напрямую соотносится

<sup>328</sup> Платон. Собр. соч. в 4 -х т., Т.2, М., 1993, С.. 58.

<sup>329</sup> См.: Ильенков Э.В. *Философия и культура*, М., 1991.



с принципом ее организации вне и до нашего предметного отношения к ней. И указанный подход хорошо виден там, где он говорит о способе, каким идея в качестве общего закона определяет единичные проявления вещей.

Каждый материалист, который стремится в своих обоснованиях оформить хаос жизни в виде формально-безупречных структур, пишет Лосев, должен учиться у идеалиста Платона. Речь идет о том, что у последнего, как считает Лосев, идея вещи есть ее иное качество, которое отличается от отдельных частей и проявлений вещи. Материальные составляющие вещи, например кислород и водород в составе воды, связаны чем-то воедино. При этом, с точки зрения своих компонентов, та же вода насквозь вещественна. Но объединяющее эти компоненты новое качество, или идея, как доказывает Лосев, невещественна<sup>330</sup>.

Невещественность, а потому нематериальность качества каждой вещи объясняется Лосевым не только тем, что это качество объединяет компоненты вещи в целое и тем самым превышает их возможности в отдельности. Единое качество вещи, или иначе — ее сущность, с его точки зрения, является обобщением единичных проявлений вещи. «Термин «вода» — читаем мы у Лосева, — а это значит прежде всего и идея воды, является настолько большим обобщением, охватывает такое неисчислимое количество, также и несет с собой такие бесконечно разнообразные функции, о каких никакой химик нам не расскажет в тех главах своего учебника, которые трактуют только о водороде или только о кислороде. Чтобы употреблять только самый термин «вода», уже приходится быть платоником...»<sup>331</sup>.

Нельзя не согласиться с Лосевым в том, что идея вещи является не только обобщением, но и осмыслением вещи. Из этого, однако, Лосевым делается парадоксальный вывод о том, что именно идеей в нее привносится определенный смысл.

<sup>330</sup> Лосев А.Ф. Тахо-Годи А.А. Платон. Аристотель. М., 1993, С.84.

<sup>331</sup> Там же.

«Итак, платоновская идея есть закон вещи, — пишет он, — и тем самым та ее общность, которая определяет собою и все единичное, а единичное при этом только и осмысливается через свою общность»<sup>332</sup>. В этом, подчеркивает Лосев, платонизм опять же неопровержим. Неопровержим он и в том, что идея определяет вещи, т.е. задает строгие пределы их существованию. «Следовательно, — читаем мы у Лосева, — всякая точно установленная идея вещи есть не только ее закон, и притом максимально обобщенный, но и ее предел, тоже максимально большой, то есть предел, бесконечный для всех конечных состояний и проявлений всякой единичной вещи, носящей на себе эту идею»<sup>333</sup>.

Работа «Платон, Аристотель» интересна как раз тем, что в ней отчетливо видна логика, часто скрытая или неадекватно представленная авторами различных учений. «Все дело в том, — ясно и определенно пишет Лосев, — что все конечное требует признания бесконечного, все реальное требует признания идеального, и все единичное управляется общим как своим законом, а всякий общий закон имеет смысл только тогда, когда существуют единичные вещи, которые он обобщает и осмысливает. Мировоззрение можно иметь не платоническое и даже антиплатоническое, но научная методология, выдвигаемая Платоном, неопровержима»<sup>334</sup>.

Заметим, что на деле Лосев здесь подправляет Платона на манер неоплатоников, у которых сущность мира, подобно аристотелевским идеям в уме Бога-перводвигателя, уже бестелесна. Что касается исторического Платона, то Лосев в работе «Платон. Аристотель», вполне определенно указывает на то, что идеи в «занебесье» телесны, и в этом проявилась зависимость Платона от мифологического сознания.

Но вернемся к урокам, которые, по мнению Лосева, следует извлечь материализму, и даже марксизму, из платонизма. Если термином, а точнее представлением о воде, считает он,

<sup>332</sup> Там же, С.87.

<sup>333</sup> Там же, С.89.

<sup>334</sup> Там же.

обобщаются многообразные проявления водной стихии, то точно так же, обобщая, действует и закон, создавший воду. Если представление о воде позволяет нам осмыслить отдельные факты, то таким же осмысляющим образом действует и закон природы. Если в понимании сути воды, задан определенный предел, уточняющий ее проявления, то тем же способом действует и закон природы. Таким образом, законы природы оказываются у Лосева подобием огромной корпорации ученых, определяющих, обобщающих и осмысляющих вещи, чтобы избавить мир от хаоса. Но в том-то и дело, что всемогущий логик внутри природы — это все тот же демиург, который в духе времени «задвинут» в недра природы и творит теперь мир в соответствии с методами позитивной, а точнее позитивистски понятой науки.

Справедливости ради заметим, что, обобщая различные проявления воды и дойдя в таком обобщении до всевозможных пределов, мы никогда не получим ее закона, выраженного известной всем формулой. Связь между кислородом и водородом внутри воды не может быть открыта путем обобщения приводимых Лосевым фактов дождя, пара, облаков и т.п. Она раскрывается посредством эксперимента, результаты которого позволяют уяснить суть дела в форме понятия. И такого рода эксперименты по разложению воды на кислород и водород, а затем по их обратному соединению уже давно проводят на соответствующих занятиях по химии.

Но дело даже не в этом. Суть в том, что закон природы у Лосева, как и мир идей у Платона, остается высшей инстанцией, в которой представлена уже готовая, вечная истина мира. «Платоновская идея вещи есть такое ее обобщение, — пишет Лосев, — что в ней как бы заложено все бесконечное множество отдельных и частичных проявлений вещей»<sup>335</sup>. Сущность вещей, таким образом, уже предзадана явлениям, подобно тому как идеалы и нормы предзаданы человеку.

---

<sup>335</sup> Там же, С.87.

В биологии уже открыт геном — особая телесная структура, отвечающая за воспроизведение организма в данном конкретном виде. Но что станет с геномом овечки Долли если ее потомство подвергнется мутации? Согласно той же науке, в таком случае изменится как раз геном, т. е. закон, определивший «устройство» самой известной овцы на свете.

Но у Платона, в противоположность современной науке, сущность мира противостоит миру как вечное изменчивому, как совершенное несовершенному. И в этом не сила, а слабость платонизма, которая воспроизводится во взглядах Лосева, у которого закон — нечто вне мира, хотя и внутри вещей. Как нечто неизменное закон у него находится вне времени и пространства, а потому и не может испытать воздействия внешнего мира. Идеальный закон у Лосева — это вечный и неизменный уровень земного бытия, на который не могут влиять сами вещи. И таким у него оказывается не только закон природы, но и социальный закон. «Всеобщую закономерность вещей, — читаем мы в заключении главы «Что такое идеализм Платона», — конечно, можно не называть идеей или совокупностью идей, но от самой этой всеобщей закономерности вещей наука отказаться не может. Законы природы и общества тоже можно не называть идеями природы и общества, но от самих этих законов отказаться невозможно... Все тела падают. Но закон падения тел никуда не падает и вообще не является никаким телом, которое можно было бы понюхать или потрогать руками. Здесь платонизм неопровержим»<sup>336</sup>.

Свое понимание закона как идеальной нормы природного и социального существования Лосев постоянно иллюстрирует тем, что это никакое не тело, а потому закон падения не падает, идея воды не кипит, а идею стола нельзя разломить и сжечь на огне. И все это нельзя понюхать и пощупать, повторяет Лосев, утверждая тем самым, что умопостигаемое не может не быть идеальным.

---

<sup>336</sup> Там же, С.92-93.

Речь, однако, идет о своеобразии связи случайной и необходимой, внешней и внутренней, единичной и всеобщей. Но в любом случае закон как системная связь, будучи как идеальной, так и материальной, не обладает свойствами тела. Закон — не тело, но телесная связь, если речь идет о необходимой связи между телами. Более того, если умопостигаемое — не синоним идеального, точно так же идеальное, как мы пытаемся показать, не является синонимом бестелесного. Вопрос об идеальности законов после всех коллизий классической и неклассической философии следует ставить иначе. А именно: закон природы не идеален, пока он не представлен в качестве момента деятельности человека.

Да, законы не даны нашим чувствам, а постигаются умом. Но это не означает, что любые законы, в природе и в обществе, подобны уму и в таком качестве противостоят любым телесным проявлениям. В воззрениях Лосева смазано различие не только между умопостигаемым и идеальным, но и между законом природным и законом историческим. Так, объединив все законы воедино в свете идеальной детерминации, Лосев получил парадоксальную картину, в которой действуют вечные законы истории и осмысленные законы природы.

Одно дело идея как результат постижения сущности умом и другое дело — сама постигаемая сущность. Формула воды и вправду идеальна, но не потому, что она «в уме», а потому что порождена процессом идеализации мира человеком. Как, впрочем, и самолет, в котором закон свободного падения, на который ссылается Лосев, действует настолько идеально и совершенно, что тот не падает, а, наоборот, летит. Все, что освоил человек, втянув в орбиту своей жизни и деятельности, в той или иной форме идеализировано им. В этом смысле идеальное — это закон, который стал принципом деятельности человека.

Именно практическая деятельность человека, доказывает Э.В. Ильенков, является тем «медиумом», в котором материальное переплавляется в идеальное, поскольку только

человек из известных нам существ способен выделить закон природы «в чистом виде» и превратить его в основу мира культуры. Так возникают все технические устройства.

Ильенков показывает, как материальное в мире культуры прорастает противоположностью — идеальным. Орудие труда, с этой точки зрения, в своем строении уже «обобщает» законы природы и в этом смысле идеализирует действительность. Он часто повторял слова Маркса о том, что в основе труда лежит умение действовать по мерке любого рода, а «также и по законам красоты». Речь, таким образом, идет об универсальном характере трудовой деятельности. Но что значит действовать «по законам красоты»?

В работе Ильенкова «Об эстетической природе фантазии» мы читаем: «Потому-то форма красоты, связанная с целесообразностью, и есть как раз не что иное, как «чистая форма и мера вещи», на которую всегда ориентируется целенаправленная человеческая деятельность»<sup>337</sup>

Можно предположить, что уточнение «и по законам красоты» не имеет смысла. Но в той же работе Ильенков пишет о нормах деятельности человека, которые он способен спроецировать на природу. «Поэтому реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», — это вовсе не дело «фантазии». Это просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее»<sup>338</sup>.

Выходит, что деятельность человека универсальна и свободна потому, что в труде он синтезирует меры вещей. Именно в этом, прежде всего, состоит «очеловечивание» природы, необходимая предпосылка которого — выделение «чистых» природных форм. Культура, таким образом,

---

Ильенков Э.В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. М., 1984, С.259-260.

<sup>338</sup> Там же, С.258.

оказывается диалектическим снятием природы, когда на основе природы человек созидает форму бытия с новыми возможностями

Конечно, есть разница в степени идеальности водопровода, сработанного рабами Рима, и идеала справедливости. Форма красоты и нравственный императив идеальны не потому, что в них выражены «чистые» формы природы. Искусство на каждом шагу предстает как нечто чрезмерное. Искусство, подчеркивает Ильенков, культивирует свободу, творчество и целеполагание как формы деятельности человека. Проецируя этот идеал на природу, человек видит в ней черты, родственные целеполаганию и свободе.

Уже в гегелевской философии труд не снимает кальку с природной необходимости, а диалектически отрицает её, погружая законы природы в основание своих технических изобретений и промышленности в целом. И то же самое имеет ввиду Ильенков, у которого материальное уходит в основание идеального в человеческой жизнедеятельности. У Ильенкова материальное тело становится идеальным, вовлекаясь в мир культуры, где оно живет иной жизнью, в конечном счете подчиняясь иным, а именно — социальным законам.

Что касается Лосева, то все с точностью до наоборот, поскольку природный процесс здесь равен его пониманию. Обобщающая деятельность человека здесь присутствует не в виде практики, втягивающей вещи в мир культуры посредством их реального преобразования. Наоборот обобщение как мыслительная деятельность проецируется на природу первозданную. И в этом смысле возможно соотнесение данной версии диамата с лифшицианской. Недаром В.Г. Арсланов внимателен к теме общения этих мыслителей.

Дело в том, что в онтогносеологии М.А. Лифшица, как и у Лосева, идеальное коренится в самом природном мире, а идеальное в мире человека — отражение идеального в природе. Тем не менее, у Лосева идеальны только законы природы, а у Лифшица идеальными становятся тела и проявления природы, достигшие в своем развитии

определенной ступени. Идеальность духа у Лифшица может быть адекватно понята не в рамках культуры, а значительно шире — в контексте развития природы, в котором культура есть одно из проявлений природных возможностей.

Природа, с точки зрения Лифшица, способна не только к эволюции, но именно к совершенствованию. Она, как пишет Лифшиц, «расположена к известным предельным формам»<sup>339</sup>. И в этом смысле материальное всегда чревато идеальным. Причем в свете такого рода идеальной детерминации онтогносеология оказывается как бы «неоплатонизмом наоборот». В неоплатонизме, как известно, идеальное начало мироздания в лице Единого нисходит вниз, растворяясь в косной материи. В онтогносеологии наоборот, материя, движимая внутренней тенденцией к совершенствованию, восходит вверх, прорастая своими высшими идеальными формами.

Но при всех разногласиях у Ильенкова и у Лифшица, идеальное не означает с необходимостью нечто бесплотное, бестелесное, невещественное. В этом плане для них обоих неприемлемо то понимание идеального, которое обнаруживается у Лосева.

Итак, отождествление сущности вещи и ее общего смысла — исток трактовки идеального у А.Ф. Лосева. Суть платонизма состоит не только в примате общего и отделении его от единичного. Платонизм рождается из проекции идеальных форм деятельности человека на природный мир. И как раз в этом пункте Лосев не преодолевает платонизм, прикладывая к диалектическому материализму его мерку.

У Лосева общее идеально уже в природе в силу изначальной проекции культурного смысла на природу. Таким образом, в понимании идеального он не выходит за пределы того, что сам же именует объективным идеализмом. Его версия диамата сдвигается в сторону объективного идеализма в силу сугубо формального признания материально-практической деятельности человека. Там, где отношение человека к миру не

<sup>339</sup> Лифшиц М. А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии. 1984. № 10. С. 128.



предполагает практического опосредствования, материально-всеобщее и идеально-всеобщее меняются местами или совпадают, превращая диамат в фантазмагорию, сопоставимую с платоновской, но уступающую ей. В лице Лосева диамат оказывается марксизмом, из которого изъята его сердцевина – труд как основание отношения человека к миру. Марксизм в диамате оборачивается то материализмом, то идеализмом в их, безусловно, домарксовских формах.

### ***Киевская философская школа в свете марксистской теории деятельности***

Речь пойдет о Киевской философской школе, которая сформировалась в СССР в 60-е годы XX века, а расцвет этой школы приходится на 70-80 гг. прошлого века. Но в наши дни многие киевские философы, прежде всего сотрудники Института философии НАН (Национальная академия наук), причисляют себя к этой школе, утверждая, что она сохранилась, пусть и в трансформированном виде.

### **О формировании и своеобразии Киевской философской школы**

Философские школы в СССР, как это было всегда, создавались личностями, чьи выступления и тексты были способны сформировать теоретическую и методологическую традицию. Основателем Киевской философской школы принято считать П.В. Копнина (1922-1971), который приехал в Киев из Москвы в 1958 году и с 1962 по 1968 год возглавлял Институт философии Академии наук УССР. Впоследствии он три года был директором Института философии АН СССР, но самыми продуктивными, как отмечает В.А. Лекторский, для Копнина оказались годы, проведенные в Киеве.

Копнин создал целое направление в советской философии, именуемое «логикой научного познания». Причем в его понимании логика, теория познания и диалектика в марксизме не

---

В.Г.Табачковский (1944-2006) неоднократно утверждал, что эта школа возникла из программы «мировоззренчески-антропологической перенацеленности философствования», разработанной в СССР Владимиром Шинкаруком<sup>340</sup>.

Все указанные оценки и трактовки рождаются из стремления противопоставить «Киевскую философскую школу» тех лет не только официальной советской философии, но и марксизму в целом. Но, на наш взгляд, нужно прислушаться к тем украинским философам, которые считают эту школу результатом синтеза марксизма с экзистенциализмом. А еще точнее, Киевская философская школа 70-80 годов возникла из попытки обновления марксизма под влиянием неклассической философии, экзистенциализма в частности. Сближая марксизм и неклассическую философию, представители этой школы в основном отталкивались от Марксовых «Философско-экономических рукописей 1844 года», которые были опубликованы сравнительно поздно и давали возможность расставлять в творчестве Маркса новые акценты.

Итог коллективных усилий философов из Института философии АН УРСР представлен в монографиях и сборниках статей, опубликованных издательством «Наукова думка» в 70-80 гг. XX века. Тематика этих сборников, казалось бы, традиционна для философской мысли в СССР. Речь в них идет о структуре мировоззрения, системе категорий, познании и практике, формировании личности и пр. Но важны те сдвиги в трактовках, которые дают повод говорить о своеобразии Киевской философской школы.

Как и у представителей неклассической философии, у ряда киевских философов уже в 70-80 гг. вызывал неприятие Гегель. В 1993 году

В.Г.Табачковский заявляет о «гиперактивизме», унаследованном марксизмом от немецкой классики, а также

<sup>340</sup> См. Мелков, Юрий А: *Киевская школа философии» основные идеи и характерные черты* /[http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc\\_gum/Vnau\\_f/2008\\_2/melk.pdf](http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Vnau_f/2008_2/melk.pdf)

<sup>341</sup> После В.И.Шинкарука и по сей день Институт философии НАН Украины возглавляет академик М.В.Попович.

о недооценке марксизмом в человеке «многообразных сущностных пластов, вряд ли сводимых лишь к социальной жизнедеятельности»<sup>342</sup>. Подобных негативных оценок социальной сущности человека в марксизме, конечно, не могло быть в работах Табачковского 70-80 гг. Однако уже в них подвергается разоблачению «гносеологизация деятельности» и «гносеологизация культуры», проистекающие, по мнению автора, из гегелевского рационализма. В монографии «Критика идеалистических интерпретаций практики» Табачковский обвиняет Гегеля в том, что подлинной сферой человеческого бытия у того является не повседневность, а наука<sup>343</sup>. Он пишет, что в идеализме отношение человека и мира сужается до отношения субъекта и объекта<sup>344</sup>. Естественно, что материалист Маркс в рамках такой трактовки оказывается на стороне тех, кто видит исходный пункт философии в анализе «жизненных позиций конкретных личностей».

Как и у русских мыслителей XIX века, тяготеющих к неклассическому философствованию, особую симпатию у Табачковского вызывает Шеллинг, который, как он пишет, вернулся от «гносеологического искажения» человеческой деятельности, когда она рассматривается через призму познавательного отношения к миру, к пониманию человека как живой целостности. Поздний Шеллинг, утверждает Табачковский, подчас убедительнее Гегеля. Но и ранний Шеллинг уже находится в преддверии «экзистенциального поворота», когда практическое противопоставляется разуму, и возвращаются к забытому индивидуальному «Я»<sup>345</sup>.

Взгляды Табачковского описываются так подробно, поскольку его аргументация демонстрирует те акценты, которые расставляются в истории философии и марксизме авангардом Киевской философской школы 70-80 гг. Такая версия марксизма,

<sup>342</sup> *Мировоззренческие ориентиры мыслительной культуры, Киев, Наукова думка, 1993, С. 18-19.*

<sup>343</sup> *См.: Табачковский, Виталий Г. Критика идеалистических интерпретаций практики, Киев, 1976, С. 32.*

<sup>344</sup> *См. там же, С. 86.*

<sup>345</sup> *См. там же, С. 131-134.*

конечно, отличалась от официально принятой и той, которая была предложена Копниным. Поскольку иррационализм Шеллинга оказывается здесь выше гегелевского рационализма, над- или, скорее, предрациональным содержанием у многих представителей киевской школы тех лет наполняется и само понятие «практического». Практика уже мыслится как деятельность, которой соответствуют дорефлексивные формы восприятия и переживания мира. Но это толкование практики через призму дорефлексивных форм вписывается в контекст рассуждений о марксизме, будучи как бы извлеченным из работ Маркса и Ленина.

Такого рода трансформация происходит и с другими категориями марксизма. Знания недостаточно для формирования личности – таков лейтмотив Киевской философской школы. Если в официальном марксизме в основном шла речь о научном мировоззрении, усваивая которое индивид становится не только личностью, но и гражданином, то в «киевской» трактовке мировоззрения акцент делается на «практически-духовном освоении мира», которое предшествует научно-теоретическому сознанию и в котором мировоззрение оказывается как бы «встроенным» в непосредственный жизненный процесс<sup>346</sup>. В таком виде, доказывают киевские философы, это, скорее, мировосприятие и миропереживание, которое имеет преимущества перед научным мировоззрением. При этом Маркс предстает как философ, отказавшийся от абстрактной теории в пользу практики с вплетенным в нее непосредственным и дорефлексивным мировоззрением.

Даже наиболее грамотные марксисты из киевского Института философии той поры вынуждены, а может быть, склонны работать в рамках принятой дихотомии: отдельное против общего, непосредственное против опосредованного, иррациональное против рационального. Философия и наука, читаем мы у В.П. Иванова, который в начале 80-х гг. занимал

---

<sup>346</sup> См. Категориальные структуры познания и практики. Киев, Наукова думка, 1986, С.17-18.

пост зам. директора Института философии АН УССР, не единственный способ выработки мировоззрения. Знания всеобщие, подчеркивает он, убеждения личностны, знания дескриптивны, убеждения императивны, знания объективны, убеждения субъективно-личностны, и в этом контексте мировоззрение должно выражать, в первую очередь, «смысложизненную позицию»<sup>347</sup>. В свою очередь знаток философской классики М.А. Булатов заостряет внимание на том, что анализ категорий в связи с проблемой жизни «заставлял Гегеля выходить за пределы чистой логики и вводить в рассмотрение иные, нелогические типы категорий»<sup>348</sup>. Понятно, что общий тон указанных рассуждений о практике, мировоззрении, культуре задавался директором Института философии В.И.Шинкаруком, у которого мы читаем: «Вера, надежда, мечта, духовные чувства (а положительным проявлением всех их есть любовь в самом широком значении этого слова) – это исключительно важные категории духовной жизни человека и общества и, таким образом, духовной культуры»<sup>349</sup>. Обратим внимание на название сборника, в котором опубликована процитированная статья. В названии речь идет о категориях материалистической диалектики, под которыми в марксизме обычно имели в виду идущие от Гегеля категории нечто и ничто, качество, количество, мера, и так вплоть до возможности и действительности. Но у Шинкарука, как мы видим, анализируются не категории диалектики, а некие «категории духовной культуры». И тот же сдвиг в проблематике наблюдается у большинства представителей Киевской философской школы, которые видят в этом «гуманизацию» диалектического материализма.

В таком «гуманизированном» контексте речь идет о «практических категориях», «категориях культуры», «мировоззренческих категориях», категориях как универсальных

<sup>347</sup> Мировоззренческая культура личности, Киев, Наукова думка, 1986, С 11-12.

<sup>348</sup> Булатов, М.А. Диалектика и культура, Киев, Наукова думка, 1984, С. 133.

<sup>349</sup> Мировоззренческое содержание категорий и законов материалистической диалектики Киев, Наукова думка, 1981, С. 23.

формах «сознания вообще», о категориальной организации обыденного сознания. И здесь наиболее парадоксальна точка зрения уже упомянутого В.Г.Табачковского, который различает категории культуры, мировоззренческие категории и категории научно-теоретического сознания. Своеобразие категорий культуры он видит в том, что в них выражена «первичная концептуализация перехода природы в культуру». Затем автор обращает внимание на то, что категории культуры есть определенности не мышления, а «повседневной жизни». Далее он заявляет, что во всех трех случаях перед нами разновидности «мыслительной категоризации»<sup>350</sup>. В итоге вопрос о связи категорий культуры с мышлением остается открытым. А причина в характерной для Киевской школы неопределенности в трактовке «логического», «рефлексивного», «рационального», «мыслительного» всего того, от чего киевляне так или иначе дистанцируются.

Возвращаясь к основателям Киевской философской школы, вспомним, что П.В.Копнин сориентировал киевских философов на исследование логики научного познания и научного мировоззрения. Что до Шинкарука, то с его подачи главной темой у сотрудников Института философии стали вненаучные формы мировоззрения. Но в киевском Институте философии тех лет были подразделения, которые занимались философскими проблемами естествознания и методологией науки. Сохраняли ли они при этом верность линии Копнина – другой вопрос.

Итак, в 70-80 гг. XX века среди сотрудников Института философии АН УССР выделилась особая группа исследователей, сплотившихся вокруг директора института В.И. Шинкарука. Этих людей можно считать Киевской философской школой, которая стала оригинальным явлением в советской философии. Именно в советской философии, которая теперь достояние истории, несмотря на заверения киевлян о существовании этой школы в наши дни. Указанная школа была связана с попыткой выйти за пределы марксизма в понимании практической деятельности,

<sup>350</sup> См. Категориальные структуры познания и практики. Киев, Наукова думка, 1986, С. 81-82.

мировоззрения, культуры. А выход был один – на путях синтеза марксизма с западной неклассической философией.

«Деятельность», наряду с «мировоззрением» и «культурой», была основой лексикона указанных философов. Впрочем, последовательно проработанной концепции деятельности в этом новом ключе Киевская философская школа не оставила. В лучшем случае это было изложением программы действий по исследованию данной проблематики, которую мы находим в упомянутых книгах издательства «Наукова думка» 70-80 гг.

### **Понятие деятельности: критика В.П. Ивановым системного подхода**

Деятельностный подход у многих представителей Киевской философской школы фигурировал как набор общих фраз о деятельности, практике и труде, которые в советское время переполняли учебники по диалектическому и историческому материализму. К этому, естественно, прибавлялись ритуальные для данной школы фразы о внелогичности форм человеческой деятельности.

На этом фоне в киевской школе лишь один философ, В.П. Иванов (1933-1991), создал свою концепцию деятельности. И хотя этот автор именовал свой подход «философско-мировоззренческим», в его книге «Человеческая деятельность – познание – искусство» (1977) представлена оригинальная версия «деятельностного подхода».

В указанной книге В.П. Иванов обосновывает свое понимание природы искусства, и в этом свете привычно опровергает «гносеологизм». Есть в этой книге и другие признаки его принадлежности к Киевской философской школе. Но нас, прежде всего, интересует, как он обосновывает свое понимание деятельности. Причем особенно рельефно позиция Иванова выглядит на фоне его критики М.С.Кагана (1921-2006) и Э.С.Маркаряна (1929-2011)<sup>351</sup>.

<sup>351</sup> Остроумная критика концепции М.С.Кагана принадлежит М.А. Лифшицу (См.: Лифшиц М.А. Бессистемный подход, // Лифшиц М.А. В мире эстетики. М., 1985). Развернутая критика М.С. Кагана и Э.С. Маркаряна представлена в работах В.М. Межуева (См: Межуев В.М. Культура и история. Проблемы культуры в философско-исторической теории марксизма. М. 1977).

Если В. Иванов принадлежал к киевской школе, то М. Каган – к ленинградской. Соответственно, Э. Маркарян представлял философскую школу Армении. Иванов явным образом относил себя к диалектической традиции, Кагана и Маркаряна объединял системный подход «Системный подход», «системно-структурный подход», «функциональный подход», «системный анализ», «системно-структурный анализ» – за этими терминами скрывалась методология, которая при небольших различиях с 60-х годов воспринималась в СССР как последнее слово в методологии науки<sup>352</sup>. Ограниченность указанной методологии в исследовании деятельности человека попытается показать Иванов в упомянутой книге в разделе «Категория деятельности и специфика ее философского рассмотрения».

Во второй половине 60-х годов М.Каган одним из первых в советской философии поставил вопрос о структурной расчлененности человеческой деятельности. Ему же принадлежала своеобразная классификация видов деятельности человека: преобразовательная, познавательная, ценностно-ориентационная, коммуникативная и, наконец, художественная деятельность, связывающая воедино четыре предыдущих<sup>353</sup>.

Признавая определенную логику в выделении указанных видов деятельности, В.Иванов указывает на то, что таким образом предлагается лишь «структурный срез жизнедеятельности определенного общества»<sup>354</sup>. Именно этот исторически конкретный срез выдается за структуру общества вообще, и тем самым общество как бы «оконечивается», т.е. рассматривается как конечная и статичная система. Соответственно, то же самое происходит с деятельностью человека, которую лишают универсальности. Универсальность человеческого отношения к миру предполагает историческое

<sup>352</sup> В некоторых случаях представители системного подхода толковали его как элемент материалистической диалектики (М.С. Каган, В.Г. Афанасьев, В.Н. Сагатовский, А.И. Уемов).

<sup>353</sup> См.: Каган М. С. Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974.

<sup>354</sup> См.: Иванов В.П. Человеческая деятельность познание искусство, Киев, Наукова думка, 1977, С 66.



изменение структуры деятельности, тогда как в пределах системного анализа указанная структура, типа «пятичленки» М. Кагана, оказывается неизменной.

В.Иванов показывает, как вступают в противоречие понимание деятельности, сложившееся в рамках системного подхода, и понимание, сформированное диалектической традицией в философии. Он подчеркивает, что системный подход антиисторичен, с чем нельзя не согласиться. Достаточно вспомнить о социологии, практикующей указанный подход в социальных науках. Даже там, где социология переходит от статике к динамике, предлагаемые схемы социального развития не коррелируются с фактами истории и не дают возможности понять ее реальный ход.

В центре внимания Иванова понятие деятельности. Но как можно от знания отдельных видов деятельности перейти к знанию человеческой деятельности в целом, к деятельности как философской категории? С точки зрения системного подхода, пишет Иванов, такое знание означает знание интегральных свойств и функций всей системы. От знания свойств элементов, их функций и взаимосвязей, мы должны перейти к знанию функций и свойств целого. И подобная интегральная функция (системное качество), как свидетельствует теория систем, всегда сложнее, чем сумма функций исходных элементов.

Но совершая такую процедуру с видами деятельности, представленными у Кагана, мы получаем нечто, противоположное искомому. В указанном случае «элементы оказываются богаче системы, в которую входят, поскольку помимо ее общих характеристик обладают еще своей спецификой в качестве преобразования, познания и т.д.»<sup>355</sup>.

Вывод Иванова однозначен. В случае с деятельностью перед нами реальность, которая не поддается системно-структурному анализу. Здесь, отмечает он, «налицо отношение рода и вида (даже всеобщего к единичному), а не структуры к

---

<sup>355</sup> Там же.

образующим ее элементом<sup>356</sup>. Уточняя содержание деятельности как сущности человека, Иванов пишет: «Системная организация, обусловившая и адекватный ей метод анализа, в принципе касается лишь уровня сущего, т.е. бытия, его субстрата и состава, но не на уровне сущности. Это тем более очевидно, когда речь идет о сущности человека, которая есть не обычная предметная сущность, а деятельность в бесконечной сфере ее предметных реализаций»<sup>357</sup>.

Представители системного подхода, по мнению Иванова, занимаясь общим понятием деятельности, отвечают не на тот вопрос, который поставлен. Это, по его мнению, происходит с Э. Маркаряном, у которого понятие деятельности совпадает со способом функционирования любых «живых систем», к которым он относит биологические, социальные и способные к самовоспроизводству технические системы<sup>358</sup>. Последнее Маркарян, естественно, относит к далекому будущему. Но главное то, что деятельность здесь не только человеческое отношение к миру. Деятельность, по Маркаryanу, есть способ адаптации любой живой системы к окружающей среде. При этом живая система, в отличие от неживой, приспосабливается к среде посредством негэнтропийного эффекта, т.е. усложняя свою организацию и поведение, а не упрощая их в соответствии со вторым законом термодинамики.

По мнению Иванова, методологической основой этих построений является «причудливое сочетание идей и понятий системного анализа, кибернетики, теории информации, термодинамики»<sup>359</sup>. Он уточняет, что такого рода теории стали «ходячим общим местом в работах, равно удаленных от физики и биологии и предлагающих вместо адекватного анализа специфики своего предмета многозначительные тезисы

---

<sup>356</sup> Там же, С. 65.

<sup>357</sup> Там же, С. 69-70.

<sup>358</sup> См.: Маркарян Э.С. О генезисе человеческой деятельности и культуры. Ереван, 1972, С. 13.

<sup>359</sup> Иванов В.П. Человеческая деятельность – познание – искусство, Киев. Наукова думка, 1977, С. 71.

вселенского масштаба»<sup>360</sup>. Стоит отметить, что эти слова, написанные более 30 лет назад, очень точно характеризуют сегодняшнее засилье псевдонаучных теорий. И это, безусловно, можно отнести к объясняющей все и вся синергетической теории.

Но вернемся к Маркаряну, который в советское время был популярен в качестве культуролога. При этом культуру он считал не сутью, а только средством, которое используют люди в адаптации к внешней среде. Используя уже описанную Ивановым методологию, Маркарян различает с одной стороны сходные с животными биологические, а с другой – социокультурные способы деятельности человека. Культура, таким образом, оказывается лишь механизмом и потенцией деятельности, а конкретные виды деятельности актуализацией этих механизмов. Что касается разнообразия видов деятельности, то оно у Маркаряна обусловлено «компонентной структурой общества», а последняя зависит от субъекта, объекта и способа этой же деятельности.

Не трудно увидеть порочный круг в объяснении Маркаряном разнообразия видов деятельности человека. Это разнообразие зависит от наличной структуры общества, а структура общества зависит от разнообразной структуры той же деятельности. Выйти за пределы указанного порочного круга можно, отмечает Иванов, обратившись к реальной истории человечества и его деятельного, а точнее практического отношения к миру. Именно здесь становится ясно, каким образом шло становление разнообразных видов деятельности человека. А там, где господствует антиисторизм, объяснение сводится к конструированию умозрительных схем, для которых задним числом подыскивается реальный эквивалент.

Исходя не из реальной истории, а из абстрактных построений, Маркарян, как пишет Иванов, «размывает» деятельность почти по всей материи, лишает ее человеческого смысла, в результате чего деятельность можно понимать как борьбу за что угодно. С другой стороны, в том варианте

---

<sup>360</sup> Там же, С. 66.

системного подхода, который предлагает Маркарян, человеческие абстракции объявляются реальными «системами», в которые затем сам человек помещается в качестве заурядного компонента<sup>361</sup>.

Но человеческая деятельность, подчеркивает Иванов, это не вид, принадлежащий к некоторому роду. Человеческая деятельность сама является родовой. Иванов - последовательный противник признания субъектом деятельности животного или технической системы. Ничего, кроме отношения человека к миру, утверждает он, нельзя определить как «деятельность». И нет никакой деятельности, кроме деятельности человека.

И Каган, и Маркарян, с точки зрения Иванова, постулируют деятельность с конечным набором функций, и в этом характерная черта системного подхода. В том варианте системного подхода, который был предложен Каганом, движение к общему понятию деятельности означало суммирование представлений о многообразных видах деятельности человека. Но философия знала противоположную тенденцию, когда в движении к общему понятию отвлекались от различий в пользу сходства. Суммируя разные признаки в пользу общего, вычитая разные признаки в пользу общего, мы получаем крайне бедное и абстрактное представление об общем. Что касается деятельности, то, вычитая из нее преобразовательный, познавательный, художественный и другие моменты, мы получаем действие с чем-то вообще и с неопределенной целью.

Согласно эмпирической традиции в философии, такого рода общее, как известно, существует лишь «в уме» как представление об «общих признаках» единичных тел. Но означает ли это, что «деятельность вообще» тоже является лишь абстракцией? И что ее предмет - сущность любой деятельности - реально не существует?

Обсуждая этот вопрос, Иванов воссоздает аргументацию Л. Фейербаха, который настаивал на том, что никакой всеобщей деятельности не существует, а существуют лишь конкретные

---

<sup>361</sup> См.: там же, С. 75.

деятельности, в которых индивиды чувственным образом вступают в связь с конкретными предметами. Что касается общих признаков Деятельности, то они, по убеждению Фейербаха, могут быть абстрагированы, но не могут быть объявлены чем-то реальным, наряду с конкретной деятельностью. А в случае, когда абстракциям приписывают реальное бытие, мы имеем дело, по Фейербаху, с идеалистическим и религиозным сознанием.

Иванов – не идеалист, но при этом согласен не с Фейербахом, а с Гегелем, который признавал реальность того, что мы именуем «сущностью» деятельности. Ведь одно дело приписать реальное бытие «общим признакам», а другое дело признать реальной «сущность». Понятие деятельности, пишет Иванов, есть «не просто мысленная абстракция от реальных деятельностей...»<sup>362</sup>. «Дел» может быть много, отмечает он, но «деятельность одна, всеобъемлюща, универсальна, она «является» в этих делах, а не слагается из них, поскольку ее определенности обрисовываются в общих свойствах отношения человека к миру»<sup>363</sup>. Стоит согласиться с Ивановым в том, что в случае с понятием деятельности мы переходим в область отношений всеобщего и единичного, сущности и явления, а не отношений системы и ее элементов. Но в каком смысле реальна деятельная сущность человека? В каком смысле сущность деятельности у Иванова «одна», а явлений «много»? «В природе человека всеобщее, – читаем мы у него, – не абстракция, создаваемая им о себе, а его место в мире, способ бытия, отправной пункт деятельности...»<sup>364</sup>. Но каким образом нечто общее может быть отправным пунктом деятельности?

### **Деятельность и труд: В.П.Иванов и Э.В.Ильенков**

У В.П.Иванова марксизм – не просто словесная шелуха или внешняя терминологическая форма, за которой скрывается чуждое марксизму содержание. В данном случае перед нами

---

<sup>362</sup> Там же, С. 67.

<sup>363</sup> Там же, С. 69.

<sup>364</sup> Там же, С. 68.

такая версия деятельностного подхода, которая определяется диалектической традицией в философии и марксизмом, а потому заслуживает внимания и сопоставления, в частности, с тем, как выглядит деятельностный подход у известного советского марксиста Э.В.Ильенкова (1924-1979).

Как относился Ильенков к Иванову? По словам свидетелей их общения в 70-е годы, когда Иванов приезжал в Институт философии АН СССР, Ильенков был доброжелателен, но не вникал в различие позиций. Для него важны были моменты схождения в ситуации, когда противников было больше, чем единомышленников.

Как относился Иванов к Ильенкову? Скорее, настороженно. Об этом свидетельствует автор этих строк. В 1983 году В.Иванов был официальным оппонентом на защите моей кандидатской диссертации. Происходило данное событие на философском факультете Ростовского университета, куда В.Иванов приехал из Киева.

Ростовское философское сообщество было в то время под значительным влиянием идей Ильенкова. Прежде всего, это исходило от друга Ильенкова А.В. Потемкина (род. 1924), автора нашумевшей книги «Проблема специфики философии в диалектической традиции» (Ростов-на-Дону, 1980). Потемкин защитил две докторские диссертации, ни одна из которых не была утверждена Высшей аттестационной комиссией СССР. При этом на определенном этапе соискателю был инкриминирован уклон в «гносеологизм» и «следование Ильенкову».

В 1983 году серьезным недостатком моей кандидатской диссертации, также написанной под влиянием Ильенкова, Иванов посчитал акцент на орудийном характере деятельности человека. Акцентировать в деятельности нужно то, доказывал он, что она всегда погружена в систему социальных отношений, чем она и определяется. Имя Ильенкова при этом не прозвучало, хотя, конечно, имелось в виду.

В Киевской философской школе действительно шла речь о так называемом «социально-отношенческом» содержании

человеческой деятельности. Какую роль в данном случае сыграл Иванов? Был он инициатором или проводником такого понимания деятельности? Это могут прояснить ныне живущие представители этой школы.

В соответствии с тезисом Маркса о сущности человека как «ансамбле общественных отношений», Иванов указывает в своей книге, что сущность человека не конечна, не заключена в его телесной организации, а присваивается индивидом извне, через становление его социальных качеств. Таким образом, подчеркивает он, каждый из нас индивидуально присваивает «воплощенную связь индивидов», а значит ту «общественность», которая является «подлинной колыбелью деятельности»<sup>365</sup>. Означает ли это, что характерная для людей деятельность возникла после и вследствие их социальных связей? Скорее всего, нет. Тем не менее, Иванов считает, что именно общественность превращает человека в субъекта деятельности. Более того, не род общественных занятий, пишет он, «делает человека человеком, но самая общественность, позволяющая освоить затем и любой род занятий»<sup>366</sup>.

Освоение не конкретных видов деятельности, а социальных отношений и встроенных в них культурных значений, с точки зрения Иванова, формируют сознание и самосознание человека. И уже в этом пункте позиция Иванова отличается от того, как понимал социализацию индивида Ильенков. Значимым событием в творческой биографии последнего было сотрудничество с педагогом А.И. Мещеряковым, который, работая в Институте тифлосурдопедагогики, исходил из того, что психика и сознание у слепоглухонемого ребенка начинают формироваться лишь через совместно-разделенную деятельность с педагогом<sup>367</sup>. Началом здесь является обыденная деятельность по обслуживанию самого себя. Что касается Ильенкова, то он рассматривал этот особый случай как проявление общего

<sup>365</sup> Там же, С. 100.

<sup>366</sup> Там же, С. 8.

<sup>367</sup> См.: Ильенков, Э.В. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика // Коммунист, 1975, № 2.

правила – становление человеческого отношения к миру происходит именно в деятельности с вещами, созданными человеком для человека.

У Ильенкова и Иванова речь идет как будто об одном и том же. Но вхождение в мир человека осуществляется с разных сторон. И эта разница обретает свою остроту там, где речь идет о труде и его роли в становлении человека и человечества.

Ильенков буквально понимает Энгельса, когда тот указывает на роль труда в превращении обезьяны в человека. У Ильенкова именно труд оказывается той клеточкой, из которой возникло все многообразие видов человеческой деятельности. Труд, который явился на свет в истории как особое отношение нашего далекого предка к окружающему миру, подчеркивает он, затем превратился во всеобщее основание человеческой жизни. Ведь материальное производство прямо или косвенно определяет все общественное развитие.

Еще раз подчеркнем, что, согласно Ильенкову, не только сущность человека, но и сущность явлений природы, есть всегда конкретно всеобщее как закономерная связь явлений, как закон их сцепления в составе конкретного целого, где они «родственны» по существу дела, в силу единства генезиса, в силу того, что все они имеют одного и того же «общего предка», или, точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же «субстанции», имеющей материальный, независимый от мысли и слова характер<sup>368</sup>.

Понятно, что выяснение такой необходимой связи, т.е. конкретно-всеобщего, означает не поиск обозначающей его абстракции, а конкретный анализ того, как одно с необходимостью связано с другим. Что касается сущности человека, то Ильенков напоминает, что Маркс с симпатией относился к определению Франклина, гласящему, что человек – это существо, производящее орудия труда. «Формально, – пишет Ильенков, – это определение относится только к узкому кругу индивидов – к рабочим машиностроительных заводов или

<sup>368</sup> См.: Ильенков Э.В. *Философия и культура*, М., 1991, С. 327.



мастерских. Даже рабочие, этих машин не производящие, а только ими пользующиеся, уже в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика с ее пониманием «всеобщего» по праву расценит указанное определение не как «всеобщее», а как сугубо особенное определение, не как определение «человека вообще», а как определение частной профессии...»<sup>369</sup>. Таким образом, отмечает Ильенков, сущностное единство или «общность», с точки зрения диалектической логики, может определяться не наличием, а отсутствием некоторого признака у индивидов. «И это отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...»<sup>370</sup>. А из этого следует, что всеобщие определения, выражающие сущность рода, не стоит воспринимать как то, чем обладает каждый представитель этого рода. И здесь мы видим еще одно различие в позициях Иванова и Ильенкова. Ведь у Иванова соотношение человеческой сущности и ее проявлений как раз таково, каким оно не может быть, по мнению Ильенкова. Если деятельность есть сущность человека, утверждает Иванов, то ее определенности представлены во всех проявлениях этой сущности.

Реконструкция позиции Иванова на основе работы «Человеческая деятельность-познание-искусство», показывает, что «деятельность вообще» у него самым неожиданным образом «являет» себя в ходе истории. Деятельность вообще, согласно Иванову, исторически конкретизируется в практическом преобразовании мира, что в свою очередь дифференцируется на материальную и духовную деятельность, а последние актуализируются как трудовая, познавательная, художественная и другие виды деятельности человека.

Описанный выше процесс напоминает диалектический метод восхождения от абстрактного к конкретному. И это не случайно. Для Иванова это не столько метод научно-

---

<sup>369</sup> Там же, с. 334.

<sup>370</sup> Там же.

теоретического мышления, воссоздающего социальное целое, сколько суть развития самого общества, которое является конкретизацией деятельности как сущности человека. Но Иванов тут же уточняет, что история не разворачивает изначально данную сущность в гегелевском смысле, а развивает ее по мере превращения в сущностные силы человека природных и социальных сил.

Обратим внимание на то, что практика здесь не увязывается с трудовой деятельностью человека. Характеризуя практику как предметно-преобразующее отношение человека к миру, Иванов вкладывает в это понятие некий более возвышенный смысл, чем производство орудий труда и средств к жизни. При этом, в отличие от Ильенкова, Иванов считает движущей силой развития «деятельности вообще» ее абстрактные определенности – универсальность, свободу, творчество, целеполагание. Иначе у Ильенкова, который становление многообразных видов деятельности связывает с противоречивой природой самого труда. Именно внутреннее «напряжение противоречия» оборачивается, с его точки зрения, энергией самодвижения, саморазвертывания и саморазличения труда<sup>371</sup>.

Как мы видим, Иванов считает возможным говорить об абстрактном характере не только понятия «деятельность», но и обозначаемой ею «продуктивной потенции» – деятельности вообще. Что касается определенностей этой потенции, то он характеризует их в качестве общих пределов и возможностей человеческих действий. Деятельность как таковая, с его точки зрения, виртуально содержит свои будущие формообразования, которые, несмотря на открытость и незавершенность, в общем и целом заданы ее параметрами. Характеризуя деятельность как таковую и ее параметры, Иванов иногда срывается в фихтеанскую риторику. «В отличие от своих продуктов, которые влачат преходящее предметное существование, – пишет он, – деятельность в качестве человеческой сущности существует постольку, поскольку видоизменяет, формирует,

---

<sup>371</sup> См.: там же.

преобразует и ни в какой из своих особых форм не находит окончательного воплощения и завершения. Постоянно созидая, она живет лишь в бренности своих воплощений. Она есть самое движение созидания, а не то, что создается этим движением в какое-то время, в каком-то месте и в каком-то качестве. В этом и состоит ее наиболее всеобщая диалектика, а также ее (и человека) родовое отношение ко всему предлежащему и видоизменяемому миру»<sup>372</sup>.

Иванов оговаривает тот факт, что здесь идет речь о деятельности именно в ее предельном значении, где она совпадает с общественностью как некой «потенциальной силой общественной связи». Тем не менее, такая диалектика, которая напоминает нам о Фихте, не имеет ничего общего с конкретно-историческим анализом Маркса в «Капитале».

Но вернемся к понятию труда, которому в книге Иванова посвящен лишь небольшой фрагмент в три страницы. При этом широко известные положения из «Капитала» Маркса получают в нем необычную интерпретацию.

Иванов несколько раз говорит о порождении человека его трудом. Но делает это, скорее, в иносказательном смысле. Ведь в его учении труд в собственном смысле рядоположен с познавательной, художественной и другими видами деятельности человека. Тем не менее, в уже указанном фрагменте Иванов полагает в центр своего внимания «труд вообще», который, по его убеждению, есть не только теоретическая абстракция, но и «практическая реальность, до которой человеческое бытие поднялось в определенном пункте развития»<sup>373</sup>. Речь идет о капитализме, при котором, как пишет Маркс, формируется безразличие к определенному виду труда, и индивиды с легкостью переходят от одного вида труда к другому. А в результате труд становится средством для создания богатства вообще и утрачивает характерную для

---

<sup>372</sup> Иванов В.П. *Человеческая деятельность* – познание – искусство, М., Научная думка, 1977, С.89.

<sup>373</sup> Там же, С. 110.

докапиталистических формаций сращенность между индивидами и видами их труда.

Оригинальность и неожиданность авторской трактовки данной ситуации состоит в том, что, превращая труд в абстрактную деятельность, капитализм, по мнению Иванова, «поистине возводит труд к его наиболее глубокому субстанциальному основанию – деятельности, превращает его в системе определенных производственных отношений из совокупности специфических умений человека во всеобщую силу созидания, тождественную совокупной творческой мощи индивидов или, что то же самое, их общественности<sup>374</sup>.

То, что труд, абстрагируясь, как бы возвращается к деятельности вообще, соответствует логике Иванова. Но соответствует ли это логике «Капитала»? Ведь та характеристика, которую он дает абстрактному труду, скорее, подошла бы труду всеобщему, который в капиталистическом обществе противостоит частичному труду. Частичный труд, и с этим как раз согласен Ильенков, лишает индивида в материальном производстве всех его личностных качеств. И одновременно как абстрактный труд он, сводя сложное к простому, превращает индивида в винтик технологического процесса. В противоположность этому всеобщий труд как творческий труд людей науки даже там, где он осуществляется в одиночку, не утрачивает своего целостного и общественного характера.

После приведенных выше рассуждений возникает закономерный вопрос, владел ли Иванов диалектикой абстрактно-всеобщего и конкретно-всеобщего? Полностью отрицать этой стороны в диалектическом методе, как он представлен у Иванова, нельзя. Такую конкретную деятельность, которая через свое своеобразие лучше всего выражает всеобщее, согласно Иванову, мы можем найти в искусстве, что следует из последней внушительной главы его книги. При этом

---

<sup>374</sup> Там же, С 111.

«общим предком» для других деятельных проявлений человека искусство у Иванова не является.

У Иванова мир культуры имеет собственную «надприродные» логику, опредмеченную в системе культурных значений. И как раз эти значения, которые Иванов определяет как «ценностные каноны культуры», индивид осваивает в форме субъективного переживания в искусстве. Но при всей «непрактичности» искусства, подчеркивает Иванов, оно позволяет не только распродметить наличный «культурный фонд», но и освоить всеобщие алгоритмы творчества и целеполагания. Художественная деятельность, отмечает он, учит выходить за пределы наличного, прочерчивать перспективы деятельности вообще, участвует в созидании новых законов бытия. «Поэтому смысл красоты (в отличие от долго бытовавшей традиции), – пишет Иванов – не может быть сведен к совокупности свойств и мерок предметной действительности и к способности воспроизводить эти последние. Красота связана с решением общих проблем культурного творчества, с процессом общественно-исторического превращения объективного мира в мир человеческий. Красота в этом смысле служит названием для наиболее оптимальных и разумных продолжений сущего в человеческой практике, обусловленных сложившейся системой культуры»<sup>375</sup>.

Было бы странно, если бы Ильенков отрицал творческую суть искусства. Тем не менее, он явный сторонник той «долго бытовавшей традиции», на которую в негативном смысле ссылается Иванов. Имел ли Иванов в виду Ильенкова? Имена он упоминал редко, а значит, по этому поводу можно лишь строить догадки. Важнее то, что в анализе искусства Иванов следует своему обычному пониманию диалектики. Красота в искусстве у него производна от совершенствования сущего в практике, а практическая деятельность является творческой «по определению».

---

<sup>375</sup> Там же, С.224.

Иванов указывает на то, что совершенствование сущего, т.е. мира культуры, обусловлено уже сложившейся системой культуры. Но как такое возможно? По большому счету у Иванова суть человеческого творчества запакована в само понятие деятельности и в качестве ее всеобщей определенности многократно декларируется. Но то, что у Иванова вовсе не требует объяснения, для Ильенкова важная проблема.

Ильенков исходит как раз из того, что в основе «сложившейся системы культуры» лежит умение действовать по мерке любого рода. И происходит это, прежде всего, в труде, который для Иванова слишком низкое занятие для объяснения человеческого творчества. Тем не менее, практическое воссоздание не только внешней формы, но и существенных связей природы – фундамент «неорганического тела» цивилизации, которое мы именуем материальной культурой. Но деятельность человека универсальная и творческая еще и потому, что уже в труде люди синтезируют меры вещей, и этот синтез нельзя найти в самой природе.

Что касается художественного творчества, то, согласно Ильенкову, оно получает объяснение из такой стороны труда как целеполагание. Цель не только ориентирует трудовую деятельность на воссоздание и синтез «чистых форм» природы. Свободная деятельность человека, преследующего социально значимые цели, имеет собственную форму и логику, которая не менее объективна, чем законы природы. «Поэтому реальная «антропоморфизация природы», то есть придание природе «человеческих норм», – пишет Ильенков, – это вовсе не дело «фантазии». Это просто-напросто суть труда, суть производства материальных условий человеческой жизни. Изменяя природу сообразно своим целям, человек и очеловечивает ее. В этом смысле слова ничего «дурного» антропоморфизация собой – само собой ясно – не представляет»<sup>376</sup>.

Понятно, что объективность социальных законов и форм деятельности человека отличается от объективности законов природы. Что касается красоты, то она позволяет нам прикладывать к миру мерку творчества и свободы, которая формируется уже в труде. Ильенков постоянно напоминает о единстве красоты и свободы. Идеал красоты, подчеркивает он, выражает не вакханалию произвола, а именно меру свободы в деятельности человека. Проецируя этот идеал на природу, человек видит в ней черты, родственные целеполаганию и свободе. Но можно ли разобраться в этой диалектике без анализа генезиса деятельных способностей человека?<sup>377</sup>

В архиве С.Н.Мареева хранится книга «Культура и развитие человека (очерк философско-методологических проблем)», изданная в Киеве в 1989 году. На ней дарственная надпись: «Сергею Николаевичу Марееву от представителей иной философской школы для знакомства и благоволения». Подпись В.Иванова стоит под этой надписью первой. Как мы видим, к концу 80-х годов представители Киевской школы сознательно дистанцировались от других философских школ, включая школу Ильенкова. И, как свидетельствует эта книга, взгляды Иванова к концу 80-х почти не изменились.

В указанной книге В.Ивановым написана первая глава, в которой он, в частности, критикует Э.С.Маркаряна, Н.С.Злобина и В.М.Межуева. Работы двух последних, по его мнению, являются лучшим в советской философии по проблеме культуры. Но именно в связи с понятием «всеобщий труд» у Межуева Иванов пишет о недопустимости объяснения культуры из такого основания, как труд. Понятие культуры, отмечает он, требует «более общего истолкования самого деятельностного принципа» на основе анализа «ткани жизненного процесса»<sup>378</sup>. Акцент здесь уже перенесен с «общественности» на «жизнь».

<sup>377</sup> Здесь стоит упомянуть о работах киевлянина А.И.Яценко, где речь идет о том, как в категориях цели, свободы, выбора, сущего, должного выражаются объективные формы деятельности человека и его культурного бытия (см.: Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. Киев, Наукова думка, 1977).

<sup>378</sup> Культура и развитие человека (очерк философско-методологических проблем, Киев, Наукова думка, 1989, С. 88.

Но главный пункт остается прежним. Нравственность, искусство, согласно Иванову, это не «силы труда», а «силы общественности человека», «силы общественной формы жизнедеятельности»<sup>379</sup>.

Так как же выглядит деятельностный подход у Вадима Иванова как самого глубокого мыслителя в Киевской философской школе? Нельзя отрицать того, что понимание Ивановым деятельности и его применение к искусству рождается на почве марксизма. Но это такая версия марксизма, в которой человек уже не создает себя своим трудом, а «Капитал» прочитывается так, что абстрактный труд странным образом может претендовать на воплощение деятельной сущности человека. Был ли связан указанный сдвиг в понимании марксизма со своеобразием Киевской философской школы? Скорее всего, был, поскольку ведущую роль в жизни человечества Иванов в духе Киевской школы отводит искусству.

Здесь стоит сформулировать главный парадокс методологии Иванова. Ведь, критикуя системный подход за конструирование умозрительных схем, он сам объявляет сущностью человека абстракцию деятельности вообще. В духе Маркаряна Иванов характеризует «деятельность вообще» как потенцию конкретного многообразия занятий людей, а это многообразие как актуализацию исходной абстракции.

В итоге у Иванова «деятельность вообще» как сущность человека оказалась тем самым «абстрактом», присущим всем индивидам, от которого Маркс отказался еще в «Тезисах о Фейербахе». И все потому, что, признавая достоинства историзма, в реальном анализе Иванов опирается на чистое умозрение. Диалектический метод у Иванова близок к системному подходу у Кагана и Маркаряна своим спекулятивным характером. А антитезой ему у Маркса, как известно, был конкретный историзм – метод, исследованию которого посвящены фундаментальные работы Ильенкова.

И последнее. На сегодня можно констатировать, что у Вадима Иванова не оказалось ни последователей,

---

<sup>379</sup> Там же, С. 86-87.



ни собственной школы, как у Ильенкова. Но ведь «Киевская философская школа» существует. Философы в Киеве сплочены, и центром по-прежнему является Институт философии. Но где марксизм? Где деятельностный подход? Сходство двух школ лишь в акценте на мировоззренческие и экзистенциальные моменты, теперь в связи с национальным самосознанием. Киевская философская школа сегодня соотносится с той, что была в 70-80 годы прошлого столетия, как «трансцендентальный идеализм» А.Шопенгауэра с трансцендентализмом И.Канта. Но внешнее сходство никогда не означало внутреннего единства.

А потому, при всем ее своеобразии, в наши дни теория деятельности Иванова, как и вся Киевская философская школа 70-80 годов, – предмет историко-философского анализа.

### **Два понимания спинозизма в советской философии и психологии**

Современный российский спинозист А.Д.Майданский, открывший нам русскую поклонницу Спинозы В.Н.Половцову, считает, что «некоторые результаты ее изысканий были восприняты в 20-е годы А. Дебориным и его соратниками»<sup>380</sup>. И симпатии Деборина действительно были на стороне Половцовой, которая, вслед за Гегелем, считала «геометрический метод» Спинозы неадекватной формой выражения подлинного содержания его учения, а именно идеи субстанции как *causa sui* в качестве единства «природы творящей» и «природы сотворенной», в отличие от креационизма. Правда, Половцова полагала, что у Спинозы такого метода вообще нет. Но тогда нет и противоречия между содержанием системы Спинозы, которое видел и ценил у него Маркс, и той формой, в которую облёк это содержание сам Спиноза. Ведь быть причиной самой себя – противоречие с точки зрения геометрического метода, который по существу является всё той же аристотелевской логикой с ее законом, «запрещающим» противоречие.

<sup>380</sup> См.: Майданский А.Д. Русские спинозисты /Вопросы философии, 1998, №.1, С 82.

Противники Деборина и деборинцев «механисты», и, прежде всего, Л.И. Аксельрод, наоборот, считали заслугой Спинозы именно то, что он строго держался данного метода. «Вся груда доказательств, которая так старательно и так педантично приводится Половцовой – писала Аксельрод, – в пользу того, что *mos geometricus* является лишь формой изложения, не выдерживает на наш взгляд, ни малейшей критики. Внутренняя сущность всей системы свидетельствует о противоположном. Все терминологические и филологические исследования, которые даются Половцовой, имеют свое значение, но то именно, что она стремится доказать, не доказано по той простой и естественной причине, что этого доказать невозможно»<sup>381</sup>.

Так Спиноза, а с ним и Половцова, оказался разменной монетой в известном споре между «механистами» и деборинцами. Но этот спор был совершенно неплодотворным еще и потому что те и другие тянули Спинозу на свою сторону, и ни те, ни другие не попытались разобраться в самом учении Спинозы, которое заключало в себе вопиющее противоречие между сугубо диалектическим определением субстанции как причины самой себя и формально-логическим «геометрическим методом». И сам спор между деборинцами и механистами был спровоцирован, конечно, не Половцовой, а общим учителем тех и других Г.В. Плехановым, который считал, что весь «современный материализм... представляет собой только более или менее осознавший себя спинозизм»<sup>382</sup>. По свидетельству того же Плеханова, и Ф. Энгельс считал марксизм «родом спинозизма». При этом Плеханов доказывал, что Спиноза был «несомненным материалистом, хотя его и отказываются признать таковым историки философии»<sup>383</sup>.

Но Плеханов не увидел и не смог показать, в чем своеобразие материализма Спинозы. У него материалист Спиноза ничем по существу не отличается от материалистов Гольбаха и

<sup>381</sup> Аксельрод Л. Спиноза и материализм //Красная Новь, №. 7, 1925, С. 149, прим. 7.

<sup>382</sup> Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 2, М., 1956, С. 339.

<sup>383</sup> Там же, Т.1, С487.

Дидро, которые в своем понимании мышления шли, скорее, от Декарта, пытавшегося установить связь между мышлением и физиологией мозга, чем от Спинозы, который пытался установить связь между мышлением и «протяжением». А это уже существенно иная постановка вопроса. Ведь своеобразие материализма Спинозы состоит в том, что это материализм, который не отрицает философского идеализма, а снимает его, т.е. снимает абстрактную противоположность идеального и материального. Спиноза признает реальность идеального, в особенности в своём учении о «страстях», где высшей человеческой страстью оказывается *amor intellectualis Dei* – «интеллектуальная любовь к богу» как беззаветное служение истине.

В противоположность этому, физиологический материализм или полностью отрицает идеальное, как это было у Гольбаха и Ламетри, или стремится его непосредственно отождествить с материальным, что было характерно для Л. Фейербаха. «Душа, – пишет он со ссылкой на Лессинга, – не что иное, как мыслящее себя тело, а тело не что иное, как протяженная душа»<sup>384</sup>. Фейербах не понимает, что душа не может быть непосредственно телом, а тело не может быть непосредственно душой. В таком виде это формальное, т.е. «запрещенное» формальной логикой противоречие.

Здесь, согласно гегелевской диалектической логике, должно быть нечто третье, опосредствующее то и другое. Но этого способа разрешения противоречий, в чем, собственно, и состоит суть диалектики, не знали ни Плеханов, ни его ученик Деборин. У Маркса таким опосредствованием является деятельность. И как раз по этому пути пошел Э.В. Ильенков в своей трактовке субстанциального единства мышления и «протяжения» у Спинозы. Но, не встав на позицию Маркса, трудно увидеть идею деятельности, снимающей противоположности мышления и «протяжения», что показывает по существу весь опыт изучения Спинозы до Ильенкова.

<sup>384</sup> См.: Фейербах Л. История философии в 2-х т., Т. 1. М. 1967, С. 383.

Этой идеи не увидели по существу все, кто занимались философией Спинозы до Ильенкова. Не увидел ее и В.В. Соколов, – официальный советский «спинозист», пребывающий в этом статусе до сих пор. И не увидел он ее потому, что смотрел на Спинозу через диаматовские, вульгарно-материалистические очки. Как раз по этой причине он и отлучил Спинозу от марксизма. «В нашей литературе, – писал Соколов в 1957 году во вводной статье к сочинениям Спинозы в двух томах, – отождествление им природы с богом часто именуется «теологическим привеском». Следует признать неудачным этот восходящий к Плеханову термин, потому что он приводит к мысли, что понятие бога чисто внешне, механически пристегнуто Спинозой к его материалистическим философским построениям и вводится философом исключительно в целях маскировки своего материализма. Не случайно у Плеханова эта формула породила другую, еще более неправильную, согласно которой марксизм есть род спинозизма, т.е. марксизм есть спинозизм, освобожденный от его «теологического привеска»»<sup>385</sup>.

«Формула», согласно которой марксизм есть спинозизм, придумана не Плехановым, как подает это Соколов, а, как уже говорилось, Энгельсом. Плеханов так передает свой разговор с Энгельсом: «Так, по-вашему, – спросил я, – старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?» – «Конечно, – ответил Энгельс, – старик Спиноза был вполне прав»<sup>386</sup>.

По сути В.В. Соколов совершает здесь подлог. Конечно, можно предположить, что подлог совершил сам Плеханов, приписав Энгельсу собственное понимание. Но дело в том, что Плеханову это было не нужно, поскольку сам он понимал марксизм не в духе Спинозы, а в духе Фейербаха и французских материалистов. Что же касается Энгельса, то он – спинозист не только в разговоре с Плехановым. Во введении к «Диалектике природы» Энгельс пишет о том, что «материя во всех своих

<sup>385</sup> Соколов В.В. *Мировоззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х т., Т.1, М., 1957, С.25.*

<sup>386</sup> Плеханов Г.В. *Сочинения. Т.2. М.-Л., 1928, С. 43.*

превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»<sup>387</sup>.

Мышление есть атрибут мировой материи, а не «функция» мозга, к чему склонялся Плеханов, а потом будет отстаивать весь «диамат». Хотя этот атрибут и проявляет себя также и в форме особой телесной организации земного человека, в том числе и как «функция» его мозга. Именно как атрибут мировой материи мышление не может исчезнуть, так же как и ее другой атрибут – протяжение, то есть сама материя. Соколов бросает Спинозе тот упрек, что у него совершенно не идет речь о происхождении, о генезисе мышления и сознания. У Спинозы действительно такого нет. И это понятно, поскольку если это атрибут, то он не может происходить, как не может происходить вечность или бесконечность. Могут происходить и исчезать только конечные вещи. Т.е. может произойти, и оно, судя по всему, когда-то произошло, человеческое мышление. И оно здесь на Земле когда-нибудь исчезнет, как исчезнет сама Земля. Но не может исчезнуть мировая материя, как и не может она «произойти». А если может, то это будет христианско-библейский креационизм, который и Спинозой, и Энгельсом отвергается.

Материализм Маркса, здесь Энгельс абсолютно прав, действительно лежит в русле спинозизма. «Материя, – писал Маркс, – есть субъект всех изменений»<sup>388</sup>. Иначе говоря, материя есть субстанция – причина самой себя. В свое время Ленин отметил, что надо углубить понятие материи до понятия субстанции, чтобы понять причины явлений. Маркс углубил понятие материи до понятия материального общественного бытия, которое, прежде всего, есть материальное общественное производство. У него идея субстанции как единства «природы

<sup>387</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 20, С. 363.

<sup>388</sup> Там же, Т. 2, С. 143.

творящей» и «природы сотворенной» находит своё воплощение и развитие в материалистическом понимании истории, которая сама себя творит посредством деятельности людей. Именно люди и творят обстоятельства, и подчиняются им. Они и актёры, и авторы собственной драмы.

Деборин только позже обратит на это свое внимание. Во вводной статье к первому советскому изданию «Малой логики» Гегеля он осторожно замечает: «Не будет, быть может, преувеличением сказать, что мысли Гегеля о роли орудий, труда, техники и человеческой практики вообще дали известный толчок Марксу в выработке последним своего собственного мировоззрения»<sup>389</sup>. Здесь Деборин делает попытку перейти от материализма Плеханова к материализму Ленина, который сразу же понял, что материалистическое понимание истории у Маркса идет от Гегеля, а не от французского материализма и не от Фейербаха. У последнего материализм полностью расходится с историзмом.

Но Деборин не сумел связать мысли Гегеля о роли орудий, труда, техники и человеческой практики со Спинозовской идеей субстанции. И это следствие того, что, ратуя за диалектический метод и возражая Аксельрод, которая считала адекватным «геометрический метод» Спинозы, Деборин не смог диалектически снять противоположность мышления и протяжения в его определении субстанции. Деборин сводит понятие субстанции только к одному из ее атрибутов – к «протяжению».

Деборин как будто бы не отказывается от понятия субстанции. Но по существу, вместо того, чтобы «углублять» понятие материи до понятия субстанции, он наоборот – редуцирует понятие субстанции до понятия материи. «В материалистической «системе» логики, – пишет он, – центральным понятием должна являться материя как субстанция. Она будет служить исходным пунктом и завершением всей

---

<sup>389</sup> Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм (вводная статья) // Гегель. Сочинения, Т.I, М.- Л., 1930, С. LXVII.

логики, представляя собою на высшей ступени конкретное единство всех своих определений, всех связей и опосредствований. Стало быть, истинная сущность, реальное основание и подлинная действительность есть, с нашей точки зрения, материя как субстанция»<sup>390</sup>.

Здесь только говорится о материи как субстанции. Но материя является субстанцией только тогда, когда она является субъектом всех своих изменений. И она не может стать субъектом всех своих изменений, не став мышлением. Но как раз против этого Деборин возражает. «Мы возражаем, – пишет он, – против перехода от действительности к понятию как к онтологической категории, а не как к высшей ступени в процессе познания. Понятие для нас является не онтологической категорией, а чисто логической или гносеологической категорией, при посредстве которой мы, люди, познаём действительность»<sup>391</sup>.

Так Деборин «возражает» Гегелю. Он возражает против того, что действительность, согласно Гегелю, переходит к «онтологическому» понятию, хотя у Гегеля различие между «онтологией» и «гносеологией» снято в Логике, которая изображает движение и самой действительности, и познающего мышления. И в этом как раз состоит развитие идеи субстанции Спинозы. Но если даже понятие – «гносеологическая» категория, это не снимает вопроса о том, как мы переходим от действительности к понятию. И именно полное отделение «гносеологии» от «онтологии», как показал уже Кант, делает совершенно невозможным переход к понятию, то есть познание действительности.

Отделив «онтологию» от «гносеологии», материю от субъекта, т. е. выхолостив Спинозу, Деборин как раз и заложил основы того «диамата», который до сих пор остается у нас господствующим представлением о «философии». И эти представления до сих пор не позволяют понять основную идею Спинозы о субстанциальном единстве материи и мышления.

<sup>390</sup> Там же, С. XC.

<sup>391</sup> Там же, С. XCII.

В советской философии только два человека развивали идею марксизма как спинозизма – Лев Семёнович Выготский и Эвальд Васильевич Ильенков. И они до сих пор остаются непонятыми с их «спинозизмом». Но об этом пойдёт речь позже.

Дискуссии вокруг Спинозы в 20-х годах прошлого века имели своим положительным следствием, пожалуй, только то, что были переизданы переписка Спинозы и его «Краткий трактат о Боге, Человеке и его блаженстве», в подготовке которых принимал участие В.К. Брушлинский, знавший латынь. И он же написал одну небольшую статью, посвященную философии Спинозы, не содержащую никаких серьезных новаций<sup>392</sup>. После разгрома деборинской группы в 1931 году Брушлинский уже ничего своего больше не писал, а целиком посвятил себя переводу и изданию сочинений Маркса и Энгельса.

Существуют, таким образом, две традиции в толковании философии Спинозы в советской философии. Одна из них традиционная «диаматовская», которая не видит и не принимает главного в Спинозе – идею субстанциального единства мышления и «протяжения», или иначе идеального и материального. В ней постановка проблемы не выходит за пределы картезианского дуализма двух субстанций, за пределы отношения сознания к мозгу. И отсюда критическое отношение к спинозовскому решению вопроса. Характерной в этом отношении является позиция известного советского философа и психолога, в прошлом кантианца, Сергея Леонидовича Рубинштейна, которая колеблется между «диаматом», т. е. физиологическим материализмом, и спинозизмом.

Для преодоления дуализма, считает Рубинштейн, необходимо учесть не только зависимость сознания от мозга, от органического «субстрата», как выражается Рубинштейн, но и зависимость «от объекта». «Мозг, нервная система, – пишет он, – составляют материальный субстрат психики, но для психики не менее существенно отношение к материальному объекту,

---

<sup>392</sup> См.: Брушлинский В.К. Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма, 1927, № 2-3, С. 56-64.



который она отражает. Отражая бытие, существующее вне и независимо от субъекта, психика выходит за пределы «внутриорганических отношений»<sup>393</sup>.

Иначе говоря, психика, сознание отражают не состояния мозга, «внутриорганические отношения», а бытие, существующее вне и независимо от субъекта. «Вульгарный материализм, – пишет Рубинштейн, – пытается свести решение психофизической проблемы к одной лишь первой зависимости. В результате приходят к представлению об однозначной детерминированности сознания изнутри одними лишь внутриорганическими зависимостями»<sup>394</sup>.

Но «вульгарный материализм» не отрицает «отражения» внешнего мира в «мозгу». Он просто не может объяснить, как это происходит, как именно внешний материальный мир принимает форму идеального образа. «Иногда, – пишет Рубинштейн, – особенно отчетливо у Б.Спинозы – этот второй гносеологический аспект психофизической проблемы, выражающийся в зависимости сознания от объекта, вытесняет или подменяет первую функционально-органическую связь психики с ее «субстратом»»<sup>395</sup>.

Но дело в том, что Спиноза не «вытесняет» и не «подменяет» связь психики с мозгом «гносеологическим аспектом», а он абстрагируется от нее, как абстрагируется искусствовед от связи устройства ног балерины с содержанием ее танца при обсуждении этого содержания, поскольку оно зависит не от устройства ног, а от совсем других вещей. Спиноза понял, что в рамках отношения «сознание («душа») – мозг» психофизическая проблема вообще не решается. Хотя это не означает, что Спиноза вообще не видел связи мозга и сознания. Он просто понял, что здесь имеет значение не только мозг, как один из органов тела, но и устройство тела в целом. ...Каково тело, – отмечал Спиноза, – такова и душа, идея, познание и

<sup>393</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 2005, С. 25.

<sup>394</sup> Там же, С. 25–26.

<sup>395</sup> Там же, С. 26.

т.д.»<sup>396</sup>. «Человеческое тело может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела»<sup>397</sup>.

Спиноза, таким образом, ставит мышление в зависимость от устройства всего человеческого тела, а не только одного из органов человеческого тела. И этот орган обеспечивает движение человеческого тела среди других тел. Но при каких условиях это движение превращается в идеальное движение, то есть в собственно мышление, и, соответственно, при каких условиях мозг становится органом мышления, зависит не от «органа», а от условий.

Вульгарный материализм, о котором пишет Рубинштейн, можно назвать также физиологическим материализмом. И он проявляется в том, что решение проблемы мышления связывают с прогрессом физиологии высшей нервной деятельности. Последнее очень наивно проявляется у Соколова, когда он связывает недостаточность трактовки мышления у Спинозы с низким развитием естествознания в его время. «Стремясь к естественному объяснению всех явлений природы, – пишет Соколов, – Спиноза и человеческое мышление считает естественным свойством, проявлением атрибута мышления бесконечной субстанции – природы. Однако метафизическая, неисторическая точка зрения Спинозы, объясняемая состоянием научных знаний его эпохи, поставила перед ним непреодолимые трудности в объяснении происхождения сознания. Низкий уровень развития естественных наук, особенно биологии, полное отсутствие знаний о происхождении человека являются причиной того, что Спиноза, говоря о различии, существующем между психикой («душой») животного и человеческим интеллектом, не может указать никаких моментов связи, существующей между ними. Именно поэтому философ не в состоянии дать сколько-нибудь удовлетворительное решение вопроса о происхождении человеческого сознания с его высшим проявлением –

<sup>396</sup> Спиноза Б. *Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве*. М., 1932, С. 99.

<sup>397</sup> Спиноза Б. *Избранные произведения в 2-х т.*, Т 1, М., 1957, С. 420.

рациональным, логическим мышлением – из субстанции как первопричины»<sup>398</sup>.

Это, по меньшей мере, странно, поскольку древние, у которых были самые фантастические представления о физиологии, согласно логике Соколова, должны были иметь такие же фантастические представления о мышлении. И Аристотель действительно считал, что мозг вообще не может быть органом мышления, потому что в нем нет крови. Но именно Аристотель впервые совершенно чётко высказался о том, что предмет «первой философии», названной впоследствии «метафизикой», является мышление. Философия есть, по Аристотелю, мышление о мышлении. С другой стороны, Аристотеля признают отцом-основателем логики, которая, так или иначе, есть наука о мышлении. Следовательно, уже древний грек Аристотель понял что-то важное в этом предмете.

Мышление есть предмет философии и психологии, но не физиологии. И даже очень хорошее знание физиологии не даёт никакого преимущества в понимании мышления. Иван Петрович Павлов, конечно же, знал физиологию высшей нервной деятельности намного лучше, чем Спиноза. Но его суждения о мышлении и сознании – детский лепет, в сравнении со Спинозой. А Соколов отдаёт здесь пальму первенства Декарту, а не Спинозе, именно потому, что тот лучше знал физиологию. «Читатель, – пишет он, – не найдет в произведениях Спинозы почти никаких, очерков, посвященных физиологии животных и человека. В этом отношении Спиноза как учёный стоял позади Декарта, сделавшего значительный вклад в эту отрасль научных знаний»<sup>399</sup>.

Здесь опять же напрашиваются параллели. Ведь в произведениях Гегеля читатель тоже не найдет почти никаких очерков, посвященных физиологии животных и человека, но это не значит, что Гегель проигрывает, по сравнению с Декартом. Спиноза смог продвинуться в решении проблемы мышления

<sup>398</sup> Соколов В.В. Цит. соч., С. 34.

<sup>399</sup> Соколов В.В. Цит. соч., С. 41.

именно потому, что он отступил от декартовского физиологического объяснения и поставил проблему мышления совершенно иначе.

«Единство души и тела, с точки зрения Спинозы, – пишет Рубинштейн, – основывается на том, что тело индивида является объектом его души»<sup>400</sup>. И здесь он цитирует Спинозу: «Что душа соединена с телом, это мы доказали из того, что тело составляет объект души». Такова теорема 21 «Этики»: «Эта идея души соединена с душою точно так же, как сама душа соединена с телом». Но как соединена идея души с самой душой у Спинозы? Этого Рубинштейн не показывает. А ведь «идея» у Спинозы – не «отражение» внешней вещи, а некий порождающий принцип, как это и было с самого начала у Платона.

Иначе говоря, здесь у Спинозы не «гносеологическая» связь, как ее трактует Рубинштейн, а субстанциальная. «Гносеологическая» связь идеи и ее «объекта» появляется только в эмпирической традиции у Д. Локка и Д.Юма. Спиноза противостоял этой традиции, а потому он не мог «подменять» «связь структуры и функции» «идеальной, гносеологической связью идеи и ее объекта». У него, как было уже сказано, вообще нет разделения на «гносеологию» и «онтологию», как и во всей классической немецкой философии от Канта до Гегеля. Тут С.Л.Рубинштейн, безусловно, следует «диаматовской» традиции.

В русле «диаматовской» традиции писал о Спинозе и академик М.Б. Митин. Как было принято в тог время, он много пишет о материализме и атеизме. Но даже у Митина идея субстанции как *causa sui* связывается с диалектическим материализмом. «Диалектический материализм, – читаем мы у Митина, – устанавливает не только то, что материя, природа, имеет причину в самой себе, но и то, что в силу внутренних, присущих ей противоречий материя, природа, объективный мир обладает самодвижением»<sup>401</sup>.

<sup>400</sup> Рубинштейн С.Л. Цит. соч., С. 26.

<sup>401</sup> Митин М.Б. Спиноза и диалектический материализм // Боевые вопросы материалистической диалектики. М.: Партиздат ЦК ВКП(б), 1936, С. 109.

Митин отмечает также диалектический, внутренне противоречивый характер основного понятия Спинозы – понятия субстанции как причины самой себя. С точки зрения логики механизма самодетерминация невозможна, противоречива. Самодетерминация, самодвижение, самопорождение – это, безусловно, хорошо. Но где же при этом мышление? До этого Митин, как и вся советская философия до Ильенкова, не дошел. Но как раз это отмечал Энгельс как основное в субстанциальной трактовке материи. Субстанция у Спинозы не только движет сама себя, но она и мыслит сама себя. И обладает этим свойством всегда, как и протяжением.

До такого определения субстанции, когда она не только причиняет сама себя, движет сама себя, но и мыслит сама себя, ни доходят ни Деборин, ни Рубинштейн, ни Соколов. До этого доходят только Выготский и Ильенков. И чтобы освоить эту идею Спинозы, надо пройти также и через Гегеля, потому что только Гегель создал логику, соответствующую понятию субстанции – диалектику. Только последняя даёт ключ к пониманию субстанции как единства противоположностей, как противоречия. «Современная буржуазная философская мысль, – пишет Деборин, – «поднялась» до признания принципа противоположности, но в общем далека от признания принципа противоречия, снимающего и разрушающего противоположности»<sup>402</sup>.

Здесь, правда, непонятно, что значит «разрушающего» противоположности? Возможно, вкралась опечатка, и автор хотел сказать «разрешающего» противоположности. Потому что снятие противоположностей не означает их «разрушения», а оно означает, что находится нечто третье, внутри которого противоположности взаимно полагают друг друга. Это третье для противоположностей мышления и «протяжения» было найдено впервые Гегелем в труде. И здесь Маркс примыкает, как выражается Ленин, к Гегелю. И у Гегеля Маркс нашёл конкретное выражение спинозовской субстанции в человеческом

---

<sup>402</sup> Деборин А.М. Цит. соч., С. XCIV.

труде. «Величие гегелевской «Феноменологии», по Марксу, ...заключается...в том, что он...понимает... человека как результат его собственного труда»<sup>403</sup>. Человек своим трудом производит сам себя: он и объект, и субъект своей собственной деятельности, он – «природа творящая» и «природа сотворённая». И потому такая точка зрения на человека и на субстанцию не нуждается в потустороннем Творце. В этом русле и шли Выготский и Ильенков.

Указанная проблема неразрешима в том случае, если мышление и «протяжение» с самого начала полагаются как две независимые реальности, как две субстанции, подобно тому, как это было у Декарта. В таком виде данное противоречие становится неразрешимым. А Деборин «разрешает» («разрушает») его тем, что ликвидирует («разрушает») одну из противоположностей, а именно субъективность, мышление, списывая ее на «гегельянщину».

Суть монизма Спинозы состоит, прежде всего, в том, что эти реальности поняты им не как особые реальности, а как определения одной и той же реальности. «Он, – пишет в связи с этим Гегель, – понимал поэтому оба определения как атрибуты, т.е. как такие, которые не имеют отдельного существования, в-себе-и-для-себя-бытия, а даны лишь как снятые, как моменты; или, правильное сказать, они для него даже и не моменты, ибо субстанция совершенно лишена определений в самой себе, а атрибуты, равно как и модусы, суть различения, делаемые внешним рассудком»<sup>404</sup>.

Философия Гегеля, согласно Марксу, есть соединение субстанции Спинозы и фихтевского самосознания. Но Деборин в Гегеле совершенно не видит спинозизма, как не видит в нём и фихтеанства, то есть субъективности, «яйности», личного, индивидуального начала. Он видит в ней только Абсолют, Бога, от которых шарахается, как чёрт от ладана, и не видит в этом ничего рационального. И так продолжалось в советском

---

<sup>403</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 42, .С.158–159.

<sup>404</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики в 3-х т., Т.1, М., 1970, С.175.

«диамате» вплоть до самого последнего советского учебника по «диамату» под редакцией академика И.Т. Фролова, в котором Спиноза представлен как картезианец-дуалист.

Л.С. Выготский был первым из советских философов (он именно философ, а отнюдь не только психолог), который понял, что суть спинозизма составляет субстанциальное единство мышления и «протяжения», и что в этом состоит ключ к решению фундаментальных проблем психологии. М.Г. Ярошевский, например, в своей книжке о Выготском утверждает, что Спиноза не мог оказать, и, по сути не оказал, положительного влияния на творчество Выготского, потому что «философия Спинозы принадлежала другому веку – веку триумфа механистического детерминизма и бескомпромиссного рационализма – и, вопреки надежде Выготского (страстного почитателя Спинозы со студенческих лет), не могла решить проблемы, которые требовали новой методологии»<sup>405</sup>.

Но Выготского интересует у Спинозы не механистический детерминизм и не «геометрический метод», что является преходящим в философии Спинозы. А его интересует как раз субстанциальное единство мышления и «протяжения». С этим он связывал будущее и философии, и психологии. Вот что писал Выготский о Спинозе в своём дневнике:

«Центр.<альная> проблема всей психологии – свобода.

Оживить спинозизм в марксистской психологии.

От великих творений Спинозы как от далеких звезд, свет доходить через несколько столетий. Только психол.<огия> будущего сумеет реализовать идеи Спинозы<sup>406</sup>».

Именно эти идеи Спинозы спустя тридцать лет и реализовывал Ильенков. Но об этом подробнее будет позже.

Л.С. Выготский очень чётко отделяет позицию Спинозы от позиции Декарта. «Конечно, факт, – пишет он, – что мировоззрение Спинозы исторически развивалось в непосредственной зависимости от философии Декарта. Однако

<sup>405</sup> Ярошевский М.Г. Л.С. Выготский: в поисках новой психологии. СПб, 1993, С. 97.

<sup>406</sup> Выготский Л.С. Два фрагмента из записных книжек Л.С.Выготского // Вестник РГГУ, Психология, 2006, № 1, С. 295.

относительно общего духа Спинозистского мировоззрения ни у кого не вызывает сомнений то, что обе системы связаны между собой так, как связаны утверждение и отрицание, тезис и антитезис. Великий гений, как говорит Г.Гейне, развивается с помощью другого великого гения не столько путём ассимиляции, сколько путём борьбы. Один алмаз шлифует другой. Так, философия Декарта ни в коей мере не породила философию Спинозы, но, скорее, требовала её возникновения»<sup>407</sup>. И это даёт возможность Выготскому, соответственно, в самом марксизме, в самой советской философии, выделять две «линии»: одну, условно говоря, картезианскую, а другую – спинозистскую.

Он, например, прямо связывает позицию Плеханова с картезианским дуализмом. Плеханов, по словам Выготского, не определил конкретно ту точку *x*, в которой сходятся материальное и идеальное. Плеханов стоит, как считает Выготский, на точке зрения психофизического параллелизма.<sup>408</sup> И это потому, что если встать на картезианскую точку зрения, а это точка зрения и французских материалистов, и Фейербаха, то сам по себе мозг – материальное тело, а значит надо искать ту «шишковидную железу», в которой сходятся материальное и идеальное, «протяжение» и мышление.

Выготский был первым, кто выступил против «диамата», причём не с идеологической, – таких выступлений было достаточно, – а с сугубо научной точки зрения. Но это осталось для него без последствий, потому что две основные «спинозистские» работы Выготского – «Исторический смысл психологического кризиса» и «Учение об эмоциях» – остались неопубликованными. А когда они были опубликованы, в ГУЛАГ

---

<sup>407</sup> Выготский Л.С. Собр. соч. в 6-ти т., Т. 6, М., 1984, С. 161–162. Выготский здесь почти буквально воспроизводит соответствующее место из работы Г. Гейне «К истории религии и философии в Германии»: «Великий гений образуется с помощью другого гения не столько ассимиляцией, сколько посредством трения. Один алмаз полирует другой. Точно так же и философия Декарта ни в коем случае не породила философии Спинозы, а лишь способствовала ее появлению» (Гейне Г. Сочинения, Т. 6, М., 1958, С. 64).

<sup>408</sup> См.: Выготский Л.С. Собр. соч. в 6-ти т., Т.1, М., 1982, С.398.



за такие вещи уже не отправляли, да и отправлять было некого. Но стена непонимания и даже глухого раздражения продолжает окружать эти работы до сих пор.

Выготский продолжает и развивает гегелевское понимание спинозизма как монизма. А суть монизма Спинозы, повторим, состоит, прежде всего, в том, что мышление и «протяжение» поняты им не как особые реальности, а как определения одной и той же реальности. И Гегель понял спинозовское единство мышления и «протяжения» как диалектическое единство противоположностей: мышление не существует без «протяжения» так же, как и «протяжение» не существует без мышления, как не существует северный полюс магнита без южного, и наоборот. Поэтому само понятие субстанции глубоко диалектично: она причина самой себя. И в этом же, как уже говорилось, состоит колоссальное противоречие Спинозы: понятие «причины самой себя» совершенно несовместимо с механическим детерминизмом, который абсолютно линеен, там причина всегда причина, а следствие – всегда следствие. И это понятие по сути несовместимо с сознательно принятым Спинозой «геометрическим методом», то есть по существу со старой как мир аристотелевской логикой, «запрещающей» противоречие.

В творчестве Э.В.Ильенкова нигде нет заметно явных следов влияния Л.С.Выготского. И взгляды его формировались непосредственно под влиянием работ Маркса и немецкой классической философии. И, тем не менее, и творчество Ильенкова, и творчество Выготского лежат в русле одной и той же традиции, одной и той же линии развития.

Но Ильенков не просто продолжил в советской философии «линию» Спинозы. Можно сказать, что он нам Спинозу впервые открыл. До Ильенкова советская философская публика знала только Спинозу – механического детерминиста или Спинозу – атеиста. Последние советские и постсоветские годы Спинозу толковали в основном как дуалиста-картезианца, то есть в духе «диамата». «Диаматовская» трактовка настолько проникла в сознание советских историков философии, что даже древних,

как уже говорилось, стали упрекать в том, что они толковали мышление не с точки зрения физиологии высшей нервной деятельности. Эта «диаматовская», а по существу декартовская постановка проблемы настолько укоренилась в философском (и нефилософском) сознании, что иной себе до сих пор просто не представляют. Например, А.А.Столяров пишет: «Для Стои были насущны те самые вопросы, на которые мы до сих пор не имеем ответа: как в телесном веществе мозга возникает и функционирует то, что называется «сознанием», каков физиологический механизм целеполагания и т.д.»<sup>409</sup>.

Но для Ильенкова Спиноза, прежде всего, монист. «Гениальность решения вопроса об отношении мышления к миру тел в пространстве вне мышления (т.е. вне головы человека), – пишет он, – сформулированного Спинозой в виде тезиса о том, что «мышление и протяженность – это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции», трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций»<sup>410</sup>.

Монизм Спинозы и преодоление дуализма Декарта Ильенков видит в перемене всей точки зрения на природу человеческого мышления. Ильенков вообще считал мышление предметом всей классической философии. И перемена состояла в том, что мышление рассматривается Спинозой не в отношении к мозгу, а в отношении к «мыслящему телу». Но отношение это осуществляется на почве деятельности. В результате с учением Спинозы Ильенков связывает не вчерашний день философии, а будущий. В этом отношении он мог бы выразить свою солидарность только с В.Н. Половцовой, когда писал, что «оценить полной мерой действительное величие и значение

---

<sup>409</sup> Столяров А.А. *Стоя и стоицизм*, М., 1995, С. 40.

<sup>410</sup> Ильенков Э.В. *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. 2-е изд., доп. М, 1984, С. 36.

философии Бенедикта Спинозы человечеству, пожалуй, еще только предстоит»<sup>411</sup>.

Мышление по Спинозе, как считал Ильенков, не только осуществляется через деятельность, но оно само и есть деятельность. Причём это, прежде всего, внешняя, предметная, как ее называли в советской психологии, деятельность. Здесь понимание Спинозы лежит в русле той традиции, которая характерна для немецкой классической философии, в особенности для Гегеля. «... Разум, – как замечает Гегель уже в самом начале «Феноменологии», – есть целесообразное действие»<sup>412</sup>. И Спиноза не случайно был так дорог Гегелю. И Гегель был дорог Ильенкову именно потому, что тому был дорог Спиноза. Это всё одна и та же «линия», условно говоря, антидиаматовская.

И если «человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»<sup>413</sup>, то уже этим самым состояния моего тела и мои мысли о вещах «скоррелированы» в понятии человеческого мышления как деятельности с вещами по их собственной логике. В понятие мышления, как его определяет и понимает Спиноза, с самого начала входят тело («мыслящее тело») и внешняя вещь. Декартовское понятие мышления, наоборот, таково, что здесь мышление с самого начала оторвано и от «мыслящего тела», и от внешней вещи. Поэтому здесь и приходится решать (по сути неразрешимую) проблему «корреляции», с одной стороны, движений моей души с движениями моего тела, а с другой – порядка и связи идей с порядком и связью вещей.

Argumentum ad oculos в пользу именно такого понимания связи Ильенков увидел в простом случае. Слепоглухонемая девочка гуляла вдоль оврага с воспитателем, а затем, вернувшись домой, вылепила этот овраг из пластилина. Этим она

<sup>411</sup> Опередивший свое время // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991, С.107.

<sup>412</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, 1992, С.11.

<sup>413</sup> Спиноза Б. Избранные произведения в 2-х т., Т. 1, С.429.

подтвердила, что получила «адекватную идею» оврага. Как она его воспринимала? Через «состояния своего тела»! То есть воспринимала, совершая движение, – вполне телесное движение, – по контуру вещи вне ее тела. Глазами она воспринимать его никак не могла.

Ильенкову иногда возражают и говорят, что это внешняя форма. И что животные тоже могут совершать движение по форме и расположению тел в пространстве, а значит для понимания человеческого мышления этого недостаточно, потому что человек способен схватывать внутреннюю форму вещей. Но при этом не обращают почему-то внимания на то, что Спиноза через способность двигаться по логике и расположению вещей в пространстве определял не специфически человеческое мышление, а мышление как способность общую и людям, и животным. И Ильенков в этом всегда отдавал себе отчёт. Никто, кроме Ильенкова, почему-то до сих пор не обратил внимания на то, что у Спинозы, когда он определяет человеческое мышление как модус бесконечного мышления Бога и что человеческое мышление принадлежит человеческому индивиду, сделана существенная оговорка: «Всё, что было нами изложено до сих пор, имеет лишь общее значение и относится к человеку не более, чем к другим индивидуумам, которые, хотя и в различных степенях, однако же все одушевлены»<sup>414</sup>.

Ясно, что, по Спинозе, мыслить способны только одушевленные индивидуумы. Соответственно, неодушевленные мыслить не способны. Камень не может мыслить. Поэтому отпадают нелепые обвинения Спинозы в «гилозоизме», в чём обвиняет его Соколов. Ясно также, что мышлением могут обладать только тела, индивидуумы, способные к активному произвольному движению. И дальше Спиноза определяет человеческое тело и человеческое мышление. Но у самого Спинозы трудно понять, чем человеческое мышление отличается от мышления животных. И величие Ильенкова проявляется в том, что он эту разницу у Спинозы видит, но только потому, что

---

<sup>414</sup> Там же, С. 414.

смотрит на Спинозу не глазами физиологических материалистов, а глазами Гегеля и Маркса.

Где же, по Ильенкову, начинается человеческое мышление? Спиноза и здесь подсказывает решение. Адекватную идею круга, говорит он, мы получаем не тогда, когда движемся по кругу, или когда мы зрительно воспринимаем круглое тело, а тогда, когда чертим круг при помощи циркуля. И здесь мы имеем уже не просто отражение внешней формы и расположения вещей во внешнем пространстве, а идеальное отражение – отражение через деятельность, порождающую вещи, которых нет вообще в природе. Слепоглухая девочка идеально отразила контур оврага не тогда, когда она двигалась вдоль оврага, так может двигаться и животное, а тогда, когда она вылепила контур оврага из пластилина, чего уже не сможет сделать никакое животное. Поэтому у человека органом отражения внешнего мира являются не только глаза, и не только мозг, но и рука. И если бы у нас вместо рук были копыта, как заметил кто-то из французских материалистов, то мы до сих пор только бегали бы вдоль оврага и щипали травку.

Ильенков объяснил Спинозу тем, что он его «снял» в более конкретной и развитой системе понятий. Поэтому получается так, что, если Спинозу воспринимать буквально, то так понятий Спиноза оказывается непохожим на Спинозу Ильенкова.

### ***Об абстрактном и конкретном понимании деятельности***

В эпоху советской «оттепели» образовалось целое движение, которое прокламировало себя как «деятельностный подход». Движение было направлено против официально принятой версии марксистской философии – «диамата», дополняемого «истматом». Несмотря на формальную связь с марксизмом, «диамат» имел явные черты старого созерцательного материализма, типа французского материализма XVIII в., чему представители «деятельностного подхода» пытались противопоставить самого Маркса, и, прежде всего, его

первый тезис из «Тезисов о Фейербахе»: «Главный недостаток всего предшествующего материализма (включая и фейербаховский) заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как чувственно-человеческая деятельность, практика; не субъективно. Поэтому деятельная сторона, в противоположность, развивалась абстрактно идеализмом – который, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но саму человеческую деятельность он берет не как предметную деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности»<sup>415</sup>.

«Диаматчики» связывали содержание этого тезиса с незрелостью позиции «раннего Маркса». Что значит предмет, действительность должны быть даны человеку «субъективно»? Под субъективностью принято понимать произвол и необъективность. Чтобы преодолеть эту трудность, один из представителей «деятельностного подхода» Г.С. Батищев предложил заменить Марксову «субъективность» в «Тезисах о Фейербахе» на «субъектность». В свою очередь Э.В. Ильенков написал письмо в Институт Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС о неверном переводе на русский язык немецкого слова «schmutzigjudische» как «грязно-торгашеский». Он доказывал, что Маркс в данном случае имел в виду под иудейством не торгашество, а специфику иудаизма как религии.

Но главной проблемой для сторонников «деятельностного подхода» стало само понятие деятельности. Что понимать под деятельностью вообще? Как соотносятся «предметная

<sup>415</sup> К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., Т.42, С. 261.

деятельность», «предметно-преобразующая деятельность», «трудовая деятельность»? Что делает деятельность творческой и свободной? Аналогичные вопросы в рамках указанного подхода обсуждались десятилетиями, обнаруживая не столько единство, сколько различия методологического характера.

Для большинства исходным пунктом стало наиболее общее и в этом смысле абстрактное понятие деятельности как таковой, от которого пытались перейти к специфическим видам человеческой деятельности. «Место и роль понятия деятельности, - писал Э.Г. Юдин, - определяются, прежде всего, тем, что оно принадлежит к разряду универсальных предельных абстракций. Такие абстракции воплощают в себе некий «сквозной» смысл: они дают содержательное выражение одновременно и самым элементарным актам бытия, и его глубочайшим основаниям, проникновение в которые делает умопостигаемой подлинную целостность мира»<sup>416</sup>.

Но абстрактно общее не может быть глубочайшим основанием мира, природного и социального. Это было бы как раз худшим гегельянством. Действительная основа всегда конкретна. Иначе из нее логически ничего не выведешь. Попробуйте из абстракции «плод вообще» вывести особенный плод «груша». От понятия «плод вообще» нет возможности перейти к понятию «груша», потому что специфические особенности этого конкретного вида плода полностью исчезли в понятии «плод вообще». Под абстракцию «плод вообще» можно только подвести какое-то множество явлений. Но это не то же самое, что вывести.

Образование «предельных абстракций» не тот путь, на котором может быть получено что-то конкретное. «Этот путь, как писал об этом Маркс, не приводит к особому богатству определений. Минералог, вся наука которого ограничивалась бы установлением той истины, что все минералы в действительности суть «минерал вообще», был бы минералогом лишь в собственном воображении. При виде каждого минерала

<sup>416</sup> Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности, М., 1978, С. 271.

спекулятивный минералог говорил бы: это – «м и н е р а л», и его наука ограничивалась бы тем, что он повторял бы столько раз это слово, сколько существует действительных минералов»<sup>417</sup>. Сколько ни повторяй слово «деятельность», деятельная природа человеческой сущности не раскрывается, а наоборот – скрывается. И все потому, что в деятельной природе человека выражается не абстрактно-общее, а особенное, т.е. *differentia specifica* человеческого отношения к миру.

К пониманию причин указанной путаницы довольно близко подошел в свое время советский психолог С.Л. Рубинштейн. «Понятие деятельности, жалуется Рубинштейн, сплошь и рядом употребляется в очень широком и неопределенном смысле. Подобно тому, как в физиологии, например, говорят о высшей нервной деятельности, о сердечной и секреторной деятельности и т.п., в психологии стали говорить о психической деятельности, отождествляя при этом деятельность и активность. Мы различаем эти понятия»<sup>418</sup>.

Но как различить деятельность и активность в таком контексте? Рубинштейн приводит множество слов, которые не намного определеннее «деятельности». «Но нельзя писать он, отождествлять деятельность человека в подлинном специфическом смысле этого слова с активностью субъекта вообще. Деятельность в собственном смысле – это предметная деятельность, это практика»<sup>419</sup>.

Рассуждения о предметной деятельности и практике – еще одно общее место у представителей деятельностного подхода. Но «предметная деятельность» есть и у животных, а «практика» бывает и беспредметной, например, общественно-политическая практика.

Не обобщение и абстрагирование, а конкретизация – метод обнаружения сути отношения человека к миру. И в марксизме это не просто предметная и даже не предметно-преобразующая,

<sup>417</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 2, С. 63.

<sup>418</sup> Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. СПб., 2005, С. 174.

<sup>419</sup> Там же, С. 174 – 175.



а орудийная деятельность, когда люди ставят между собой и природой предметы и силы самой природы. А их совершенствование и преобразование составляет основу «неорганического тела» цивилизации.

Указание на труд как орудийную деятельность мы находим уже у Гегеля. Маркс замечает в «Капитале», что Франклин правильно определяет человека как *toolmaking animal*. Производство орудия и есть труд «вообще». Только в производстве орудия человек поднимается над животностью, снимает в себе животность.

Избавиться от абстрактного понятия деятельности можно только одним способом – заменить его конкретным понятием, выражающим своеобразие человеческого отношения к миру, т.е. понятием труда. Но Рубинштейн этого явным и определенным способом не делает, хотя по существу часто говорит именно о труде, продолжает упаковывать это понятие в абстракцию «деятельность». «Деятельность и действие предполагают воздействие, изменение действительности, порождение объективированного продукта – будь то материальной или духовной культуры, - который входит в общественный оборот»<sup>420</sup>.

Труд есть конкретная и, вместе с тем, всеобщая форма деятельности. Она всеобщая не в том смысле, что она выражает некоторые сходные черты всякой деятельности, а она является всеобщей в своей отдельности, особенности и конкретности. Это Гегель называл конкретно-всеобщим, в отличие от абстрактно-всеобщего, которое является только сокращением, сокращенным выражением для некоторого множества отдельных предметов определенного рода.

Категорию конкретно-всеобщего приписывают обычно только Гегелю, хотя эту форму знал уже и Аристотель, который приводил пример треугольника как истинно всеобщей геометрической фигуры. А известный логик и неоплатоник Порфирий здесь приводит пример спектакля, который один для множества зрителей. И потому он всеобщий. И он является

---

<sup>420</sup> Там же, С.174 – 175.

всеобщим оставаясь особенным и конкретным. Соответственно и своеобразие отношения человека к миру должно выражать не абстрактно-общее представление о деятельности, а особенное понятие труда.

Но здесь есть еще одна сторона дела, сугубо диалектического свойства. Когда речь идет об определяющей роли труда, тут же возникает вопрос о «коммуникации». Разве она не играет существенную роль в становлении человека мыслящим, сознающим, чувствующим красоту?

Безусловно, это так. Человек не только трудится, но и общается. Но зачем человеку когда-то понадобилось «общение» с себе подобными? Наверное, не затем, чтобы обсудить последние политические новости. Человек вступил в общение со своими товарищами непосредственно в труде. Труд, прежде всего, есть совместная деятельность. И она осуществляется по единому плану не потому, что каждый запрограммирован на определенную роль в совместном труде, а потому, что люди договорились относительно такой комбинации совместных усилий. И такой комбинации нет в генетической программе каждого отдельного индивида, эта программа должна быть совместно выработана. Отсюда и особое средство общения – язык.

Речевая деятельность логически и исторически происходит из труда. И это понятно: для того, чтобы подать сигнал опасности, достаточно крика, для того, чтобы объяснить другому человеку, что ему делать в смысле участия в трудовом процессе, необходима членораздельная речь. И здесь сразу надо отличать знаковую деятельность от сигнальной: знак всегда условен, сигнал – безусловен, – гуси не договариваются между собой, что крик вожака стаи будет означать опасность. Люди же договариваются о том, например, что красная ракета будет означать начало атаки. Поэтому речевая деятельность не может возникнуть раньше трудовой.

Понятно, что общение, будучи сначала непосредственно вплетенным в трудовую деятельность, становится затем

самостоятельной деятельностью. Так возникают все формы человеческой деятельности, включая административную, политическую, художественную, научную и т.д. Но труд по отношению ко всем им представляет собой их общий род. И когда в развитом обществе труд как формирование вещества природы сам превращается всего лишь в один из видов деятельности, то он оказывается своим собственным общим родом, или: своим собственным видом. Именно это и послужило основой той путаницы, которой не избежал даже такой проницательный мыслитель, как С.Л. Рубинштейн.

Никто из философов и психологов не задумался над тем, а зачем Марксу понадобилось в «Капитале» уточнять понятие труда. Ведь он как будто бы принимает трудовую теорию стоимости Д. Рикардо. И, согласно Рикардо, стоимость производится трудом и только трудом. Но тогда вся стоимость, произведенная трудом, трудящемуся и должна принадлежать. Сам Рикардо здесь честен до цинизма: прибыль капиталиста это вычет из зарплаты рабочего. Но нашлись «мудрые» рикардианцы, которые стали искать оправдание этого вычета в самой трудовой теории стоимости, «уточняя» понятие труда. А почему трудится только рабочий, сказали они, трудится и машина, которая ткёт и прядёт, трудится и ослик, который крутит эту машину. Стало быть, они тоже производят стоимость. Но ни машина, ни ослик свою долю в произведенной стоимости сами получить не могут, зарплата им не выплачивается, а эту долю забирает себе владелец машины и ослика - капиталист.

И один из рикардианцев, а именно Мак-Куллох, дает такое «определение» труда: «Труд мы можем с полным правом определять как род действия, или операции, безразлично, выполняется ли он людьми, низшими животными, машинами, или силами природы, которые стремятся к тому, чтобы вызвать известный результат»<sup>421</sup>. Маркс возмущенно замечает на это: «И у других хватило смелости говорить, что жалкий Мак разбил

---

<sup>421</sup> См.: Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Т. I, С.100.

Риккардо наголову!.. Мак, который теряет само понятие труда!»<sup>422</sup>.

Теряет понятие труда! Вместо уточнения получается утрата. Если мы скажем, что трудится и человек, и ослик, то мы уже потеряли понятие труда. О «труде» ослика мы можем говорить только в переносном смысле. Как и о «труде» природы вообще. Но то, что ослик осуществляет некоторую деятельность, это мы сказать можем. Так же как мы можем сказать, деятельность поджелудочной железы, но не можем сказать: труд поджелудочной железы. Всякий труд есть деятельность. Но не всякая деятельность есть труд. Сократ был лысый. Но не всякий лысый является Сократом.

Уже говорилось, что особая сложность с «трудом» и «деятельностью» связана с тем, что труд, ставший исторически видом деятельности, изначально и по сути является родом для разного вида деятельностей. Например, политическая деятельность. Деятельность это, или не деятельность? Конечно, деятельность, скажет любой обыватель. Только потому что здесь мы что-то меняем. Но труд это, или не труд? Здесь обывательских суждений недостаточно.

Особенность человеческого труда заключается в его разделении. Ослики «труд» не делят между собой, каждый делает свое «дело» сам, от начала и до конца. А люди делят. Один делает одно, другой – другое. Башмачник делает башмаки, врач лечит больных, а профессор философии учит молодых людей об общественном разделении труда. Но именно потому, что люди делят между собой труд, они должны обмениваться своими продуктами и способностями. Отсюда необходимость общественной организации, которая на определенном историческом этапе становится политической. А политическая организация предполагает политическую деятельность. И если это необходимая составляющая совокупного человеческого труда, общественного производства, то это труд, хотя труд политика совершенно не похож на труд каменщика. Но если

<sup>422</sup> Там же, Т. III, С.140 – 142.

деятельность политика. перестает быть общественно необходимой, то это уже не труд, а чистый паразитизм.

Причиной непонимания позитивной роли труда в отношении мышления является его отчуждение на протяжении практически всей человеческой истории. Ведь история – это не только разделение труда, но и его реальное абстрагирование. В определенных исторических условиях труд становится абстрактным применением физических усилий. Абстрактная деятельность, лишенная специфических черт, это реальность капиталистического производства. Но такая абстрактная деятельность оказывается не истоком, а промежуточным звеном в развитии производительных сил человека.

Как уже было сказано, соотношение труда и различных видов деятельности тот случай, когда более развитая форма дает ключ к пониманию форм менее развитых. И это является основанием для такой точки зрения, когда исходной формой оказывается речевая деятельность или, что то же самое, общение. Указанная неопределенность усугубляется отчуждением труда, когда трудовая деятельность выступает для человека как чуждая, неинтересная, не удовлетворяющая его человеческим запросам, а обеспечивающая только материальные условия жизни. И даже философы-марксисты в этих условиях убегали от понятия труда в абстракцию деятельности.

То же касается деятельности, которая стала самоцелью. Такой может быть любая деятельность – шпионская, административная, политическая в том числе. К этому относится все то же говорение, которое само по себе ничего не меняет в действительности, хотя это «деятельность» и «активность». Но все это не труд. А магическая деятельность является такой деятельностью, при помощи которой хотят добиться того же результата, который может быть получен трудом, но минуя сам труд.

Деятельность, как и действие, не есть что-то конкретно-определенное. «Действие, замечает Гегель, — есть нечто просто определенное, всеобщее, постигаемое в абстракции;

действие есть убийство, кража, или благодеяние, подвиг и т.д., и о нем можно сказать, что оно есть»<sup>423</sup>. Убийство, хотя это и действие, все-таки не труд, хотя в современном обществе такая «деятельность» хорошо оплачивается, как, впрочем, оплачивается и «любовь», но и это не есть труд. И потому труд не может быть безнравственным, но может быть безнравственной «деятельность».

Художественную деятельность обычно не называют трудовой, потому что труд чаще всего относят к сфере материального производства, а искусство – к сфере духовного производства, т.е. к той сфере, где производится сам человек. В этом смысле Маркс говорил об освобождении от труда: человек освободится от того, чтобы производить вещи, – это будут делать за него тоже вещи, но он всегда будет производить самого себя. Тем не менее, объясняя происхождение всех идеальных смыслов и значений, которые потом начинают производиться в научной и художественной деятельности мы должны начать всё равно с труда. И здесь выдающуюся роль сыграл Э.В. Ильенков, который показал, как производится идеальное вообще непосредственно в материальной деятельности. Этого звена очень не хватало А.Н. Леонтьеву, поэтому он так горячо поддержал здесь Ильенкова. И последний, кстати, говорил в основном не о «деятельности», но всегда говорил о труде.

А.Н. Леонтьев стремился развить монистическую психологическую теорию. И в этом состояло его отличие от Рубинштейна, который, помимо деятельности, предполагал какой-то внутренний источник психического развития. Сравнительный анализ обеих позиций осуществлен Ильенковым в статье «О природе способности».

Против любой монистической теории выдвигается обычно упрек в «односторонности». Вот и Рубинштейн утверждает: «Способности людей формируются не только в процессе усвоения продуктов, созданных человеком в процессе исторического развития, также и в процессе их созидания,

---

<sup>423</sup> Там же. С. 172.

процесс же созидания человеком предметного мира – это и есть вместе с тем развитие им своей собственной природы»<sup>424</sup>.

• Но что есть «собственная природа» человека? Какая-то «врожденная» природа? Или она приобретена человеком, или тем, кто еще не был человеком, при жизни, в процессе осуществления человеческой предметной деятельности? «В статье А.Н. Леонтьева, - пишет Ильенков, - делается акцент на то обстоятельство, что все без исключения человеческие психические функции (в том числе и способности) суть на 100% продукт упражнения органов на предметах, созданных человеком для человека. Как таковые они имеют свой материальный субстрат в прижизненно формирующихся системах рефлексов»<sup>425</sup>.

Далее Ильенков цитирует Леонтьева: «Конечно, у всех нормальных людей имеются такие морфологические задатки, которые делают, например, возможным, овладение языком. Сложившись в период становления человека, они представляют собой одну из существенных биологических особенностей вида Гомо Сапиенс. Однако ни сам язык, ни те конкретные механизмы, которые реализуют процессы речи на том или другом языке, не заключены в этих задатках, не «записаны» в мозгу. Иначе говоря, они в онтогенезе не «проявляются», а формируются»<sup>426</sup>.

В такой постановке вопроса, считает Рубинштейн, имеет место «односторонняя переоценка» «внешней детерминации» развития психики. И, соответственно, недооценка «внутренних условий» и «предпосылок», определяющих характер внешних воздействий на систему психических актов. Но что значит, «внутренние условия»? Что вообще существует внутри человеческой психики до того, как человек начинает действовать по-человечески?

С Рубинштейном, считает Ильенков, можно согласиться в том смысле, что человек не может быть механически

---

<sup>424</sup> Цитируется по: Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. Москва – Воронеж, 2002, С. 63.

<sup>425</sup> Там же.

<sup>426</sup> Там же.

детерминирован извне. В противном случае он не субъект действия, а только объект внешнего воздействия на психику. Но согласиться с Рубинштейном можно только до этих пор, а именно до той точки, где он переходит к конкретно-психологическому описанию тех самых «условий», которые он назвал «внутренними».

«Что такое «внутреннее» ядро способности, спрашивает Ильенков, - и откуда оно берется? Дано оно от природы, вместе с анатомо-физиологическими предпосылками, вместе с безусловно-рефлекторной основой прижизненно складывающихся систем условно-рефлекторных связей?

Или же оно – так же, как и система «операций» - есть факт, создаваемый в онтогенезе, в ходе упражнения органов на предметах, созданных человеком для человека. Тем самым – такое же «интериоризированное» свойство индивида, как и конкретная схема действия, «операция»?»<sup>427</sup>.

А если не последнее, и не первое, то оно «свыше». Других вариантов здесь просто нет. Понятно, Рубинштейн, не мог отослать нас в те инстанции, до которых, как говорится, далеко, а вернее, высоко. Возникнуть в процессе деятельности это «внутреннее» тоже не может. Поэтому остается натуралистический вариант: «оно» рождается вместе с человеком. Прямого ответа Рубинштейн здесь не дает, его, как замечает Ильенков, можно только заподозрить в таком мнении. «Это можно заподозрить, пишет Ильенков, по тем выдержкам, которые мы приводили»<sup>428</sup>.

Проблема здесь действительно есть. Но разрешена она может быть только диалектически, а именно, как, при каких условиях внутренне и внешнее становятся тождественными, т.е. как становятся тождественными противоположности. Ситуация, в которой такое отождествление происходит, должна, по Ильенкову, обладать следующими характеристиками.

---

<sup>427</sup> Там же, С. 66 – 67.

<sup>428</sup> Там же, С. 67.



Прежде всего, она должна быть остроконфликтной. «То есть: такой, где заранее известные индивидууму «операции» и «признаки» их включения отказывают, и индивидуум должен сам найти способ решения трудности, открыть новый для себя (хотя и не новый для педагога) путь действия. Он должен сам «открыть» для себя тот единственный способ действия, ту «операцию», которая ведет к цели. Или же, наоборот, открыть новый для него «признак» применимости известных ему операций в непредусмотренном случае»<sup>429</sup>

То, что, по словам Гегеля, низведено до детских игр, когда-то занимало ум взрослых людей. Когда-то наш далекий предок нашел способ обивать кремневый желвак и получать отщепы с острыми краями и само рубило. Понятно, что этот способ не был встроен в генетическую матрицу биологической наследственности. В противном случае наш предок не изобретал бы этот способ, как не изобретает бобер способ валки и сплава бревен и веток, из которых он строит свои плотины и «хатки». Если бы такой способ был встроен в человека, был «внутренним» условием его деятельности, то он и долбил бы до сих пор свои каменные рубила. Но человек изобрел тысячи других способов деятельности, которые когда-то решались как творческие задачи, а теперь легко осваиваются ребенком в процессе его «образования». Внешнее два раза становится внутренним, - один раз в истории, другой раз в процессе «образования», «онтогенеза» человеческой психики.

Тоска по конкретному и содержательному заставляла представителей «деятельностного подхода» не восходить к конкретному, а перепрыгивать от абстрактного к конкретному. Но наиболее «оригинально» «деятельностный подход» тех лет был представлен у Г.С. Батищева.

«Новизна» его докторской диссертации, в частности, выражалась в том, что в ней «выделено и осмыслено особое, объективное, межсубъектное и требующее особенного, межсубъектного подхода наследующее-творческое отношение человека к миру и к самому себе, выделено как более первичное

<sup>429</sup> Там же, С. 69.

выступающее предпосылкой творческой деятельности. В конечном счете, творческая деятельность предполагает креативное отношение, но никакая, сколь угодно комплексно-коллективная деятельность не может быть достаточной для порождения креативного отношения, ибо в нем участвуют также и не доступные для деятельности, запороговые для нее содержания, в особенности те, которые выступают как креативная одаренность и которые по сути своей межсубъектны»<sup>430</sup>.

Нарочито усложненная форма выражения здесь только попытка прикрыть ею отказ от марксизма и его деятельностного монизма. Конкретное понятие труда у Батищева заменяется абстрактно-неопределенной «комплексно-коллективной деятельностью», которая начисто лишена творческого содержания, поскольку указанное творческое отношение к миру в столь же абстрактной форме ей предшествует.

Особняком здесь стоит работа А. Полторацкого и В. Швырева «Знак и деятельность» (М., 1970), в которой речь идет не только о «деятельности», но и о труде. Труд понимается как орудийная деятельность, причем орудийная не только в том смысле, что человек может действовать прим помощи некоторых предметов, даже предварительно обработанных, но когда сами орудия изготавливаются при помощи других орудий<sup>431</sup>.

В работе Полторацкого и Швырева показано происхождение денежных знаков из практики использования в обращении стершихся монет со ссылкой на Маркса, согласно которому здесь «функциональное бытие денег поглощает их материальное бытие». Отсюда следует, что знак не вещь, а функция замещения одной вещи другой вещью. Это замещение и есть значение знака, которое идеально, поскольку телесное бытие замещаемой вещи оказывается полностью снятым и переведенным в бытие другой телесной вещи. Указанное инобытие вещи позволяет действовать с ней в идеальном плане.

<sup>430</sup> Батищев Г.С. *Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора доктора философских наук. М., 1989, С. 10 – 11.*

<sup>431</sup> Полторацкий А., Швырев В. *Знак и деятельность. М., 1970, С.66.*

«Выражение идеального в знаковой форме, пишут Полторацкий и Швырев, обеспечивает определенные перспективы и преимущества, которых нет у образа, закодированного в нервной системе»<sup>432</sup>. И далее, со ссылкой на Ильенкова, сказано следующее: «В частности, объективирование, опредмечивание идеального в форме знаков дает возможности «ухватить» идеальное в предметной форме и сделать его объектом исследования. Как отмечает Э.В. Ильенков, идеальное, по существу, есть лишь там, где сама схема деятельности... превращается для человека в особый предмет, с которым он может действовать, не изменяя при этом до поры до времени реального предмета. Благодаря этому человек способен изменять форму своей деятельности (или идеальный образ вещи, или программу своих действий с этой вещью), не трогая до поры до времени самой вещи. Но это происходит только потому, что человек может отделить от себя идеальный образ, воплотив его в знаковую форму. Архитектор, например, строит дом не просто в голове, а с помощью мозга на ватмане, на плоскости чертежной доски. Работая с планом дома, внося в него какие-то изменения, он тем самым изменяет форму будущего дома, меняет программу деятельности, которая должна воплотиться в постройке дома»<sup>433</sup>..

Здесь стоит внести поправку. Архитектор строит дом на ватмане не с помощью мозга, а с помощью карандаша, линейки и других чертежных инструментов. «Мозги» здесь, так сказать, нейтральны: они обеспечивают работу руки архитектора так же, как они обеспечивают движения рук каменщика, который строит дом из кирпичей не на ватмане, а на земле. И в них представлена всякая человеческая деятельность. В этом смысле можно сказать, что мозг есть всеобщий носитель идеального. Но он так же безразличен ко всем особенным видам идеального, как и деньги, в которых представлено все огромное многообразие всевозможных товаров.

---

<sup>432</sup> Там же, С.101.

<sup>433</sup> Там же.

Денежный знак — особенная форма знака. И их происхождение из обменной деятельности людей Полторацкий и Швырев, вслед за Марксом, нам объяснили. Но они не обобщили этот результат и не показали, как получается знак вообще из предметной человеческой деятельности вообще. А здесь всякое орудие человеческой деятельности превращается в знак этой деятельности. И человек, увидевший топор, даже изображенным на бумаге, понимает, что могут делать люди при помощи топора. Это и есть значение этого «знака». Здесь кавычки означают только то, что орудие является знаком самого себя. Но поскольку это все-таки знак, он может отделиться от обозначаемого и приобрести самостоятельное бытие в виде изображения на бумаге. И лучшее его изображение будет схематичным, потому что он должен изображать и представлять не тело топора, а его функцию в человеческой деятельности.

\* \* \*

Но с «перестройкой» наступает радикальный отказ от «деятельностного подхода», в его, прежде всего, марксистской версии. И в итоге вышло так, что в рамках «деятельностного подхода» доминировало абстрактное понимание деятельности или та абстракция деятельности, которую Маркс приписывал философскому идеализму.

*Научное издание*

**Мареева Елена Валентиновна  
Мареев Сергей Николаевич**

**Проблема мышления:  
созерцательный  
и деятельностный подход**

Компьютерная верстка

*К. Крылов*

Корректор

*Ю. Иванова*

ООО «Академический Проект»

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3.

СЕРТИФИКАТ СООТВЕТСТВИЯ

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012.

Орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «ПРОФИ-СЕРТИФИКАТ»

**По вопросам приобретения книги просим обращаться  
в ООО «Трикта»:**

**111399, Москва, ул. Мартеновская, 3**

**Тел.: (495) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088**

**E-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru)**

**Интернет-магазин: [www.aproject.ru](http://www.aproject.ru)**

Подписано в печать 25.02.13.

Формат 84 × 108/16. Гарнитура MyslC

Бумага писчая. Усл. печ. л. 18,0

Тираж 300 экз. Заказ № 670.

Отпечатано способом ролевой струйной печати

в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский Печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

Сайт: [www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), E-mail: [sales@chpk.ru](mailto:sales@chpk.ru), 8(495)988-63-87

## **КНИГА — ПОЧТОЙ**

**ИЗДАТЕЛЬСКО-КНИГОТОРГОВАЯ ФИРМА  
«ТРИКСТА»**

*предлагает заказать и получить по почте книги  
следующей тематики:*

- ▶ **психология**
- ▶ **философия**
- ▶ **история**
- ▶ **социология**
- ▶ **культурология**
- ▶ **учебная и справочная литература  
по гуманитарным дисциплинам  
для вузов, лицеев и колледжей**

Прислав маркированный конверт с обратным адресом,  
Вы получите каталог, информационные материалы  
и условия рассылки.

Наш адрес:

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3,  
ООО «Трикта», служба «Книга — почтой».

Заказать книги можно также по  
тел.: (495) 305-37-02, факсу: 305-60-88

или по электронной почте:

e-mail: [info@aproject.ru](mailto:info@aproject.ru)

Просим Вас быть внимательными и указывать полный  
почтовый адрес и телефон / факс для связи.  
С каждым выполненным заказом Вы будете получать  
информацию о новых поступлениях книг.

**ЖДЕМ ВАШИХ ЗАКАЗОВ!**

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

*Лифшиц Михаил*

**ПРОБЛЕМА ДОСТОЕВСКОГО  
(Разговор с чертом)**

*2013. — 267 с.*

Ф.М. Достоевский поставил проблему, на которую пока не сумела ответить современная цивилизация. Решение этой проблемы, восходящей к «вечным вопросам» (бессмертия, смысла мира, абсолюта), полагал Мих. Лифшиц, способен дать марксизм. В книге представлены фрагменты и наброски не написанной Лифшицем книги о Достоевском, в том числе его незаконченный памфлет «Разговор с чертом» и полемические заметки о М. Бахтине. В споре с отечественными «младотурками» 60-х гг. Лифшиц показывает, что их «творческий марксизм» был возвращением к вульгарным представлениям о творчестве Достоевского 20—50-х гг. (В. Ермилова, В. Кирпотина, Я. Эльсберга). Комментарии Л.Н. Столовича рассказывают об истории создания памфлета «Разговор с чертом», а комментарии В.Г. Арсланова ставят спор Лифшица с советской интеллигенцией в контекст современных политических событий — митингов «За честные выборы».

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

*Дугин А.Г.*

**В ПОИСКАХ ТЕМНОГО ЛОГОСА  
(философско-богословские очерки)**

*2013. — 515 с.*

В новой книге современного русского философа, социолога и политолога А.Г. Дугина разбираются модели мышления, альтернативные тем, которые стали восприниматься как нечто «универсальное» в ходе становления западноевропейской философской и богословской традиции. Автор показывает, что возможны иные формы Логоса, основанные на методах упорядочивания логических оппозиций, отличных от типичных форм классического европейского мышления. Для выяснения структуры этого «темного» (или «дионисийского») Логоса автор привлекает обширный материал религиозных, богословских, философских, мистических, политических и социальных учений (от Платона и христианства до Хайдеггера и «философии хаоса»). Возрождение русской философии, согласно автору, должно начинаться с поиска именно этой неочевидной и ускользающей от прямолинейного, «лобового» анализа реальности нового Логоса.



**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

*Мотрошилова Н.В.*

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ  
50–80-х ГОДОВ XX ВЕКА  
И ЗАПАДНАЯ МЫСЛЬ**

*2012. — 358 с.*

Ключевые тексты по истории философии, написанные Нелли Васильевной Мотрошиловой, объединяет концепция места философии и философов в исторически развивающемся обществе. Ядро этой концепции составляют три основных принципа. Первый — это понятие работающей идеи, второй — это то, что сама Н.В. Мотрошилова называет «личностный принцип», и третий — это различение трех уровней исторического развития общества: цивилизация, эпоха, историческая ситуация. Такой подход применен автором и в данной книге. Это одна из первых попыток осмыслить роль философов в советском и постсоветском обществе, да и в обществе в целом.

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

***МОТРОШИЛОВА Н.В.***

**МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И ХАННА АРЕНДТ:  
БЫТИЕ—ВРЕМЯ—ЛЮБОВЬ**

*2013. — 526 с. + 16 п. вкл.*

Книга сочетает в себе рассказ о личностных чертах, жизненных путях, нелегких судьбах двух выдающихся мыслителей XX века — Мартина Хайдеггера (1889 — 1976) и Ханны Арендт (1906 — 1975) и анализ трудного рождения, развития и существенного преобразования их идей и концепций.

В центре первых частей книги — судьбоносная встреча 36-летнего профессора университета в Марбурге М. Хайдеггера и его 19-летней студентки Х. Арендт, их краткий роман и расставание. И все это вплетено в повествование о преднацистском, нацистском и военном периодах трагической истории Германии и всего мира. Исследуется внутренний контекст развития немецкой философии в то драматическое время. Произведения раннего М. Хайдеггера — прежде всего «Бытие и время» — рассматриваются и расшифровываются в свете воздействий исторического времени и внутренних преобразований философии.

Вторая часть книги повествует о послевоенном личностном и философском общении М. Хайдеггера, прошедшего через наказания за его нацистские увлечения и вновь обретшего статус выдающегося мыслителя, и Х. Арендт, изгнанной нацистами из Европы в США и выросшей там в виднейшего социального философа. Показано, как Х. Арендт в своих работах создавала — параллельно концепции бытия М. Хайдеггера и в явной, а чаще замаскированной полемике с нею — свою теорию социально-исторического бытия. И снова в анализ идей и концепций вплетен личностный рассказ о жизни, о неумолкнувшей и звучащей также и в «осенний» период жизни мыслителей мелодии Любви.

Основой исследования являются многие источники, документы, появившиеся в XXI веке, — переписка, мемуары, биографии, но прежде всего — главные теоретические работы двух мыслителей. Необычное сочетание анализа личностного и философского аспектов взаимоотношений двух мыслителей позволяет автору более глубоко и полно раскрыть базовые идеи и позиции героев книги.

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

*ГИРЕНОК Ф.*

## **ФИГУРЫ И СКЛАДКИ**

*2013. — 244 с.*

В книге впервые выделены и обсуждаются важнейшие классические философские концепты человека: человек-кукла Платона, человек-пловец в лодке Декарта, человек-марионетка Канта и человек-ночь Гегеля. А также анализируются антропологические идеи Гуссерля, Сартра, Фуко, Делёза и других современных мыслителей.

**Издательство  
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»  
представляет:**

*ЩЕДРОВИЦКИЙ Г.П.*

**МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИОЛОГИИ**

*2013. — 268 с.*

В книге представлены два цикла лекций Г.П. Щедровицкого, посвященных анализу методологии и исторической значимости современного социологического знания. Основопологающим в логике предпринятого автором исследования проблемы поставлен вопрос о возможном и должном месте человека в обществе, что дало возможность автору в качестве условия свободы человека от общества, в котором он живет, понимать его способность к рефлексии относительно социальной структуры и своего места в ней, без чего невозможна сама организация социального действия, опирающаяся на социологическое знание.

Особо следует отметить редкую для советского общества конца 60-х годов полемичность автора, утверждавшего, что отдельный индивид может рассматриваться в качестве самостоятельной системы, не менее значимой в социально-деятельностном плане, чем объемлющий его социум.

**Елена Мареева,  
Сергей Мареев**

**Проблема  
мышления:  
созерцательный  
и деятельностный  
подход**



**Мареева Елена Валентиновна**

Окончила философский факультет Ростовского государственного университета (1977). Доктор философских наук, профессор. Автор более 100 публикаций. Область исследований — история философии, методология социальных наук, культурология. Член правления общества «Диалектика и культура». Заведует кафедрой социально-гуманитарных дисциплин Института МИРБИС.



**Мареев Сергей Николаевич**

Окончил философский факультет МГУ (1969). Доктор философских наук, профессор. Автор более 200 публикаций, среди которых 8 монографий. Область исследований — история философии, методология науки, диалектическая логика. В настоящее время является зав. кафедрой философии Современной гуманитарной академии. Член правления общества «Диалектика и культура», на протяжении 20 лет

организующего ежегодные международные Ильенковские чтения. В Институте МИРБИС читает курс «История экономических учений» для соискателей и аспирантов.

ISBN 978-5-8291-1455-8



9 785829 114558