

Э. В. ИЛЬЕНКОВ:
ЛИЧНОСТЬ
И ТВОРЧЕСТВО

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР

В. А. ЛЕКТОРСКИЙ



«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Москва 1999

ББК 87.631.12
И 45

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 98-03-16138

Ответственный редактор – доктор философских наук
член-корреспондент Российской Академии наук
академик Российской Академии образования
В. А. Лекторский

И 45 Э. В. Ильенков: личность и творчество / Редактор-составитель И. П. Фарман. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – 272 с., ил.

ISBN 5-7859-0075-0

В книге рассматриваются идеи выдающегося отечественного философа Эвальда Васильевича Ильенкова, посвященные прежде всего проблемам личности, самосознания, воображения и фантазии. Авторы книги показывают, что значение этих идей выходит за пределы того времени, когда они были сформулированы, и условные пределы того контекста, в котором они возникли. Особое внимание уделено современному значению этих идей для психологии, психиатрии, педагогики и других наук о человеке. Анализ идей Э. Ильенкова переходит в исследование современных методологических проблем наук о человеке. Показано, в частности, что проблематика воображения и фантазии является одной из самых актуальных теоретико-познавательных и методологических проблем. Вместе с тем анализ дается в широком историко-философском контексте. Идеи Э. В. Ильенкова сопоставляются с произведениями и идеями философской классики: Спиноза, Фихте, Гегель, Маркс. Статьи написаны известными философами, психологами, педагогами. Некоторые работы Э. Ильенкова, в частности его сочинение о Б. Спинозе, публикуются впервые.

ББК 87.631.12

The authors analyse the ideas of the eminent Russian philosopher Evald Vasilevich Ilyenkov about the problems of personality, self-consciousness, imagination and phantasy. They try to show that their significance is not limited to that time when they were formulated and that context in which they arose. Special attention has been drawn to the contemporary role of these ideas for psychology, psychiatry, pedagogy and other human sciences. The analysis of Ilyenkov's ideas is connected with the study of the contemporary methodological problems of human sciences. It has been shown in particular that the problems of imagination and phantasy are very urgent now in epistemology and methodology of sciences. The analysis has been fulfilled in a broad historical-philosophical context. Ilyenkov's ideas have been compared with the ideas of such philosophical classics as Spinoza, Fichte, Hegel, Marx. The articles have been written by famous philosophers, psychologists, pedagogists. Some texts by E. Ilyenkov, in particular his manuscript on B. Spinoza, have been published for the first time.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

- © И. П. Фарман. Составление, 1999
- © А. Г. Новохатько. Публикация текстов и комментарии, 1999
- © Авторы, 1999
- © А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
- © В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

<i>В. А. Лекторский</i> Об Эвальде Васильевиче Ильенкове	7
---	---

Раздел I

Э. В. Ильенков: личность и идеи

<i>В. В. Давыдов</i> Достижения Э. В. Ильенкова в материалистической диалектике и теоретической психологии	15
<i>Ф. Т. Михайлов</i> Фантазия — главная сила души человека. Introductio и пять вариаций gondo capriccioso на темы Э. В. Ильенкова	28
<i>А. А. Новиков</i> Проблема идеального: традиции и новации	74
<i>Г. Д. Левин</i> Теория конкретно-всеобщего	87
<i>Е. Л. Черткова</i> Об идолах и идеалах	99
<i>И. П. Фарман</i> Мир культуры и воображение	108
<i>А. Г. Новохатько</i> Историзм самосознания как проблема творчества (историко-философский контекст)	127
<i>В. Т. Кудрявцев</i> Природа и генез воображения. (Опыт логико-психологического анализа проблемы в духе идей Э. В. Ильенкова)	154
<i>А. В. Суворов</i> Экспериментальная философия (Э. В. Ильенков и А. И. Мещеряков)	172

Раздел II

Неопубликованные работы Э. В. Ильенкова

<i>А. Г. Новохатько</i> . Предисловие к публикации	199
Спиноза (материалы к книге):	
Спиноза и философия	201
Чудеса Господни и чудеса повседневности	228
О роли противоречия в познании	245
Письмо Ю. А. Жданову	258

Приложение	263
------------------	-----

CONTENT

<i>V. A. Lektorsky</i> On Evald Vasilievich Ilyenkov	7
---	---

Part I

E. V. Ilyenkov: personality and ideas

<i>V. V. Davydov</i> Achievements of E. V. Ilyenkov in materialist dialectics and theoretical psychology	15
<i>F. T. Mikhailov</i> Phantasy as the main power of human soul Introductio and five variations rondo capriccioso on the themes of E. V. Ilyenkov	28
<i>A. A. Novikov</i> The Problem of the Ideal: traditions and innovations	74
<i>G. D. Levin</i> The theory of the concrete universal	87
<i>E. L. Chertkova</i> On idols and ideals	99
<i>I. P. Farman</i> The world of culture and imagination	108
<i>A. G. Novokhatko</i> The historicity of self-consciousness as a problem of creativity (in the context of the history of philosophy)	127
<i>V. T. Kudryavtsev</i> The nature and the genesis of imagination (an attempt of logico-psychological analysis of the problem in terms of E. V. Ilyenkov)	154
<i>A. V. Suvorov</i> An experimental philosophy (E. V. Ilyenkov and A. I. Mescheryakov)	172

Part II

Unpublished works of E. V. Ilyenkov

<i>A. G. Novokhatko</i> . Preface to the publication	199
Spinoza (materials for a book):	
Spinoza and philosophy	201
Miracles: holy and everyday ones	228
On the role of contradiction in cognition	245
Letter to Ju. A. Zhdanov	258

Supplement	263
-------------------------	-----

ОБ ЭВАЛЬДЕ ВАСИЛЬЕВИЧЕ ИЛЬЕНКОВЕ

Эвальд Васильевич Ильенков (1924—1979) сыграл исключительную роль в развитии того философского движения, которое началось в СССР во второй половине 50-х годов. Значительная часть наших выдающихся философов последующего времени (В. С. Библер, Г. С. Батищев, Ф. Т. Михайлов, В. М. Межуев, М. К. Петров и др.) были либо его непосредственными учениками, либо испытали серьезнейшее влияние его идей, которое не прекращалось и тогда, когда они разрабатывали собственные концепции и по каким-то вопросам вступали с ним в полемику. Как сказал один из них: «Все мы вышли из ильенковской шинели». Это высказывание верно, но нуждается в дополнении. Ибо, если говорить о развитии наиболее интересных идей в нашей философии того времени в более широком плане, то нужно признать, что не один, а два человека определили движение философской мысли 50—70-х годов в нашей стране. Вторым был Александр Александрович Зиновьев. Среди его учеников были такие известные люди (некоторые из них впоследствии основали собственные школы), как Г. П. Щедровицкий, М. К. Мамардашвили, Б. А. Грушин и др.

Это очень важно правильно представлять. Дело не в том, что Э. В. Ильенков и А. А. Зиновьев были просто родоначальниками каких-то интересных школ в советской философии того времени. Я считаю, что их идеи и их программы означали принципиальный рубеж, новую точку отсчета в развитии нашей философии того времени. Так же, как мы делим немецкую философию на докантовскую и послекантовскую, а русскую литературу на допушкинскую и догоголевскую и послепушкинскую и послегоголевскую, так же мы можем делить советскую философию послевоенного времени на доильенковскую и дозиновьевскую и послеильенковскую и послезиновьевскую. В послекантовской философии были великие мыслители, которые выступали с критикой Канта, пытаясь преодолеть его (Шеллинг, Гегель). В русской литературе после Пушкина и Гоголя были такие разные писатели, как, например, Тургенев и Достоевский. Но все они стали возможны только в той принципиально новой ситуации, которая в немецкой философии была создана Кантом, а в русской литературе Пушкиным и Гоголем. Работы Ильенкова и Зиновьева означали создание совершенно новой ситуации в нашей философии, задание новой проблематики, новых способов работы в философии. Это было как бы открытием нового мира. И те, кто работал в нашей философии после них, сколь далеко бы не расходились их идеи и сколь сильно бы они не отходили в некоторых пунктах от идей своих философских учителей, были бы невозможны без Ильенкова и Зиновьева.

Знаменателен тот факт, что как Э. В. Ильенков, так и А. А. Зиновьев начинали разработку своих философских идей с методологической интерпретации «Капитала» К. Маркса. В противоположность официально принятой догматической интерпретации философии марксизма-ленинизма, которая исходила из идей четвертой главы сталинского «Краткого курса» и была, в сущности, ничем иным, как идеологической санкцией той социальной системы, которая существовала в это время в нашем отечестве, Ильенковым и Зиновьевым, а затем и их учениками и последователями была предпринята попытка возвращения к «аутентичному» Марксу. При этом речь шла не просто о философском истолковании политико-экономических идей, а о введении в философский оборот такой проблематики, которая, по сути дела, взрывала здание официального «диамата и истмата». Конечно, все это было воспринято философским руководством того времени как ересь. Соответствующие выводы официальных инстанций не замедлили последовать.

Интерес к логико-методологической проблематике, к теории научного знания (уже к середине 50-х годов Э. В. Ильенков приходит к выводу о том, что философия и есть не что иное, как теория познания, точнее, теория научного познания) был не случайным. Наука представлялась в то время многим из нас в качестве той именно силы (может быть, даже единственной), на которую можно опираться в борьбе с омертвевшей социальной системой, давившей всякое творческое движение, особенно движение в области мысли. Идея об освобождающем значении научного знания, особенно знания в области социальных и гуманитарных наук, была общепринятой среди молодых философов, ставших адептами Э. В. Ильенкова и А. А. Зиновьева. Но с самого начала в философско-методологической интерпретации «Капитала» (а поэтому и в понимании характера и задач философии) между Э. В. Ильенковым и А. А. Зиновьевым обнаружили существенные расхождения.

Э. В. Ильенков понимал науку и научность в духе высокого классического рационализма, прежде всего в духе немецкой философской классики (Кант, Фихте, Гегель). С этой философской традицией он связывал и методологические уроки «Капитала». При таком понимании проблематика научного познания и знания оказывается не противопоставленной гуманистическим проблемам, а непосредственно с ними связанной. Поэтому не случайно философское развитие Э. В. Ильенкова вело его к таким вопросам, как природа идеального, личности, творчества, деятельности, воображения, фантазии, как проблематика ранних философских работ К. Маркса. Не случаен его интерес к вопросам психологии, педагогики, этики и эстетики. Среди его учеников и сподвижников немало выдающихся деятелей в этих областях (назову только В. В. Давыдова, В. П. Зинченко, А. И. Мещерякова). От А. А. Зиновьева шла другая интерпретация философской методологии. Упор здесь делался на выявление некоторых способов познавательной деятельности

(«приемов») и их увязанности в определенные структуры. Впоследствии ряд представителей этой школы ушел в область математической логики (в частности, сам А. А. Зиновьев), другие стали заниматься системно-структурными исследованиями (предвосхитив некоторые идеи французского структурализма), третьи (Г. П. Щедровицкий и его школа) — системно-деятельностной методологией, четвертые, описав сложный путь развития, отошли от исходной сциентистской установки и ассимилировали идеи феноменологии и экзистенциализма (М. К. Мамардашвили). Между этими двумя линиями в философском движении 50—70-х годов в нашей стране существовали непростые отношения. С одной стороны, всех представителей движения объединяло неприятие официальной идеологии и официального истолкования марксизма. С другой стороны, полемика между ними была довольно острой. Вместе с тем, как мне сегодня представляется, имело место и взаимное обогащение (не осознававшееся в то время большинством из них).

Я был одним из учеников Эвальда Васильевича. Уже в 1953 г. он начал вести на философском факультете МГУ спецсеминар, посвященный изучению логики «Капитала» (я был старостой этого семинара). В 1954 г. молодые преподаватели факультета Э. В. Ильенков и В. И. Коровиков написали тезисы о предмете философии. В них они доказывали, что теперь, когда философия уже не может играть роль натурфилософии и решать конкретные научные проблемы за специальные науки, ей остается только быть теорией научного знания, т. е. решать вопросы о характере и природе научности, изучая реальный процесс развития научного знания. «Капитал» и понимался в качестве такого конкретного образца научного знания, методологический анализ которого может дать немало интересных философских уроков. В контексте нашей философии середины 50-х годов, когда еще были живы воспоминания о том, как философы совсем недавно поучали биологов и физиков, тезисы Э. В. Ильенкова и В. И. Коровикова были восприняты философской молодежью поистине в качестве откровения, путеводителя в чудесную страну, в которой философы решают интереснейшие проблемы, важные не только для них самих, но и представителей частных наук, для культуры в целом. Представителями философской ортодоксии (т. е. тогдашним философским руководством) эти тезисы были восприняты в качестве величайшей крамолы. На философском факультете МГУ было устроено обсуждение этих тезисов (я, тогда студент 4-го курса, конечно же, выступил в защиту позиции любимых преподавателей), авторов заклеямили как отступников от марксизма, вскоре выгнали с факультета, запретив, по сути дела, заниматься преподаванием, а тех студентов (вроде меня), которые были заражены тлетворными идеями, тоже ожидали большие неприятности.

С тех пор я в течение всей жизни был связан с Эвальдом Васильевичем. В 1955 г. я поступил в аспирантуру Института философии АН СССР,

в сектор диалектического материализма, где тогда работал Э. В. Ильенков, потом остался работать в Институте, а в последние годы жизни Эвальда Васильевича был заведующим этого сектора (он стал называться к этому времени сектором теории познания). Я многое мог бы рассказать об этом человеке, встреча с которым стала для меня, как и для многих философов нашего поколения, поворотом в судьбе. Я хочу, однако, сказать несколько слов об идеях Э. В. Ильенкова.

Дело в том, что сегодня мы воспринимаем эти идеи уже в ином контексте, чем тот, который существовал 40 лет тому назад. Многие изменилось и в нашей жизни, и в нашем понимании философии. И вот теперь-то особенно явственным становится смысл идей Э. В. Ильенкова в «большом времени», как сказал бы М. М. Бахтин. Сейчас для меня ясно, что вся та методологическая проблематика, с которой начинал Эвальд Васильевич и которой он так увлек философскую молодежь, а главное, предлагавшиеся им решения были, по существу, предвосхищением той проблематики, которой западные специалисты по логике и методологии науки стали заниматься полтора десятка лет спустя (интересно было бы сравнить ильенковское толкование диалектики абстрактного и конкретного со знаменитым лакатосовским методом научных исследовательских программ, а его критику философского эмпиризма с тем, что позднее стало обсуждаться как проблема теоретической нагруженности эмпирического факта). Особенно интересно, что та проблематика, которая сегодня кажется чем-то вполне привычным, тогда воспринималась большинством наших философов (и, кстати сказать, и большинством западных) как что-то совершенно еретическое. Примерно то же произошло со сделавшей целую эпоху в нашем философском развитии статьей Э. В. Ильенкова о природе идеального. Первоначально она была опубликована в одном из томов «Философской энциклопедии». Ильенковское решение проблемы, которое, по сути дела, было удивительно изящной попыткой решения старого спора психологистов и анти-психологистов, было сразу же встречено в штыки огромным большинством нашей философской публики. На автора оригинальной концепции идеального сразу же посыпались обвинения во всех смертных грехах: в объективном идеализме (Как же! Ведь Эвальд Васильевич считает, что идеальное может существовать вне индивидуального сознания!), в отходе от истин марксизма-ленинизма и т. д. Принятый в нашей философии того времени наивный психологизм не мог переварить необычные идеи философа, хотя эти идеи продолжали славную философскую традицию. Сейчас, когда мы прочитали Поппера, а некоторые даже ознакомились с поздним Витгенштейном, мысль о том, что содержание идей не обязательно искать в недрах индивидуального сознания или под черепной коробкой, уже не воспринимается как что-то кощунственное.

Я хочу обратить особое внимание на то, что та проблематика, которой Э. В. Ильенков занимался в последние годы жизни и которая вра-

щалась вокруг вопроса о продуктивной силе воображения, о творческой фантазии (эти вопросы анализировал еще Кант), сегодня приобретает исключительное значение в связи с развитием современных наук о человеке: психологии, педагогики, социологии. Ильенковские идеи в новом контексте приобретают новый смысл, обнаруживают новые грани и удивительную эвристичность. В данной книге большинство статей как раз и посвящены этой тематике. Мы хотим не только отдать дань памяти человеку, который столько сделал для отечественной философии, который жил, мыслил и боролся в исключительно трудной ситуации. Мы хотим продемонстрировать современную жизнь идей нашего выдающегося мыслителя, выявить те новые, иногда неожиданные контексты, в которые вступают эти идеи сегодня. А его мысли и в самом деле обретают новую жизнь, при этом не только в нашей стране. Один из самых интересных современных американских философов А. Макинтайр написал недавно, что чтение Ильенкова дает ему исключительно много даже тогда, когда он с ним не соглашается.

Ильенков вошел в классику отечественной философии. Для меня это неоспоримый факт.

В. А. Лекторский

РАЗДЕЛ I

Э. В. ИЛЬЕНКОВ: ЛИЧНОСТЬ И ИДЕИ

В. В. Давыдов

ДОСТИЖЕНИЯ Э. В. ИЛЬЕНКОВА В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ И ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Эвальд Васильевич Ильенков очень многое сделал в таких дисциплинах, как диалектическая логика, история философии, эстетика, а также в области теоретической психологии, фундаментальные проблемы которой он стремился решать, используя средства философии.

Он хорошо ориентировался во многих трудностях психологической науки, придерживаясь при этом таких способов их преодоления, которые связаны с возможностями теории деятельности и культурно-исторической теории психического развития человека. Он лично хорошо был знаком с С. Л. Рубинштейном, А. Н. Леонтьевым, А. И. Мещеряковым, П. Я. Гальпериным, Д. Б. Элькониным и другими крупными психологами, знал их труды, обсуждал с ними сложные философско-психологические вопросы. Он был участником многих совещаний и семинаров, связанных с идеями научной школы Л. С. Выготского, неоднократно посещал заседания нашей лаборатории Института общей и педагогической психологии АПН СССР (ныне Психологического института Российской Академии образования), которая в 60—70-х годах разрабатывала проблемы развивающего обучения и учебной деятельности.

Э. В. Ильенков много внимания уделял теоретическим вопросам педагогики и педагогической психологии. Так, он разрабатывал философско-педагогико-психологические вопросы системы обучения и воспитания слепоглохих детей, созданной И. А. Соколянским и А. И. Мещеряковым. Он показал, что анализ этих вопросов обостряет общие проблемы связи обучения с психическим развитием ребенка и способствует их решению. Он опубликовал ряд работ, посвященных воспитанию ума школьников¹. Важно также то, что он дал диалектико-материалистическое обоснование основных положений культурно-исторической теории Л. С. Выготского.

Особенно большой вклад Э. В. Ильенков внес в разработку проблем материалистической диалектики. Его перу принадлежит замечательная книга «Диалектическая логика», имеющая два издания (1974 и 1984). Если сейчас говорить о том, что в советской философии было

¹ См.: Ильенков Э. В. Школа должна учить мыслить // Народное образование. 1964. № 6 (приложение); Он же: Психика и мозг // Вопросы философии. 1968. № 11; Он же: Психика под «лупой» времени // Природа. 1979. № 1; Он же: Учитесь мыслить смолоду. М., 1977.

сделано наиболее ценного и что полностью сохраняет свое значение не только в теории, но и для многих сфер социальной практики и особенно для практики образования и культуры, то можно сослаться именно на эту книгу. Э. В. Ильенков был одним из тонких знатоков Гегеля и вместе с тем последовательным марксистом. Он считал, что К. Маркс как философ достиг больших результатов, опираясь на гегелевскую диалектику.

Э. В. Ильенков вслед за К. Марксом полагал, что основные положения гегелевской идеалистической диалектики необходимо перевести на «материалистический язык», развивая при этом главнейшие направления диалектической логики. Суть идеализма Гегеля, согласно Э. В. Ильенкову, состоит в том, что он «обожеествлял» описываемые им диалектические формы и законы человеческого мышления, выявленные в истории науки, техники и нравственности. Не обладая возможностями объяснения «земного происхождения» этих диалектических форм и законов, Гегель их обожеествлял. Обожеествление мышления — это приписывание ему функций подлинного творца человеческой цивилизации (такое приписывание возникает из иллюзии, будто человечество сначала совершает мыслительные акты, а затем практически их реализует). Под «мышлением» при этом понимается действительный процесс производства знания как коллективного богатства человечества, противостоящего индивиду с его психикой в виде науки, техники и нравственности. В историческом развитии этого коллективного богатства можно обнаружить подлинные источники становления категорий диалектики.

Суть материалистической диалектики, согласно Э. В. Ильенкову, состоит в том, чтобы раскрыть происхождение указанных форм и законов из развития реальной деятельности людей, из развития их «земных способностей» решать задачи этой деятельности, задачи техники и человеческой нравственности. Стремление ответить на вопросы о том, откуда эти формы и законы мышления взялись, почему и как они возникли, почему они именно таковые, а не иные, — это и означает стремление создавать материалистическую диалектику².

Известно, что Э. В. Ильенков широко использовал сочинения К. Маркса по политэкономии с целью разработки фундаментальных проблем материалистической диалектики. Среди этих проблем он специально выделял и глубоко разрабатывал проблемы субстанции, всеобщего, единства логического и исторического, противоречий в логике, диалектики абстрактного и конкретного, идеального и его связей с культурой³.

Одной из стержневых тем научного творчества Э. В. Ильенкова было исследование универсальности человека как субъекта, способного

² См.: Ильенков Э. В. *Философия и культура*. М., 1991. С. 128—129 и др.

³ В этом отношении примечательна книга: Ильенков Э. В. *Конкретное и абстрактное в «Капитале» Маркса*. М., 1960.

не только к практически-духовному воспроизведению любой сферы объективной действительности, но прежде всего к созданию из вещества природы таких объектов, которые природе самой по себе не присущи — всех объектов цивилизации. Универсальность человека связана со всеобщими возможностями его деятельности как общественного существа.

Опираясь на труды Спинозы, Э. В. Ильенков обосновывал положение о том, что человек является универсальным «мыслящим телом», которое в своих действиях отражает формы множества любых других тел. Классический пример этой универсальности — движущаяся рука человека. «... Человеческая рука может совершать движения и по форме круга, и по форме квадрата, и по форме любой другой... фигуры, ... она заранее не предназначена к какому-либо одному из названных «действий» и именно потому способна совершить любое... человек — мыслящее тело — строит свое движение по форме любого другого тела»⁴. Но универсальная гибкость руки — это не пассивная аморфность глины, а проявление свободного формообразования на основе активного образа.

Так, воспроизводя круглую форму объекта, рука может перенести ее на песок, на лист бумаги, т. е. заново строить такой круг, которого в природе самого по себе нет. Универсальна не рука сама по себе, а рука, изобретающая с помощью головы специальное орудие (например, циркуль), задающее всеобщий способ построения круга. Построенный человеческой рукой «искусственный» круг, оставаясь чувственно-материальным предметом, является вместе с тем и абстрактным предметом, в котором в снятом виде представлено все многообразие реальных кругоподобных форм. В этом круге представлены не только все возможные круги, но и запечатлется их отношение к другим фигурам (в круг рука человека может вписать треугольник, квадрат и т. п.), т. е. выражается их универсальная связь. Иными словами, универсальность — это свойство мыслящего тела как субъекта орудийно опосредствованного формообразования, которое согласуется с логикой универсальной связи вещей.

Универсальность — не прирожденная, а исторически формирующаяся в обществе и онтогенетически приобретаемая способность человека. С этой точки зрения проблема мыслящего тела приобретает особый смысл. Психика (или мышление) в этом случае «вначале никак структурно в мозгу (в теле вообще. — В. Д.) не заключена, а возникает постольку, поскольку тело функционирует по форме и расположению вещей, созданных человеком для человека, — формируется в согласии с опредмеченным в вещах разумом»⁵.

⁴ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Изд. 2-е. М., 1984. С. 38.

⁵ Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 114.

Понятие общественно-исторической универсальности человека, сформулированное Э. В. Ильенковым, явилось основой его оригинальной концепции идеального. Многие столетия понятие идеального культивировалось в идеалистической философии, но ему не находилось должного места в материалистических учениях. Э. В. Ильенков же показал, что идеальное внутренне присуще тому материализму, который последовательно опирается на диалектику.

При этом Э. В. Ильенков опять опирался на одно существенное общее положение политэкономии К. Маркса, который, характеризуя единство материального производства и потребления, писал следующее: «...Производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме, ...потребление полагает предмет производства идеально, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель»⁶.

Потребление служит «двигателем» производства (труда) постольку, поскольку имеет образ предмета, потребность в нем, которые позволяют человеку ставить цель получения этого предмета. «Внутренний образ», «потребность», «влечение», «цель» хотя и отличаются по содержанию друг от друга, однако могут быть объединены единым понятием *идеального* как способом обозначения той стороны трудовой деятельности человека, которая предшествует производству предмета, осуществляемому уже посредством реальных действий.

«В конце процесса труда, — отмечал К. Маркс, — получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально. Человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинить свою волю»⁷.

Используя и некоторые другие положения К. Маркса, Э. В. Ильенков приводит развернутую характеристику идеального. Идеальное — это отражение внешнего мира в общественно определенных формах деятельности человека. «Когда Маркс определяет идеальное как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», — писал Э. В. Ильенков, — он отнюдь не понимает эту «голову» натуралистически, естественнонаучно. Здесь имеется в виду общественно развитая голова человека, все формы деятельности которой, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития. Только будучи выражено в этих формах, внешнее, материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т. е. в идеальное»⁸.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 46. Ч. 1. С. 28.

⁷ Там же. Т. 23. С. 189.

⁸ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 171.

Идеальная форма материального предмета обнаруживается в способности человека активно воссоздать его, опираясь на слово, чертеж, модель, в способности превращать слово в дело, а через дело — в вещь. Материальное становится идеальным, а идеальное — реальным лишь в постоянно воспроизводящейся деятельности, осуществляющейся по схеме: *вещь — действие — слово — действие — вещь*. В этих постоянных переходах внутри человеческой деятельности только и существует идеальный образ вещи. Идеальное — это бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде ее потребности и внутреннего образа. Поэтому идеальное бытие вещи отличается от ее реального бытия, как и от тех телесно-вещественных форм мозга и языка, посредством которых оно существует внутри субъекта. «Идеальное есть... форма вещи, но вне этой вещи, а именно в «человеке»; в форме его активной деятельности...»⁹.

Однако человек в отличие от животного не сливается со своей жизнедеятельностью воедино, а благодаря общественному своему бытию отделяет ее от себя и превращает ее в предмет собственной особой деятельности, имеющей идеальный план. Человек обретает этот план только и исключительно в ходе приобщения к исторически развивающимся формам общественной жизни, только вместе с социальным планом своего существования, только вместе с культурой. «Идеальность, — писал Э. В. Ильенков, — есть не что иное, как аспект культуры, как ее измерение, определенность, свойство»¹⁰.

Превращение самой деятельности человека в особый предмет, с которым он может иметь дело, не изменяя до поры до времени реального предмета, является процессом формирования ее идеального плана, идеального образа. Измениться же идеальный образ может тогда, когда человек будет опредмечивать его, например, в языковых значениях, в чертежах и т. д., действовать с ним как с вне себя существующим предметом. Непосредственно идеальное проявляется через «тело» слова, которое, оставаясь самим собой, в то же время оказывается «идеальным бытием» другого тела, его значением. Значение «тела» слова — это представитель другого тела, создаваемый человеком благодаря наличию у него соответствующей способности или умения. Когда человек оперирует со словом, а не создает предмет, опираясь на слово, то он действует не в идеальном, а лишь в словесном плане¹¹.

⁹ Ильенков Э. В. Идеальное // *Философская энциклопедия*. М., 1962. Т. 2. С. 221.

¹⁰ Ильенков Э. В. Проблема идеального // *Вопросы философии*. 1979. № 7. С. 156.

¹¹ Это обстоятельство было продемонстрировано нами на материале экспериментального исследования, направленного на изучение закономерностей формирования математического действия сложения чисел у детей дошкольного возраста.

Психология, считал Э. В. Ильенков, должна исходить из того, что между индивидуальным сознанием и объективной реальностью находится такое опосредствующее звено, как исторически сложившаяся культура, выступающая в качестве предпосылки и условия индивидуального сознания, — это экономические и правовые отношения людей, сложившиеся формы быта, языка и т. д. Культура непосредственно выступает для индивида как «система значений», противостоящая ему как внепсихологическая реальность¹².

Позиция Э. В. Ильенкова в истолковании сущности идеального позволяет высказать нам гипотезу о происхождении идеальных форм деятельности человека. На наш взгляд, условия их происхождения внутренне связаны с процессом общественно-исторического наследования подрастающими поколениями умений (шире — способностей) производить орудия, различные вещи, реально-материальное и духовное общение. Для того чтобы одно поколение людей могло передать другим поколениям такие свои реально проявляющиеся умения (способности), оно должно предварительно создать и соответствующим образом оформить их общественно значимые всеобщие эталоны. Возникает необходимость в особой сфере общественной жизни, которая создает и языковым способом оформляет эти эталоны, — они могут быть названы идеальными формами орудий, вещей, реального общения (т. е. формами вещей вне вещей). Это и есть сфера культуры. Присвоение новыми поколениями ее продуктов (эталонов умений как идеальных форм вещей) служит основой исторического наследования ими реальных производственных и прочих умений и способностей.

Подход к такому пониманию связи идеального и культуры содержится в работах Э. В. Ильенкова. Он, в частности, писал: «Идеальность вообще и есть в исторически сложившемся языке философии характеристика таких вещественно зафиксированных (объективированных, овеществленных, опредмеченных) образов общественно-человеческой культуры, т. е. исторически сложившихся способов общественно-человеческой жизнедеятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей как особая «сверхприродная» объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной действительностью, находя-

ста. Было показано, что с «идеальным бытием» словесно заданных чисел-слагаемых соотносится особая форма идеального действия сложения, связанная со своеобразным («сквозным») движением руки ребенка вдоль предполагаемого ряда предметов, которые создают требуемое слагаемое. Без такого движения (и, следовательно, без создания слагаемого в идеальном плане) ребенок оперировал не с числом-слагаемым, а со словом-числительным (см.: *Давыдов В. В., Андронов В. П.* Психологические условия происхождения идеальных действий // *Вопросы психологии.* 1979. № 5).

¹² См.: *Ильенков Э. В.* Философия и культура. М., 1991. С. 264.

щейся с нею в одном и том же пространстве (и именно поэтому часто с нею путаемый)»¹³.

Предыдущие поколения передают последующим не только материальные условия производства, но и способности создавать вещи в этих условиях. Способности, на наш взгляд, есть деятельная память общества о его всеобщих производительных силах.

Перед учеными возникает задача специального исследования исторического процесса становления способностей людей, средств и способа их выражения в культуре как идеальной форме человеческой деятельности, изучения процессов их присвоения и дальнейшего развития новыми поколениями¹⁴.

Идеальное представляет для Э. В. Ильенкова определенную сторону реальной человеческой деятельности, выступая при этом аспектом культуры. Вот почему взаимосвязанное рассмотрение истории деятельности, идеального и культуры выступает для него в качестве подлинного основания материалистической диалектики. Именно поэтому свое понимание диалектической логики он тесно увязывал с категорией деятельности. «Диалектическая логика, — писал он, — есть поэтому не только всеобщая схема деятельности, творчески преобразующая природу, но одновременно и всеобщая схема изменения любого естественно-природного и социального-исторического материала, в котором эта деятельность выполняется и объективными требованиями которого она всегда связана»¹⁵.

Теория идеального, развернуто представленная в трудах Э. В. Ильенкова, позволяет, на наш взгляд, подойти и к разработке проблем сознания (для Э. В. Ильенкова сознание является функцией идеального). Рассмотрим эти проблемы.

Чтобы раскрыть содержание понятия сознания и его связь с понятием идеального необходимо иметь в виду, что деятельность людей носит общественный характер. Согласно К. Марксу, общественная деятельность людей существует как в форме непосредственно коллективной деятельности, проявляющейся в их реальном общении, так и в форме индивидуальной деятельности, когда индивид сознает себя как общественное существо¹⁶. «Практическое созидание предметного мира... есть самоутверждение человека как сознательного — родового существа, т. е.

¹³ Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 139—140.

¹⁴ Д. Б. Эльконин на историко-этнографическом материале показал, как употребление детьми некоторых слаборазвитых народов простых игрушек позволяет им «присвоить» ряд общих сенсомоторных способностей, необходимых в дальнейшем для овладения конкретными профессиональными умениями и навыками (см.: Эльконин Д. Б. Психология игры. М., 1978. С. 54—64).

¹⁵ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 8—9.

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. С. 118.

такого существа, которое относится к роду как к своей собственной сущности или к самому себе как к родовому существу»¹⁷.

Сущность человека — это «ансамбль» всех общественных отношений. Следовательно, человек относится к своим общественным отношениям как к собственной сущности, а тем самым и к самому себе как к родовому существу. Здесь наличествует отношение индивида к общественным отношениям, т. е. удвоение отношений, которое как раз и характерно для сознания: «...Человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно...»¹⁸ В своем сознании человек «...только повторяет в мышлении свое реальное бытие...»¹⁹

Таким образом, благодаря сознанию индивид вместе с тем есть и родовое (или всеобщее) существо. «Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более особенным, либо более всеобщим проявлением родовой жизни...»²⁰

Всеобщность реальных общественных отношений может быть представлена в сознании (мышлении) индивида благодаря идеальной природе сознания. «...Если человек, — писал К. Маркс, — есть некоторый особенный индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное общественное существо, то он в такой же мере есть также и тотальность, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества...»²¹

Идеальная, субъективная представленность индивиду его реальных общественных отношений (реального бытия) и есть его сознание. В идеальной форме индивиду дана целостность (тотальность) его реального бытия.

Иными словами, сознание людей есть своеобразная функция идеального плана их общественной деятельности, общественных отношений, функция их культуры. Этот момент природы сознания был специально выделен Э. В. Ильенковым: «Сознание, собственно, только и возникает там, где индивид оказывается вынужденным смотреть на самого себя как бы со стороны, как бы глазами другого человека, глазами всех других людей, только там, где он должен соразмерять свои индивидуальные действия с действиями другого человека, то есть только в рамках совместно осуществляемой жизнедеятельности»²².

¹⁷ Там же. С. 93.

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. С. 94.

¹⁹ Там же. С. 119.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 7. С. 155.

Идеальное как основа сознания возникает, как отмечалось выше, благодаря речевому общению людей, связанному с языковыми значениями. Последние опираются на общественно выработанные способы действия — в них представлена «свернутая» в материи языка идеальная форма существенных связей и отношений предметного и социального мира, раскрытых совокупной общественной практикой²³.

«...Язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание...»²⁴

Высказывания людей — это социальные (общественные) события их речевого взаимодействия. Поэтому при построении своих высказываний каждый человек стремится учитывать, например, взгляды, убеждения, симпатии и антипатии своих слушателей²⁵. При этом «высказывание занимает какую-то определенную позицию в данной сфере общения, по данному вопросу, в данном деле и т. п. Определить свою позицию, не соотнося ее с другими позициями, нельзя»²⁶.

В сознании индивида благодаря идеальному воспроизведению в нем определенных общественных отношений тем самым идеально представлены и определенные потребности, интересы, позиции других людей, включенных в эти отношения и первоначально участвующие вместе с данным индивидом в коллективной деятельности. Поскольку собственная деятельность этого индивида при ее идеальном воспроизведении является особым предметом его сознания, то он может рассматривать, оценивать и планировать свою деятельность как бы со стороны, так сказать, глазами других людей, с учетом их потребностей, интересов и позиций. Иными словами, данный человек начинает действовать как *общественный человек*. Вместе с тем он и сам выступает при этом в качестве представителя определенных общественных отношений.

Эти особенности сознания обнаруживаются уже на уровне перцептивной деятельности человека, его непосредственного созерцания. «Уметь видеть предмет по-человечески, — писал Э. В. Ильенков, — значит уметь видеть его «глазами другого человека», глазами всех других людей, значит в самом акте непосредственного созерцания выступать в качестве полномочного представителя «человеческого рода»...»²⁷ Вместе с тем умение смотреть на мир глазами другого человека — это такое своеобразное умение, которое согласно Э. В. Ильенкову «как раз и вызывает к жизни ту самую способность, которая называется «воображением»,

²³ См.: *Леонтьев А. Н.* Избр. психол. произв. М., 1983. Т. II. С. 176.

²⁴ *Маркс К., Энгельс Ф.* Собр. соч. Т. 3. С. 29.

²⁵ См.: *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 276.

²⁶ Там же. С. 271.

²⁷ *Ильенков Э. В.* Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. М., 1964. Вып. 6. С. 60.

«фантазией», — ту самую способность, которая позднее в искусстве достигает профессиональных высот своего развития, своей культуры»²⁸.

Указанное умение, позволяющее индивиду видеть предметы и действовать *сознательно*, т. е. *по-человечески*, в качестве представителя рода, тесно связано с развитым воображением, которое позволяет индивиду как бы «сразу» и интегрально видеть вещь глазами всех других людей, не ставя себя на место каждого из них²⁹.

В индивидуальном сознании можно выделить несколько основных функций. Во-первых, сознание идеально представляет в индивиду позиции людей, включенных вместе с ним в определенные общественные отношения. Во-вторых, оно позволяет индивиду самому быть представителем этих отношений. В-третьих, индивид благодаря сознанию постоянно строит собственную деятельность (это становится возможным благодаря идеальному образу самой деятельности)³⁰.

Согласно Э. В. Ильенкову, как отмечалось несколько выше, сознание человека неразрывно связано с функционированием воображения. И как раз наиболее интересную характеристику воображения можно найти, по нашему мнению, в трудах Э. В. Ильенкова. Согласно его работам в истории общества воображение развивается как универсальная способность человека, позволяющая ему правильно видеть то, что *действительно* есть в мире, как умение видеть мир во всем многообразии предметов и их качеств. В актах познания воображение позволяет соотносить усвоенные общие знания с единичным фактом (иными словами, соотносить и связывать абстракции с чувственным материалом)³¹.

Воображение обеспечивает как бы замыкание абстрактного знания на частный факт, общего на единичное, что дает решение той или иной задачи, недостижимое чисто абстрактными мыслительными средствами. В поле воображения единичный факт предстает в таком ракурсе, в котором начинает выступать его всеобщий характер. Воображение позволяет видеть индивидуальность факта в свете всеобщего и, наоборот, индивидуализировать общее знание, так сказать, «с умом», не по штампу, а творчески.

Воображение сразу схватывает факт в его всеобщем значении, в «целом», не производя еще его детального анализа. Воображение — это

²⁸ Там же. С. 60—61.

²⁹ См.: там же. С. 61.

³⁰ «... Единство сознательности и деятельности... должно строиться постоянно» (Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // Вопросы философии. 1988. № 11. С. 6).

³¹ В свое время И. Кант описывал воображение как своеобразную форму связи рассудка и чувственности. Это положение становится предметом рассмотрения в некоторых современных философских работах (см., например, Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1966; Коршунова Л. С., Пружинин Б. И. Воображение и рациональность. М., 1989. С. 36—38).

³² См.: Ильенков Э. В. О «специфике» искусства // Вопросы эстетики. Вып. 4. М., 1960.

способность видеть целое раньше его частей³². Творческое мышление постоянно опирается на живое целое, данное в воображении, производя его детальный анализ средствами абстракции³³.

К сожалению, эти принципиально важные положения не получили адекватного и развернутого раскрытия на психологическом материале. Вместе с тем в современной психологии имеется много данных, которые позволяют гипотетически описать возможный процесс происхождения и функционирования воображения.

Разработка проблем универсальности человека и его воображения постоянно приводила Э. В. Ильенкова к рассмотрению вопросов творчества и личности. Подлинная личность согласно Э. В. Ильенкову обнаруживает себя там, где индивид производит некоторый всеобщий результат, оказывающий обновляющее влияние на судьбы других индивидов. Понятие личности, свободы и таланта синонимичны. Личность опережает коллектив, если тот ориентируется на отжившие каноны общего дела, — она проторяет путь для других, задавая новый образец деятельности. «Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлены в ней — в ее делах, в ее словах, в поступках — коллективно-всеобщая, а вовсе не сугубо индивидуальная ее неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто новое для всех...»³⁴

Концепция идеального, разработанная Э. В. Ильенковым, позволила ему, на наш взгляд, дать современное философско-логическое обоснование культурно-исторической теории Л. С. Выготского. Это обстоятельство было замечено и хорошо сформулировано Д. Б. Элькониным, который — как и Л. С. Выготский — психическое развитие человека связывал с пониманием того, что «высшие и конечные формы» этого развития «вовсе не даны изначально, а только заданы, т. е. существуют объективно в идеальной форме как общественные их образцы (в этом случае идеальное и идеальную форму и их общественно-историческую природу нужно понимать в духе работ Э. В. Ильенкова, 1974)³⁵. Получается, что процесс психического развития происходит как бы сверху, путем взаимодействия идеальной формы и развивающегося процесса. Это предполагает наличие ... усвоения. В ходе его ребенок постепенно овладевает содер-

³² Творческое мышление, опирающееся на воображение, можно охарактеризовать следующим образом: «Новое всегда возникает как целое, которое затем формирует свои части, разворачиваясь в систему. Это выглядит как «схватывание» мышлением целого раньше его частей и составляет характерную черту содержательного творческого мышления» (Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967. С. 224).

³⁴ Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 413.

³⁵ Здесь Д. Б. Эльконин ссылается на книгу Э. В. Ильенкова «Диалектическая логика», первое издание которой вышло в 1974 г.

жанием, присущим идеальной форме. Согласно рассматриваемой теории, усвоение является *всеобщей формой* психического развития детей»³⁶.

«Источниками» психического развития, согласно Д. Б. Эльконину, являются заданные (или «конечные») идеальные формы, к которым оно приходит в результате их усвоения³⁷. Иными словами, *источники* развития заданы в качестве объективных общественных образцов, которые, взаимодействуя с процессом развития, детерминируют его как бы «сверху», т. е. со стороны развернутых высших и конечных форм. Это взаимодействие как раз и является *усвоением* (присвоением) идеального как существенного аспекта исторически складывающейся культуры. Усвоение (присвоение) — это всеобщая форма психического развития ребенка. В этом и состоит подлинный смысл культурно-исторического обоснования практики развивающего обучения.

При создании культурно-исторической теории Л. С. Выготский подходил к постановке и рассмотрению проблем идеального, хотя в свое время это не получило необходимого понятийного и даже терминологического оформления³⁸. Вместе с тем в подходе к этим проблемам в теории Л. С. Выготского и во взглядах Э. В. Ильенкова есть общие важные моменты. Так, тот и другой полагали, что надындивидуальное идеальное есть аспект культуры, за которой стоит деятельность общественного субъекта, что объективное идеальное не может быть раскрыто на уровне сознания отдельного индивида (например, Л. С. Выготский полагал, что такие носители культуры, как знаки, являются *общественным органом* или *социальным средством*)³⁹.

Многие работы Э. В. Ильенкова посвящены философско-логическим проблемам мышления и понятия⁴⁰. Он показал, что их подлинным источником являются предметные действия человека (это имеет большое значение для современной психологии). В противовес эмпирическим представлениям об «абстрактном» и «конкретном» он разработал на основе трудов Гегеля и Маркса свое понимание этих категорий мышления: «абстрактное» — это неразвитый предмет и его соответствующее мысленное отражение; «конкретное» — это развитый предмет и его мысленное отражение. Построение подлинно теоретического знания связано с восхождением мысли от абстрактного к конкретному, прослеживающим реальный путь развития предмета.

³⁶ Эльконин Д. Б. Избранные психологические труды. М., 1989. С. 29.

³⁷ См.: там же. С. 490.

³⁸ См.: Давыдов В. В., Радзиховский Л. А. Проблемы идеального в творчестве Л. С. Выготского // Научное творчество Л. С. Выготского и современная психология. М., 1981.

³⁹ См.: Выготский Л. С. Собр. соч. М., 1983. Т. 3. С. 146.

⁴⁰ См.: Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960; Он же: Проблема противоречия в логике // Диалектическое противоречие. М., 1979.

В своих работах мы постоянно использовали результаты исследований Э. В. Ильенкова. Наше понимание учебной деятельности и способов построения учебных предметов опирается на его теорию восхождения мысли от абстрактного к конкретному, на теорию единства логического и исторического⁴¹.

На наш взгляд, Э. В. Ильенков был выдающимся отечественным мыслителем. Жил он в трудное время, и все, кто его лично знал, помнят, как он болезненно переживал любое серьезное социально-политическое событие в жизни страны. Он был тончайшим камертоном всех коллизий этой жизни и вместе с тем всяческие наши проблемы стремился обдумать и понять.

Э. В. Ильенков многое сделал для того, чтобы отстоять нашу гуманистарию от нашествия «кибернетистов» (я ставлю это слово в кавычки) — не от науки кибернетики, а именно от «кибернетистов». Он многое также сделал в 60—70-е годы, когда некоторые представители гуманитарных дисциплин, учитывая выдающиеся успехи мировой генетики, пытались понимать человека как «биосоциальное» существо. В то время он писал и говорил о том, что человек, конечно, имеет органическое тело, потому что он является частью природы, — однако человек от начала до конца является общественным существом.

Следует отметить, что в этот период в философии реально существовали различные направления (например, философско-логические установки Э. В. Ильенкова существенно отличались от установок И. С. Нарского). Интересна следующая деталь: Э. В. Ильенков очень уважал А. Ф. Лосева, некоторое время дружил с ним, обсуждал особенности музыки их любимого композитора Вагнера, — вместе с тем Эвальд Васильевич хорошо знал, что Алексей Федорович долгие годы разрабатывает проблемы религиозной философии.

Перед Октябрьской революцией В. И. Ленин, как известно, изучал и конспектировал гегелевские труды, делая при этом серьезные выводы. Одно его положение состоит в том, что Маркс не оставил нам Логики с большой буквы, но зато он оставил логику «Капитала». И мы считаем, что благодаря работам Эвальда Васильевича в мировой философии возникла особая линия «Гегель — Маркс — Ильенков». (Аналогичную идею высказал некоторое время назад отечественный философ Г. Водлазов.) К. Маркс использовал на материалистической основе гегелевскую диалектику применительно к разработке политэкономических проблем. Э. В. Ильенков продолжил разработку материалистической ветви диалектической логики. В этом его историческая заслуга.

⁴¹ См.: Давыдов В. В. Теория развивающего обучения. М., 1996.

Ф. Т. Михайлов

ФАНТАЗИЯ — ГЛАВНАЯ СИЛА ДУШИ ЧЕЛОВЕКА

Introductio и пять вариаций rondo capriccioso
на темы Э. В. Ильенкова

«Капитан Катль:

... А когда найдете это место —
отметьте!»

Чарльз Диккенс.

«Торговый дом Домби и Сын»¹.

Начну я несколько неожиданно и издалека, настаивая, однако, на необходимости этого небольшого введения. Как нерадивый студент на экзамене, *прежде чем рассказать о...* понимании Э. В. Ильенковым творческой сути фантазии (а хотелось бы вспомнить и о знаменитой книжке Ю. М. Бородаев про Канта и продуктивное воображение²), я немного порассуждаю о... том же Канте и о Л. С. Выготском. Правда, в отличие от героя студенческого анекдота, не потому, что *это единственное, что я еще помню*. Просто и Кант, и Выготский, а до них и за ними многие другие искатели корней креативной силы самосознания, создавали и создают то необходимое смысловое поле, в котором и сегодня слово Эвальда Ильенкова для меня особенно весомо. Итак...

¹ Сей опус — импровизация в пяти частях, а не некий новый комментарий к трудам Э. В. Ильенкова, требующий тщательной сверки цитат. Если мои *капризные* вариации на вечные темы подтолкнут вас вернуться к его давним статьям об **идеальном и воображении**, то тут-то и пригодится эпитафия — совет незабвенного капитана Катля: *найдите в них и отметьте для себя те места — те проблемы, от которых никуда не уйти и сегодня*.

² *Бородаев Ю. М.* Воображение и теория познания: (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). М., «Высшая школа», 1966. Не вспомнить об этой его книге было бы вопиющим проявлением или удручающего невежества, или элементарной неблагодарности: ведь *в наше время* именно Юрий Мефодиевич своим тонким анализом идей Канта, тогда *агностика и субъективного идеалиста*, многим заново открыл ту вечную, ту ключевую проблему креативности самосознания, о которой и пойдет речь дальше.

INTRODUCTIO: КАНТ И ВЫГОТСКИЙ

Не могу не согласиться с Вильгельмом Виндельбандом: в истории европейской культуры только Аристотелю и Канту удалось подытожить своим творчеством предшествовавший им более чем тысячелетний опыт рефлексивной мысли и на сотни лет вперед задать проблемы, тип и способы философствования.

Однако не надо ждать от меня сенсационного открытия доселе никем не обнаруженного *кантианства* и у нашего гениального психолога, и тем более у героя этой статьи. Задача моя гораздо интереснее: я попытаюсь доказать, что и тот, и другой, далекие от антропологических идей великого немца, тем не менее оправдали, на мой взгляд, Виндельбандово пророчество: они доказали всем своим творчеством, что заданная именно Кантом проблема *априоризма* и *аподиктичности* форм творческой активности всех сил души человеческой до сих пор требует своего продуктивного осмысления.

Напомню ключевую мысль *беспокойного Иммануила*, как величал Канта булгаковский Воланд: *аподиктические* (т. е. вечно хранящие свою всеобщность и необходимость) формы субъективности — чувственного восприятия, рассудка и разума, не могут быть послушным отражением и сохранением бесконечно разнообразных, случаем рожденных, постоянно меняющихся форм бытия, с которыми имеет дело наш опыт. Их несовместимость даже с такими, казалось бы, простыми формами суждений, как «**Все S** <с необходимостью и непреходяще> **есть (не есть) P**», несущими, однако, на себе все сооружения научного знания и весь эстетический мир перцепций и эмоций, — поистине роковое противоречие в самом фундаменте познания! Аподиктичность всегда *субъективного* утверждения (отрицания) определенного смысла (в том числе и образного смысла высших эмоций) замыкается в себе и на себя, а предполагаемая «аподиктичность» реального мира — незыблемые законы его *объективности* — оказывается навсегда трансцендентной и непознаваемой.

В таком случае психическое и «физическое» (объективное) — параллельны друг другу (что Декарт и вынужден был признать), и «параллели» эти, как это положено в интеллигибельном мире евклидова пространства, никогда не должны пересечься. Кант — философ, поэтому он не мог не искать точку схождения этих «параллелей»! Однако — не в *шишковидной железе* и вообще не в морфологии человеческого мозга. Но он искал! Искал ту самую точку, тот краеугольный камень гносеологии, на котором зиждется все обоснование научного знания. И даже *предустановленная гармония* Лейбница его не устраивала...

Вечные звезды над нами и нравственный закон внутри нас — вот поэтический образ их единения и отождествления, строгое осмысление которого спасает, как это ему виделось, *истину* субъективных про-

зрений человека — истину, к которой он стремился. Не стоит, однако, забывать, что нашел он ее для себя в пространстве реализации сил *практического разума* — в пространстве бытия людей, ими же всегда осознаваемого, в мире их **человеческой общности**³.

Разработке этой Кантовой идеи посвящено творчество Фихте, а затем и Шеллинга, и Гегеля... Фейербах *родовой сущностью* индивида внес в нее свой вклад. Маркс обосновывал ее анализом *общественно-производящей* деятельности людей. Франц Brentano своей попыткой породнить весьма капризную субъективно-психическую реальность с аподиктичностью логических форм мышления подтолкнул Эдмонда Гуссерля вернуться к той же идее, представив единый мир культуротворного, по-кантовски трансцендентального и в то же время объективного Бытия *феноменологическим* тождеством субъективности и объективности. В *самой формальной* логике — в логике XX века, *математически* моделирующей все возможные логические следования из аподиктических форм обращения людей друг к другу и к себе самим, наметился прорыв к тождеству этих всеобщих и столь необходимых человеческой субъективности форм мышления с уникальностью смысловых *казусов* единичных, преходящих и таких... *необязательных* что ли... предметов объективирующего себя опыта.

И даже в психологии, в конце XIX—начале XX вв. стремившейся в своих суждениях о природе психики стать вровень с объективностью естественнонаучных законов физической природы, возрождался образ априорной, надындивидуальной и феноменологической, *объективно-идеальной* реальности, в которой индивиду, его психике, его душе могло бы быть задано Кантово тождество «**вечных звезд над нами (вещь-вне нас, вещь-в-себе)** и **нравственного закона внутри нас**».

Этот образ зарождался в заведомо парадоксальных — *спекулятивно-натуралистских* предпосылках Фрейдова *психоанализа*, он имплицитно присущ *гештальту* человеческого смыслочувствия, он был предметом поиска Жана Пиаже, увидавшего все те же звезды и тот же вечный нравственный закон в *формировании логических структур мышления ребенка*... Но образ этот лишь *призраком бродил по Европе*. Однако, как мне кажется, никто так радикально и так глубоко психологически не проник в само основание проблемы тождества психического и «физического» в человеке (а тем самым — и не только в нем), как Лев Семенович Выготский.

Все его творчество насыщено энергией критического преодоления односторонностей *психологических* концепций сил души, трактуемых либо как произведения природы (их *биологической* природы, в частности), либо как проявления в телесной жизни человека особой, собствен-

³ И не кто иной, как Гегель был в восторге от этой находки. (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. М., 1972. С. 189—192).

но спиритуалистической субстанциональности. Впрочем, об этом я уже писал⁴.

Настойчивое проведение доказательства слияния *натуры* и *культуры* во внутриутробном формировании человеческого эмбриона, не говоря уже о развитии психики ребенка с момента его рождения, противопоставляется Л. С. Выготским рефлексологии и психоанализу З. Фрейда, и бихевиоризму, и *понимающей психологии*, базировавшейся на философии Дильтея, — всем, буквально всем современным ему концепциям в психологии, которые он смело и точно разделил на два больших клана⁵, содержательно противостоящих друг другу. Разделил их по ответу на один вопрос, который и служит основанием их располюсования: какая *внешняя* психике сила ответственна за ее развитие в процессе жизнедеятельности человека?

Только дело все в том, что, по его убеждению, и тот, и другой ответ разрушает фундаментальные основания психологии, ибо не только *натура* (природные силы жизни, воплощенные в саморазвитии *телесной субстанции* живых организмов), но и *культура* (служащая лишь *внешним* посредником субъект-объектного отношения) отводит психике пассивную роль исполнителя внешних ей требований. *Натура* предъявляет психике человека требования закона приспособления живого к среде, *культура* — требования закона саморазвития Духа, воплощенного в ней как в посреднике. Но и в том, и в другом случае психология редуцирует свой предмет (и свой подход к нему — свой *способ его полагания*) в нечто иное — либо в *объектно-*, либо в *духовно-*сущее, чем и сохраняется Декартов философский дуализм и психофизический параллелизм в науках о человеке.

Только нарочито слепой не увидит в продуктивной попытке Л. С. Выготского найти основание тождества *натуры* и *культуры* начало пути разрешения фундаментальной антиномии Канта, задавшей на два века вперед проблему тождества бытия и сознания. В попытке, сулящей психологии человека обретение ее *собственного предмета*: изначально *духовной* сущности человеческой психики, формирующей себя и тем себя же реализующей в едином и общем поле *Духа* — в поле исторической культуры осмысленных, целесообразных, аффективно и произвольно творимых совместных дел.

Добавлю от себя (ибо не вижу иной возможности понять, *по Выготскому*, начало и суть динамичного единства и целостности культуры): возникновению и развитию *духовной сущности* своей психики каждый

⁴ См.: Михайлов Ф. Т. В поисках *causa sui* сознания и самосознания. Размышления при чтении Л. С. Выготского. // Философские исследования. 1994. № 1. С. 5—15.

⁵ Противопоставляется не только в его классической работе «История развития высших психических функций» (Собр. соч. Т. 3. С. 16—31), но и во всех последующих его трудах.

индивид Homo sapiens обязан лишь *собственному субъективному устремлению*... к полному сроднению с субъективностью других людей. И прежде всего — с эмоциональными переживаниями каждым из них своей *способности суждения* о... совместно творимом их общем будущем⁶.

Оно, только оно — это его субъективное устремление, им же переживаемое *как свое* лишь будучи овнешненным для других *аподиктическими* формами всех его *обращений* к ним, и в этих же формах, как в генах, в качестве главной способности людей сохраняемое и передаваемое от поколения к поколению при непрерывном общении людей друг с другом, — именно оно инициирует... *все акты его жизнедеятельности* (потому *целесообразной и произвольной*). И именно оно — это его субъективное устремление к сроднению с субъективностью других людей, и само образуется в им же воссоздаваемом заново надындивидуальном (интерсубъективном) поле общей духовной культуры *практического разума*.

И так же, как в свое время *философ* Кант в прозрении своем, так и Л. С. Выготский своей работой *психолога* именно в деятельной сущности *практического разума*⁷ находит *causa sui аподиктических форм* саморазвития психики, к тому же реально *априорных* по отношению к всегда ограниченному опыту людей. Но если Кант умозрением своим вводил аподиктические формы созерцания, рассудка и разума как изначально *априорную* и безусловно *субъективную* основу чувственно-познавательного опыта людей, просто необходимую для спасения строгой определенности и неизбежности логических следований и нравственных опор человеческого бытия, то Выготский видит ту же их аподиктичность и ту же их априорность принципиально иначе.

Его открытие заключается как раз в том, что и априорность, и аподиктичность этих форм никем и ничем не предзадана, а порождается и воспроизводится лишь активностью каждого акта креативного движения какой-либо из сил души в ее собственном предметном поле — одновременно и *интимно личностном*, и овнешненном, заданном *в представлении*. Как мотив, как интенция жизненно необходимой реализации своей субъективности во всеобщих формах интерсубъективности культуры каждое креативное движение человеческой психики — *интимно личностно*; оно же как овнешняемое в этих всеобщих формах, как состоявшееся обращение *urbi et orbi* (к городу и миру) — это уже общее всем интерсубъективное *представление*, акт и факт надындивидуальной реально-идеальной культуры⁸.

⁶ Психологи называют это способностью строить *внутренний план будущего действия*.

⁷ Разума, чувственности, воли, воображения, а не в животном чувстве голода или в половом инстинкте!

⁸ Как тут не вспомнить *коллективное представление* Эмиля Дюркгейма!

Именно этим движением каждая из конфигураций (форм, типов, канонов, стилей и т. п.) смыслочувственного поля культуры общих дел, чувств и мысли заново рождается и снова существует во всегда лишь личностном и субъективном своем воспроизведении, оставаясь, однако, изначально общей всем (всеобщей) и всем необходимой (иными словами — *аподиктической*), а по всеобщезначимому содержанию полученного в ней с помощью смыслового и эмоционального следования — *априорной* любому возможному казусу мышления, чувств и дел.

Тем и близки, тем и однородны философскому типу мышления Кант и Выготский, что первый глубже других (как предшественников, так и последователей) проник в причины научно-эмпирической неразрешимости т. н. психофизической проблемы, а второй — своей гипотезой тождества природы и культуры в онтогенезе человека (самой продуктивной в XX веке!) показал пути ее разрешения, но уже в творимой им исторически и философски рефлексивной психологической науке.

Все следствия его прорыва в проблему тождества интер- и интрасубъективности самосознания мы обсудим уже вместе с Эвальдом Ильенковым.

ВАРИАЦИЯ ПЕРВАЯ: СИЛЫ ДУШИ

То, о чем поведает нам переход от Иммануила Канта и Льва Выготского к Эвальду Ильенкову, — заведомо не истина, но проблема. И проблема как раз — из вечных, по словам Г. Гейне — «проклятых» или, как писал Ф. М. Достоевский, «последних» проблем бытия. Из тех, на интуитивные решения которых (решения, казалось бы, на все века верные) мыслящее человечество опирается не одно тысячелетие. И никак не менее двух тысяч лет эти же вечные и последние проблемы упорно, порой даже страстно обсуждают теоретики.

В той или иной форме (а форма зависит от особенностей этнических и эпохальных культур) последние вопросы бытия встают перед каждым, кто пришел в сей мир, чтоб удивляться, а не бездумно примиряться с ним... Банальность? Но нельзя не заметить спрятавшуюся даже в банальности, в трюизме, вечную *проклятую* проблему (да не одну — все они тут как тут). Действительно: чем и как в таком случае жив человек? Удивляться миру или, не задумываясь, вживаться в него — две вещи вроде бы несовместные (не от того ли и несовместность гения и злодейства?), но они «совмещаются» чуть ли ни в каждом из нас... Так какая же из этих наших способностей прочно связывает нас с миром Бытия? Тем самым и непереносимо беспокойная загадка — само окружающее нас и в нашем же сознании оживающее — чувствующее себя, себя осмысливающее — Бытие мира.

Так, воспринимаемая всеми органами чувств естественность бытийной (своей и мирской) реальности — что это, осуществление задуманной кем-то (Богом?) гармонии, покорно служащей высшей Истине, высшей Идее? Или бесцельно, бессмысленно изживающая себя вещественность вечно вспыхивающей и гаснущей Вселенной? Мы-то, люди, тогда зачем? И откуда тогда в нас божественная искра удивления — пытливая мысль?

Вот так и сама способность мыслить, удивляться, вопрошать бытие о его тайне тайн — еще одна, отнюдь не меньшая загадка — загадка души, или, как сказано в Библии, *тайна бытия человеческого*. Вечная, *проклятая* проблема, таящая в себе все вечно же решаемые проблемы, даже по определению не полным и не окончательным *решением* своим предопределяющие (и оправдывающие) наше видение смысла жизни, а тем самым — и мотивы наших дел и поступков. Да и у каждой из таких проблем есть та же особенность: ее обсуждение вовлекает в себя и все остальные. Все они как бы входят друг в друга, замещают друг друга, и каждая способна сыграть роль как любой из них, так и общую их роль.

В память *моего* Эвальда я избрал одну из них, но, следовательно, затрону поневоле их общий корень, загадочное их основание: **осознаваемость бытия всего сущего**. Ответа, как вы понимаете, не обещаю; обещаю лишь повод для размышления. Пусть прозвучит эта проблема так: в чем основание единства всех сил души, участвующих в осознании Бытия? Или (что то же самое) — что разделяет и что объединяет в нас интуицию, воображение, интеллект, высшие эмоции и аффекты, нравственное чувство и волю?

Да, именно эти шесть (с *модификациями* их гораздо больше) креативных сил нашей души заметно отличаются друг от друга, и не только в своих проявлениях. Когда мы чувствуем в себе работу мысли, давая ей простор покоем чувств, отсутствием аффекта, отвлеченностью от нравственных проблем, то уверенно ждем успеха, торопим результат этой собственно *интеллектуальной* работы. Бывает ведь так, и нередко — почти всегда.

С другой стороны, когда ум, как бы подавленный безотчетным восторгом (от музыки, от ласки любимого человека... ну, хоть бы и от победы над большой и сильной рыбой на зимней рыбалке), совсем не торопится подвергнуть критике происходящее, таится в глубине сознания, давая простор воображению и чувствам, тем лишь усиливая аффект, то попробуйте-ка не отличить эмоции от интеллекта!

Когда же не знающая выбора совесть, вопреки благоразумным подсказкам разума и наперекор аффекту (например, страсти или страху, парализовавшему волю) заставляет нас хоть на мгновение (нередко роковое!) сказать или сделать то, что просто невозможно не сказать, не сделать, не изменив своей сути, не прокляв себя на веки вечные в любии-

не души, то тогда, а может быть, только тогда, наступает для нас миг торжества нравственности. Когда нельзя отступить перед чем-то высшим в себе. Здесь только ты и... нет, не молва, не правила и принципы морали, а нечто действительно высшее в нас. Одни скажут — Бог, другие (Кант, например) — нравственный закон внутри нас, столь же нерушимо вечный и столь же непреложный в априорном своем бытии, как вечны звезды над нами. Третьи будут искать ответ в устройстве гена, в структуре ДНК... Иные же ничего не скажут, не очень-то и веря в совесть, не доверяя ей, якобы не учитывающей всех pro и contra при определении последствий слов своих и поступков. Мы же заметим лишь, что нравственный поступок — эмпирически и исторически констатируемый факт.

Хоть и бедна история дел мирских именно нравственной мотивацией, хоть и слабы люди перед совестью своей подчас настолько, что торопятся совсем задушить ее в себе, и слишком уж многие про себя только тем и гордятся, что *раз в жизни* совершили истинно нравственный — не знающий выбора, совестью предопределенный поступок (автор этих строк, увы, в том числе), но именно таких поступков в той же истории бесконечно много, и лишь благодаря им нравственное чувство — не идеал, а реальная сила души нашей. Сила, побеждающая силу аффекта и рационального расчета. И кажется: лишь тогда и сила, когда она, совесть, их подавляя, освобождается от них.

А не так ли и интуиция — озарение сознания истиной, ранее бесплодно искомой, внезапно посещает нас? Вот уж и мысль усталая отступила, и чувства не напряжены, и спокойна совесть... Вдруг — *эврика!* То, над чем ты напрасно ломал голову, мобилизовав интеллект и волю, без всяких усилий стало ясным как день, стало вдруг простым, как все гениальное. Нередко приходит такое озарение при полном отвлечении от дел, на отдыхе, в сновидении... Примеров тому множество.

Особость же воли демонстрировать и вовсе нужды нет: преодоление себя всегда нуждается в особой силе. Ни интуиция, ни чувства, ни интеллект, ни даже нравственность не заместят ее.

Вот так явно и отличны друг от друга силы души. И сами мы эти отличия осознаем, и психологи изучают разными методами интеллект и эмоции, волю и нравственные мотивации, и физиологи ищут им разные органы-функциональные основы, и кибернетики убеждены в том, задумав создать искусственный интеллект не иначе как машину трезвого расчета. Правда, и они иногда почему-то вполне искренне печалются, сталкиваясь с непреодолимыми трудностями электронного моделирования эстетических и нравственных чувств, интуиции (непознаваемой, таинственной), не говоря уже о воображении и воле, как совсем безнадежном деле.

А, может быть, потому и их это беспокойство волнует и тревожит, что констатация *особости* каждой из пяти сил души, ничего не объяс-

няя, как и всякая констатация, постоянно наталкивается на совсем иной факт. Факт их взаимоопределения. Так, аффекты, эмоции без интеллекта любой степени развития теряют свою эстетическую, собственно человеческую суть. Без интуиции и эмоций интеллект уже не живой ум, не радость *наконец-то-понимания*, а лишь чем-то (кем-то) запрограммированная способность к перебору вариантов при решении алгоритмизированных задач. И столь же определено: ни одна из способностей (музыкальная, художественная, математическая...) не делает человека продуктивным, творческим субъектом даже в соответствующих этим способностям сферах деятельности, если не включит в себя, не сольется с пытливым мышлением, высоким чувством, интуицией, питающими напряжение воли...

А теперь — самое существенное: без душевной, глубоко личностной, интимнейшей ориентации на других людей, на их добрый (или злой) отзвук слову твоему или песне, твоим жестам, улыбке, гримасе и т. п. — всему, в чем ты волен (часто: не волен не...) выплеснуть в мир свои сознательные и бессознательные переживания смысла бытия своего, свои интуитивные оценки и прозрения, свои способности и потребности, — вот без этой *нравственной* подоплеки, — то есть, без в конце концов всегда на отношения людей ориентированного, а поэтому и всегда нравственного мотива, приводящего в действие все твои жизненные силы, — нет и не может быть у тебя ни интеллекта, ни высших эмоций, ни воли, ни воображения. Как, впрочем, и без них нет тебе ни возможности, ни нужды обращаться к людям и ждать от них добра или зла.

Ну а возможен ли безвольный ум или чувства, не имеющие силы воления удержать предмет свой, или совесть без напряжения воли? Очень ненадолго, если и возможны; так как ум потеряет нить рассуждения, чувства расплывутся, ослабнут до тупости безразличия, а не знающая выбора совесть стучается, отступит, предоставив другим... делать *их* выбор. Так снова и снова требует ответа проблема: силы души едины суть, но и различны одновременно. И то, и другое — эмпирически фиксируемый факт. Как же это возможно?

Мне кажется, что это и возможно, и неизбежно тогда и только тогда, когда все названные «силы души» проявляют *собой и в себе* одну и только одну генезисно и сущностно определяющую их силу.

И это не только моя идея. Сознательно, а чаще интуитивно, ее искали все философы, а потому и многовато вариантов ее определения предлагает нам история и современность: от *Идей* Платона (что, на мой взгляд, очень... *не мимо*), *Откровения* Фомы Аквината до *инсайта* у животных Келера, *либидо* Фрейда и церебральной обработки «информации» в головах... прозелитов идеологизированной науки во все эпохи так называемой постиндустриальной цивилизации.

«Любовь и голод правят миром» — есть и такая вечная максима, претендующая на единое начало всех мотиваций человеческого бытия...

Но я убежден, что поиск единого начала и корня всех сил души человеческой уведет и нас в проблему (и в природу) именно *идеальных*, точнее: *реально-идеальных* — априорных и аподиктических форм субъективно-психологического смыслочувствия людей. Так было всегда в истории философской мысли: интимно-личностные, субъективные силы познания и осознания Бытия должны же иметь начало свое в нем самом — в его объективном единстве, в его всеобщности! Гармония Бытия и мышления реализует себя единством и всеобщностью сил души.

ВАРИАЦИЯ ВТОРАЯ: ИДЕАЛЬНОЕ КАК РЕАЛЬНОСТЬ

Тут и приходит мне на помощь Эвальд Васильевич Ильенков. Цитировать? Да, наверное, придется...

Но дело еще и в том, что большой опыт чтения философских трудов (особенно тех, что претендуют на престижный *научный* стиль) заставил меня в свое время сделать парадоксальный вывод: ничто так не искажает мысль философа, как дословные цитаты из его произведений, с самым добрым намерением приводимые для подтверждения... не его идей. Поэтому я прошу использовать мои ссылки на тексты Ильенкова лишь как *указатели места* в изданиях его трудов. А для того, чтобы соглашаться или спорить... но уже не со мной, а с автором процитированных строк, то будьте добры снова (или впервые) внимательно и придирчиво прочитать *целиком* упомянутое мной произведение⁹.

Для моих рассуждений (и именно в этом месте) совершенно необходимым произведением Эвальда (и именно в своей целостности) служат впервые и уже после его кончины опубликованные **Заметки о Вагнере**¹⁰. И если бы он за всю свою жизнь не написал ничего более, то, следуя найденному булгаковским Коровьевым¹¹ мудрому *закону восприятия* (и оценки) подлинного мастера, достаточно открыть *пять любых страниц* хотя бы этих Заметок, чтобы понять — это писал Философ и Поэт.

В своих Заметках о Вагнере Эвальд Ильенков воспроизводит между прочим неожиданный вывод ироничного парадоксалиста Бернарда Шоу (как и он сам, навек потрясенного *силой мысли* вагнеровской музыки — ее бурной *аффективной силой*), который на этот раз, как он

⁹ Снова вспомним капитана Катля: при собственном чтении всего произведения, *когда найдете это место — отметьте!*

¹⁰ Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. М., «Искусство», 1984. С. 333—342. (Заглавие книги дано публикаторами. — Ф. М.).

¹¹ Коровьев: «Так вот, чтобы убедиться в том, что Достоевский — писатель, неужели же нужно спрашивать у него удостоверение? Да возьмите вы любых пять страниц из любого его романа, и без всякого удостоверения вы убедитесь, что имеете дело с писателем». (Булгаков М. А. Собр. соч. в пяти томах. Т. 5. М., 1992. С. 343).

пишет: «...без всякой иронии, на полном серьезе, ставит его (композитора Рихарда Вагнера. — Ф. М.) рядом с Марксом — по всемирно-историческому смыслу и значению его творчества. Он говорил, что Вагнер в качестве художника доказал человечеству то же самое, что сделал Маркс в качестве теоретика, а именно: не больше не меньше, чем закономерность крушения цивилизации, основанной на власти золота, на базе товарно-денежных отношений. Он-де показал абсолютную неизбежность ее внутреннего разложения, логику этого разложения, однако не с помощью строгих понятий, а с помощью столь же строгих по своей необходимости чувственно-эмоциональных образов, их движением, их развитием, совершающимся через столкновения, как внешние, так и внутренние — психологические»¹².

И Ильенков, конечно же, согласен с Бернардом Шоу:

«Вагнер действительно в своем художественном творчестве решал своими средствами те же самые проблемы и антиномии, которые разрывали Европу XIX века и по-разному выражались в разных сферах сознания, теоретической и художественной культуры... На протяжении всей своей жизни Вагнер разделял все главные иллюзии этого процесса, придавая им предельно острое художественное выражение, переживая последовательно крах этих иллюзий, ища новые точки опоры и приходя к новым иллюзиям»¹³.

Заметки Эвальда о Вагнере помогают мне сделать две важные констатации, подготовленные всеми предшествующими рассуждениями о единстве и различии сил души человеческой. (Напомню: с одной стороны, ее перцептивные способности, мышление, эмоции, воля и т. д. проявляют себя, как бы подавляя в этот момент все прочие, но, с другой, — любая из них несет собой и в себе всю целостность души, все остальные ее способности и силы.)

Первая констатация: в какой бы исторически обособившейся сфере народного духа не реализовывал бы каждый из нас силы души своей (а люди творческой мощи Микеланджело, Шекспира, Вагнера или Эйнштейна — только более ярко, более заметно выразят это всем своим творчеством), духовная, духовно-практическая культура нашей же эпохи со всеми ее коллизиями и противоречиями целостно предстанет перед людьми, миром и Богом в пусть беспорядочном (у многих из нас) или в строгом (у Мастера) строе всех наших к ним обращений.

Так, композитор творчеством своим принесет в дар миру людей в *строгих формах гармонии* именно *цельность...* своего осмысленного, нравственно обостренного, упрямой волей сосредоточенного на музыке, а потому и *сенсорно-аффективного, и эмоционально-эстетического* переживания эпохальных коллизий и противоречий. А значит — весь

¹² Названное выше издание. С. 334. Выделено мной. — Ф. М.

¹³ Там же. С. 334—335.

настрой души своей, формировавшийся в процессе интимно-личностного воссоздания их *в себе* и тем — *вживания в них*. Мастер словесного творчества выразит эпоху и себя — в образах чувств и мыслей своих лирических героев, художник — в живописи и пластике форм, ученый — в образах и смыслах умопостигаемой реальности, а все мы — хорошие или плохие мастера лишь собственной жизни — в духовном и душевном следе наших обращений к тем, с кем вместе, преследуя свои личные жизненные цели, участвовали в воссоздании, углублении и преобразовании... коллизий и противоречий нашей эпохи.

Вторая констатация: как верно сказал Э. Ильенков, *вживленность души индивида в коллизии и противоречия мира сего находит выход к другим* (замечу в скобках: потому только — и *к себе*) в столь же как и понятия **строгих по своей необходимости** чувственно-эмоциональных образах (см. выше и... *как найдете это место — отметьте!*).

Иными словами, в образах и понятиях — общих для всех и необходимых всем. Такая уж у них *форма*, такая у нее неизбывная, *априорная* для каждого частного смысла и каждого, даже самого мимолетного, чувства *аподиктичность!*

Более того, само понятие **идеальности** чувств человеческих, мышления, воли и т. д. Ильенков полностью отождествляет не с мимолетными переживаниями и еще не родившимися образами и идеями, а как раз с *априорными* (для всякого неоформившегося субъективного себя-чувствования) и *аподиктичными* формами **предметного мира** культуры и познания (всем общими и всем необходимыми).

Так он и писал:

«Проблема идеальности всегда была аспектом проблемы объективности («истинности») знания, то есть проблемой тех, и именно тех форм знания, которые обуславливаются и объясняются не капризами личностной психофизиологии, а чем-то гораздо более серьезным, чем-то стоящим над индивидуальной психикой и совершенно от нее не зависящим. Например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и идеи правосознания, то бишь «вещи», имеющие принудительное значение для любой психики и силу ограничивать ее индивидуальные капризы»¹⁴.

А ведь они-то и есть не что иное, как **аподиктические формы** нашего субъективного смыслочувствия. В эмпирически-дедуктивно построенных науках (современная логика и т. н. общая психология отнюдь не исключения из круга таковых) едва ли не за аксиому принято: аподиктичны именно субъективные логические формы построения мысли и грамматические формы ее словесного выражения. Но кем и как навязаны они интимной субъективности переживания смыслов мира? На этот вопрос *эмпириками* (по роду работы) и *эмпиристами* (по типу

¹⁴ Там же. С. 13.

мышления)¹⁵ давались и до сих пор даются ответы, хотя на первый взгляд и разные, но в принципе сводимые к двум:

— мышление само по себе есть не что иное, как *обобщение* тех свойств, что не случайно повторяются у единичных вещей и явлений, ибо общая для всех форма категорий и правил построения мысли — естественный атрибут нашей способности мыслить;

— опыт, имея дело с объективными *законами* природы, подстраивается к ним, а наше мышление, воспроизводя устойчивые отношения вещей, поневоле вынуждено объединять явления опыта, как сказал бы Кот Бегемот, «...*в вереницу прочно упакованных силлогизмов, — которые (и в этом случае. — Ф. М.) по достоинству оценили бы (и оценивали. — Ф. М.) такие знатоки, как Секст Эмпирик, Марциан Капелла, а то, глядишь, и сам Аристотель*»¹⁶. А я снова добавлю: Аристотель как раз прежде всех.

Этому же и нас в свое время учили, но уже как мудрому закону диалектики, сформулированному «самым главным и самым верным марксистом XX века» — В. И. Лениным: *логические категории и формы мысли — это отношения вещей, миллиарды раз повторенные в практике людей*¹⁷.

Не трудно заметить, что, несмотря на видимые различия¹⁸, у двух вариантов ответа принцип один: аподиктические формы мышления (и речи) есть... формы мышления и только мышления как особой способности (или силы) человеческой *субъективности*, противостоящей как хаосу единичных объектов, так и объективным законам их взаимодействия. Просто в первом случае — мышление откровенно и настолько *само таково*, что поневоле подводит факты и акты опыта под аподиктичность своих форм, а во втором — некие повторения в опыте приучают мышление к поиску объективных инвариантов, а найденные — оседают в строе мысли в качестве теперь уже *ее* готовых форм.

¹⁵ Это различие надо понимать так: не все *эмпирики* по роду работы эмпиристы, и далеко не все *эмпиристы* связаны с эмпирической практикой науки. Как раз напротив: последние, как правило, — чистые теоретики и даже философы *par excellence*.

¹⁶ Булгаков М. А. Собр. соч. в пяти томах. Т. 5. С. 248.

¹⁷ Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 29. М., 1969. С. 159, 172. Правда, и автор этих строк, и все его друзья-философы, сами читавшие тогда и «Экономическо-философские рукописи 1844 года», знаменитые «Grundrisse der Kritik der politischen ökonomie» и другие, мягко говоря, не очень популярные у *идеологов* философские произведения Маркса, отлично понимали, что и базовые для «Материализма и эмпириокритицизма» идеи, и большинство как раз широко цитируемых афоризмов из «Философских тетрадей» — проявление стихийного тяготения их автора к эмпирической традиции, наиболее явно представленной как раз не немцами, а французскими материалистами.

¹⁸ Напомню: «аподиктичность форм мысли — свойство самого мышления», *versus* «сам опыт имеет дело с объективной всеобщностью и необходимостью познаваемых законов природы».

Как раз *немцы* (К. Маркс — среди них, но уже на свой лад) придерживались, как известно, принципиально иного толкования природы аподиктичности форм мышления. Иммануила Канта я поминал, а для Фихте, но особенно для Шеллинга и Гегеля¹⁹ эти формы аподиктичны лишь постольку, поскольку имеют (как, например, суждение, умозаключение, понятие, каноны искусства и т. д.) свое *мыслительно-содержательное определение*: это прежде всего *категории* — т. е. смысловые и смысло-чувственные различия уровней реального становления *объективной идеальности* полагающего себя Духа.

К сожалению, о Brentano, Husserl и т. н. *позднем* Витгенштейне я по вполне понятной причине *доказательно* говорить сейчас не могу, потому и ограничу себя лишь намеком на некоторую (однако для меня принципиальную) их близость к великим *немцам* в понимании тождества мышления и бытия. Но вот как раз о Марксе кое-что напомнить просто необходимо, хотя бы потому, что герой моих рассуждений — Эвальд Ильенков *вышел из Маркса* так же, как все русские писатели XIX века *вышли из «Шинели» Гоголя*.

Прежде всего: мышление для Маркса и не *природное свойство* мозга, и не реализация особой идеальной субстанции, и, вообще, не нечто противопоставленное предметной реальности объективного мира. Но, как ни странно, — и не она сама, постоянно навязывающая каждому субъекту-робинзону свои инварианты. Это очень точно показал Мераб Мамардашвили еще в своих старых работах о понимании Гегелем и Марксом познания, сознания и мышления²⁰.

Общественное начало реализует себя уже в самом первом и, казалось бы, в самом естественном отношении субъекта мышления (гср. — познания, сознания, воли, самосознания...) к объективности Бытия — в перцепции, в чувственности, что и предопределяет превращение витальной **нужды** субъекта в тех или иных объективных реалиях Бытия в акт со-творения с другими людьми общей им **потребности** в новой, совместной созданной **форме предметного мира**.

По убеждению Маркса, именно общественное «...порождение новых потребностей является первым историческим актом»²¹. Его клю-

¹⁹ Только у Шеллинга — это формы *эстетического* творения идеальности Бытия, а у Гегеля, напротив, — формы ее, идеальности, *«интеллектуального»* (логического) самополагания.

²⁰ См.: Мамардашвили М. К. *Формы и содержание мышления* (К критике гегелевского учения о формах познания). М., 1968, 192 с.; *Он же*: Анализ сознания в работах Маркса. // Вопросы философии. 1968. № 6. С. 14—25.; *Он же*: К вопросу о материалистической схеме анализа сознания (по работам К. Маркса) // Социальная природа сознания. Материалы к Всесоюзному симпозиуму 10—12 октября 1973 г. Вып. 1., М., 1973. С. 25—36.

²¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Изд. 2-е. Т. 3. С. 27. (И в этом случае мне снова хочется воскликнуть вслед за капитаном Катлем: *а когда найдете это место — отметьте!* Отметьте заодно и то, что *новые потребности* для Маркса

чая (в этом отношении) и для «Grundrisse...», и для «Капитала» категория — это...

Нет, это совсем не предмет, вещно-внешний для человеческой субъективности, хотя и произведенный в историческом времени историческим человеком, опосредствующий его *субъективное* отношение к объективному миру. Это и не вся целокупность таких предметов, представших перед входящим в мир младенцем в качестве *неорганического тела цивилизации*, о котором мы в свое время любили говорить и писать в пику натуралистически мыслящим старателям *философии науки*. И тем самым даже не культура, понятая как над- и внеиндивидуальная, *объективировавшая себя* реальность — реальность осуществленных *целей* человека. Короче: это не внешний человеческой психики медиатор, посредник или средство...

Предвидя бурю возмущения таким наглым отрицанием общепринятого, позволю себе порассуждать о...

ВАРИАЦИЯ ТРЕТЬЯ: ...О РОЛИ ПОСРЕДНИКОВ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО ОТНОШЕНИЯ

В самых разных, спорящих друг с другом школах современной психологической науки одно остается общепризнанным — это *опосредствованность* психических реакций, процессов и состояний души, ее сил, способностей и потребностей. Иными словами: психика человека формируется в процессе овладения индивидом Homo sapiens искусственными *средствами* воздействия на реально-объективные условия своего существования и, как следствие, друг на друга. В качестве таких посредников в этих школах фигурируют: знаки и их значения (знаковые системы), символы, орудия и прочие *средства*, с помощью которых люди осуществляют свое субъективное отношение к объективности бытия.

Эти средства, выполняя роль некоей трансмиссии, соединяющей субъективное с объективным, *перекачивают* в головы индивидов Homo sapiens свидетельства об объективных свойствах и реальных возможностях веществ и сил Природы, а затем и других субъектов (ведь для каждого из нас *в этом случае* другой человек — тоже *объект*). В том числе — и «объективную информацию» о субъективных переживаниях других людей. В этом же духе, если не примитивнее, толковали у нас постоянно цитируемое Марксово: *Идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней*²².

здесь — это потребности не витально-биологические, а совсем другие, именно новые, человеческие).

²² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.

Правда, сам автор «Капитала» (откуда, как вы знаете, извлечена сия философская максима) еще в юности читал, проникая в самую суть, третью главу третьего тома «Науки логики» Гегеля — «Телеология». Как, уверяю вас, и Эвальд Ильенков. Недаром же наши критики считали его гегельянцем: он в отличие от них тоже читал и очень любил Гегеля. И, кстати сказать, охотно приводил как подтверждение своих идей вышеприведенное извлечение из «Капитала». Хотя наши критики не менее часто его цитировали, однако только лишь в качестве *марксистско-ленинского* удостоверения о идейной благонадежности своего вульгарно-материалистического убеждения в *материальности* процессов мышления. (Это — еще раз о правоте моего парадоксального умозаключения о сомнительной пользе выборочного цитирования.)

— При чем тут Телеология Гегеля? — спросите вы. — Очень даже *при том*, — скажу я вам в ответ.

Есть там, у Гегеля, гениальные по своему фундаментальному содержанию разделы: «В. Средство» и «С. Осуществленная цель»²³. И все творчество К. Маркса, как и все творчество Э. Ильенкова, не оставляют сомнения в том, что тонкая смысловая вязь категорий Гегеля (в том числе и о диалектике цели и средства) была родной почвой всей их мыслительной деятельности. Или, иначе, — теоретическим, а потому и методологическим, ее основанием. В чем совсем нетрудно убедиться, не предвзято вникая в общий смысл работ Ильенкова об идеальном и воображении (*гегельянство* Маркса, слава Богу, общепризнанно).

Но для моих целей сейчас каждому важнее вчитаться в эти тринадцать — *всего-то!* — гегелевских страниц, чтобы самому ощутить глубину пропасти, до сих пор разделяющей две теоретические парадигмы: пространственно-механистическую (*причино-сообразную*, а потому и *продуктивную*)²⁴ и содержательно-генетическую (*целе-сообразную* и, если так можно сказать, *процессуальную*).

Не имею возможности привести полностью весь этот небольшой раздел «Науки логики», а цитировать отрывок за отрывком вне текста всего произведения, образующего контекст его третьей главы, — дело привычно безнадежное: читатель прочтет мысли Гегеля в моем (а главное — в своем!) контексте и не уловит тонкости и сути его, моих, да, боюсь, и своих суждений.

Вот, например, начало раздела:

«В сфере цели первое, непосредственное полагание есть в то же время полагание чего-то внутреннего, т. е. чего-то определенного как

²³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 195—197.

²⁴ Как сказал бы мой, увы, тоже покойный, друг — Аршак Миракян, всеми своими трудами и изобретениями готовивший основание для психологии новой, а именно — *трансцендентальной*.

положенное, и в то же время предположение некоторого объективного мира, безразличного к определению цели»²⁵.

Без данного *запева* дальнейшее будет понято неверно; только ведь и ограничиться только что приведенной цитатой никак нельзя: вне всего предыдущего текста она не поможет читателю понять гегелевские определения средства в его отношении к цели и к творческому акту целеполагания. А ведь уже в них сформулировано главное условие его анти-механистической и — да не убоюсь я *сегодня* этого слова, — *диалектической*, концепции **опосредствования**. Концепции глубокой, мудрой и фундаментальной для философии и психологии. Вдумайтесь только в конец абзаца и в начало следующего:

«... Вот почему это полагание еще не есть сама осуществленная цель, а есть лишь ее начало. Лишь определенный таким образом объект есть средство.

Цель связывает себя через средство с объективностью, а в объективности — с самой собой. Средство есть средний член умозаключения. Для своего осуществления цель нуждается в средстве, так как она конечна; нуждается в средстве, т. е. в среднем члене, который в то же время имеет вид внешнего наличного бытия, безразличного к самой цели и к ее осуществлению»²⁶.

Далее я бы цитировал эти два раздела до их конца, но, отсылая читателя к оригиналу, ограничусь лишь следующими собственными комментариями, помня и понимая справедливость всех своих оговорок и сомнений, сделанных выше по поводу цитирования и комментариев к цитатам.

Прежде всего обращаю внимание на погруженность смысла текста в чистую и себя строящую, ничем *физически наличным* не определенную *субъективность*. Тем самым — на постулируемую Гегелем ее *активность*. Но содержательное полагание таковой *мы уже прошли* вместе с Гегелем еще в первом разделе третьего тома «Науки логики» и потому понимаем *здесь* его неожиданный для читающих только цитаты вывод: поскольку объективированная *особость* средства (от категориального смысла слова *особенное*) представлена как его теперь *реальное безразличие* к субъективности цели (и целеполагания), то...

«... именно поэтому эта, с одной стороны, чистая субъективность (цели и целеполагания. — Ф. М.) есть в то же время и деятельность»²⁷.

Деятельность — поясню, изначально нуждающаяся в *средствах своего осуществления*, без которых и сама ее субъективность не реализуется как *активность*, т. е. как реально существующее. Средство полагается

²⁵ Там же. С. 195. *Курсив Гегеля.*

²⁶ Там же. С. 196. *Курсив Гегеля, а я бы здесь подчеркнул еще и **имеет вид**. Ведь до сих пор его **имеет**... В том числе и для большинства психологов, базирующих свои школы на идее **опосредствования**.*

²⁷ Там же. С. 197.

тем самым не объективным бытием²⁸, а *субъективной* активностью целеполагания, и как ее порождение не выходит окончательно куда-то во-вне, хотя в своей *особенной форме* (безразличной всеобщности цели, ради которой оно, *средство*, предположено и, наконец, положено) в форме определенного наличного бытия есть уже и объективность.

Идеализм? Если хотите, и идеализм. И именно гегелевский — абсолютный. Но это и великолепный пример логики полагания такого предмета субъективной активности человека, каким является любое *средство* ее осуществления.

При этом следует иметь в виду, что ни один психолог, ни один философ не может абстрагироваться от факта: восприятие и осмысление воспринятой объективности есть *субъективный* акт. Акт невещественный, акт *идеальный*²⁹. Ведь бесконечно же прав Декарт, отказавший мышлению и страстям души в пространственно-временных телесных определениях! Но... этот акт свершается, он свершился, он есть! Его бытие — факт нашего человеческого, т. е. вполне телесного бытия. Так почему бы не увидеть и не осознать бытийную реальность мысли и страстей («я вижу», «я понимаю», «я жажду истины» и все прочие вариации на опять-таки Декартову тему: *cogito ergo sum*) в вещной реальности *средств* видения, понимания, деятельности? Почему бы не увидеть именно в них надежных *посредников* субъект-объектного отношения? Это будет заведомо не *по-Гегелю*, но нам-то что! Мы ведь — поэт прав! — *мы диалектику учили не по-Гегелю*... так и Бог с ним, с идеалистом. Однако боюсь, что именно к Гегелю нам еще предстоит вернуться.

Настаиваю: есть два — только два! — возможных способа определить посредническую роль вполне пространственно-временных и телесных, вполне материальных средств видения, понимания, чувствования, а потому — и страстной, и осознанной целесообразной деятельности людей.

О первом я упоминал, вторя Л. С. Выготскому: любая попытка вывести субъективность психического из *натуры* приводит к ее потере — к редукции психики в телесные процедуры. Эта попытка — полагание телесного *средства* в качестве такого *среднего члена умозаключения* (если очень кстати использовать гегелевский образ), который сам и именно субъекта (и все субъективное) нацело определяет... в качестве определяемого им *крайнего члена*.

²⁸ Оно — не изначально *безразличная* субъективности *вещь*, не часть объективного бытия Природы, не ее фрагмент и т. п., своей частной особенностью навязывающий себя всеобщим формам субъективности, а сама субъективность, всего лишь овнешненная и безразличная по отношению к своей же собственной всеобщности.

²⁹ Здесь — в точном смысле немецкого *ideelle*, но не *ideale*, т. е. это — нечто, иногда и объективно возможное, но в данный момент лишь мысленно или образно представляемое и субъективно переживаемое; так — в отличие от *идеального* как почти или вполне соответствующего *идеалу* — мыслимому или вещно осуществленному.

В этом случае именно искусственное *средство* (тело человека³⁰, любое орудие, язык и т. п.) одной своей стороной субъектно, другой — собственно часть объективной, пространственно протяженной и длящей себя во времени *натуры* (природы). Как средний член умозаключения оно столь же относит себя к большей посылке (к природе), как и к меньшей (к человеческой способности переживать, чувствовать и мыслить свое бытие). Именно в нем, в *средстве*, встречаются и этой встречей определяются и объективность мира для человека, и субъективность его внутреннего (идеального) мира, предъявляемого объектному миру и другим людям его сознательной и целенаправленной жизненной активностью (деятельностью).

А ведь и правда: чем же это — не решение Декартовой проблемы неизбывного дуализма Бытия?! Не случайно же к такому пониманию роли искусственного *средства* в качестве посредника субъект-объектного отношения пришли все ведущие и наиболее влиятельные философские и психологические школы современности. (Так, кстати, и Гегеля понимали, такое и Марксу, и Ильенкову приписывали сплошь да рядом.)

А вот чем: ведь не сама природа и не Бог готовят для человека все его средства к жизни и все его орудия... Он создает их сам. Даже его органы чувств, его локомоция, его руки, не приспособленные к какой-либо (и только к такой) функции, а потому — способные к любой, *его душой, его сознанием намеченной*³¹, как и его болезни, и сама его смерть — определяются и направляются (непосредственно или *в конечном счете*) теми мотивами поведения и деятельности, которые он сам порождает в себе постоянным процессом создания *внутреннего плана* потребного поступка, всегда нацеленного не только на изменение объективных обстоятельств, но и на субъективный отклик (сочувствие, сомыслие, сопротивление или даже резкое неприятие) других людей. Человек всегда (как и смысл процитированных текстов Гегеля) погружен в субъективность своего и общего разумения и аффектации. В посылках своих Гегель просто исходит из *наличного бытия* субъективности души и духа, хотя и придает им исходно онтологический статус... в форме высшей профессорской мудрости.

Умозаключение, средним членом которого служит такое, лишь на первый взгляд, двойное (субъективно-объективное) по природе своей

³⁰ Кажется, уже ни у кого (кроме, может быть, некоторых, наиболее непримиримых биологов-эволюционистов) нет сомнения в том, что антропогенез и история человечества превратили и морфофизиологию человеческой телесности в нечто «искусственное» — зависящее более от его общественного, чем собственно *натурального* — природного, бытия.

³¹ Недаром Э. Ильенков перевел и снабдил своим, против натурализма нацеленным предисловием фрагмент (королларий в ч. 2, § 6) из книги *И.-Г. Фихте «Основы естественного права согласно принципам Наукоучения»*. Там у Фихте — именно эта мысль! См.: Вопросы философии. 1977. № 5.

средство (такое, как орудие, знаковые и символические системы; в том числе язык и т. п.), в этом первом понимании его посреднической роли выглядит, фактически, так:

Большая посылка: Всякое *средство* есть объективность.

Меньшая посылка: Субъективное с необходимостью и всегда реализует себя в *средстве*.

Ergo: Субъективное объективируется.

(Далее в выводе *deus ex machina* проявляется будто при энтимеме: объективность субъективизируется, а субъективное наполняется объективным смыслом и в этом качестве существует как *субъективно-объективная* реальность. Что, мол, и требовалось доказать.)

Получилось нечто, хотя по форме и похожее на Гегеля, только, увы, без диалектики самодвижения реальности субъективного бытия. А тем самым тот новый *абсолютный идеализм*, что был надежно спрятан в данном силлогизме за игрой имен (слов), оказался похлеще гегелевского абсолютного идеализма. Ибо он, как сие ни странно... абсолютно *натуралистичен*. Вернее, здесь мы имеем дело как раз с тем фокусом, о котором писал Л. С. Выготский в процитированном выше произведении: последовательное погружение в *натуру* для объяснения природы психического так же и непременно потребует включения необъяснимой силы чистой духовности, как и последовательное сведение психики к изначальной ее способности *духовно осваивать культуру*³².

Роль *средства*, роль *посредника* (медиатора) понята здесь лишь наполовину (если возможно что-либо понять *наполовину!*): средство субъективирует то, на что оно направлено. Но ведь осуществляет это чудо не само средство как таковое, а субъект с его помощью. Лишь *субъективно нацеленное* (образом цели определенное) создание и употребление внешнего средства превращает *субъективно от объекта ожидаемое* в такую его, объекта, новую форму, в которой ожидаемое предстает перед субъектом в качестве *объективной реальности*.

Вот тогда и выскакивает снова *deus ex machina* — чистый, никакой объективностью не замутненный субъект, и все средства *целесообразно* создающий и с их помощью *распредмечивающий* (субъективирующий) объективную реальность Бытия. Против чего боролись, на то и напоролись... Недаром же ломали копья наши ведущие психологи середины века в жарких своих схватках *за и против* интериоризации: если сторонники таковой фактически утверждали наш первый тезис (первый подход к *средству* как к разрешению Декартова дуализма), то иные, прежде всего С. Л. Рубинштейн, яростно именно этот подход критиковали.

³² См. снова: *Выготский Л. С.* История развития высших психических функций. Собр. соч. М., «Педагогика», 1983. Т. 3. С. 16—31. *И как найдете это место — отметьте!*

И критиковали как раз за несостоятельность попытки вывести субъективность психического из процедуры интериоризации. Сергей Леонидович настойчиво утверждал: интериоризировать форму *средства* (орудия) и творимые с его помощью мыслительные формы объекта может только активность живых актов того врожденного *качества* (его термин) человеческой жизни, которое миллионами лет формировалось у всех животных предков человека. И качество это — *его психика*. Или ее животное начало, пробуждающееся в человеке еще при внутриутробном развитии.

Однако вопрос перед психологами стоял, мягко говоря, несколько иной: не о психическом как о свойстве жизни, а о такой способности субъекта жизнедеятельности человеческого типа, как умение *видеть в природе то, чего в ней нет, но против чего она не возражает*. Так сказал Аристотель, а за ним и Фихте³³. Иными словами, вопрос стоял о *креативной способности* — исходной, сущностной, определяющей и психику человека, и сам тип его жизнедеятельности. О способности преобразовывать в представлении объективные условия своего бытия и самого себя в этом же процессе. Словом, вопрос стоял о природе (о начале и истоке) *самосознания*, или (что то же самое, а это далеко не сразу схватывается *аналитическим* разумом) — об истоке *фантазии*, т. е. продуктивного (творческого) воображения как основании креативности всех сил души.

Но при невольной подмене предмета спора³⁴ на такой вопрос не было и не могло быть ответа. Ни у сторонников интериоризации, ни у ее противников. Но вот у Гегеля этот ответ намечался достаточно явно и определенно. И это было и стало началом нового (*второго*, как я и обещал) подхода к самому понятию опосредствования и средства.

Вернемся к его текстам, частично процитированным выше. Совершенно явно для Гегеля то, что осталось загадкой для наших современников: *средство* целеполагания и целеосуществления (т. е. *речь* во всех своих исторических формах, *орудия и средства* целесообразной деятельности) — не внешний и извне взятый посредник субъект-объектного отношения, а *субъективные образы* новых средств и способов достижения цели. Этот образ формируется в *представлении* — ставится *перед* собой, *выносится во вне* усилиями деятельной активности *мышления*. И в этом смысле как бы объективируется. Если же речь (как и у Гегеля вопреки его замыслу) идет о создающем и преследующем свои цели

³³ Что он, собственно говоря, и сделал не только в работе «Назначение человека» (СПб., 1905), — но особенно отчетливо в упомянутой выше книге «Основы естественного права согласно принципам Наукоучения». Вновь см. (и отметить!) перевод Э. В. Ильенкова.

³⁴ Вместо истоков самосознания и формирующей его продуктивности воображения — человеческая психика как *продукт* иных, не психических процессов.

человеке³⁵, то только его мысль и чувства усилиями его же воли преобразуют образы мира (в которых и для потребного преобразования которых возникал и сам образ цели). Преобразуют их так, чтобы получить образы средств и способов мысленного, а затем и практического достижения цели. Их мысленное преобразование совершается в субъективном поле представления³⁶, и все средства, и способы достижения цели полагаются именно в нем.

Далее можно спокойно читать как процитированный текст Гегеля, так и целиком все два упомянутых мною раздела третьего тома его *Науки логики*. Ведь для самоосознаваемых субъективных актов *цели- и средство-полагания* каждое усилие воображения и воли приводит в действие нечто внешнее цели (по Гегелю — *безразличное ей* и в этом смысле положенное как *объективность* для них. Это — и *органические средства мышления* (слухо-артикуляционный аппарат внутренней речи и все его рецепторы, зрительные, тактильные и другие органы чувств, интрарецепторы организма и т. п.), и все, в каждом данном случае *свои*, необходимые ему «органы» *неорганического тела цивилизации* (слова, числа, схемы, формулы и т. п.), и попутно рождаемые процессом воображения *образы* других людей и образы их субъективных реакций... И все они суть **средства** осуществляемого отношения субъективности человека к предмету мысленного преобразования... своей наличной субъективности — данных своих целей, мотивов и образов будущего. По их образу как по образцу создают люди языки своих обращений друг к другу: членораздельной речи, музыки, математики, науки, живописи и т. п., а так же орудия и все прочие реально-идеальные *объекты* — средства предметно-духовной, практической своей жизнедеятельности.

Но они же, сразу вводимые в качестве медиаторов — посредников отношения субъекта к объективной ему реальности Бытия, *volens nolens* возрождают присной памяти гносеологическую робинзонаду, отсекая базальную для человека (как нравственного субъекта своей воли) способность постоянного внутреннего его *обращения* к себе как к другому — его **самосознание**. Тут-то и возникает снова неразрешимая проблема: каким образом форма орудия (формы звуков членораздельной речи, шельского рубила, обычной ложки или компьютера) может оказаться началом (основанием и причиной) формирования собственно человеческой психики? С одной стороны, без овладения этой формой и способом ее целесообразного использования психика ребенка не полу-

³⁵ Хотя для него — идеалиста — изначально полагание средства есть акт самополагания субъективности Мира: таким средством мог быть, должен был быть, да и стал — *сам человек*. Идеалист опять-таки прав: в мире людей лишь субъективность телесного человека — *объективированное* обращениями средство, полагаемое актами целеполагания!

³⁶ Не случайно напоминающем Кантово пространство — форму восприятия и воображения, *априорную* для любого потребного и *особенного* смыслообраза!

чает стимула развития по культурно-историческим образцам, но, с другой, — придать телу природы данную форму мог лишь тот, кто уже способен мыслить как человек — т. е. творчески. Он-то откуда взялся?

Выход находят по типу «решения» древнего софизма о яйце и курице: когда-то, когда еще не было куриц, а, следовательно, и их яиц, и те, и другие появились... одновременно. Видимо, каким-то чудесным способом. Вот и Homo sapiens возник на Земле так давно и так... необъяснимо, что ничего не остается, как предположить: он сразу стал творить орудия (средства) и тут же учиться мыслить... мыслить *дальше*. А его потомки (мы в том числе) стали учиться мыслить, овладевая уже готовыми средствами целесообразной и совместной деятельности.

И все бы ничего, да вот только... психологические и философские концепции сущности человека и его души, его психики, построенные на апелляции к медиатору, посреднику, средству как *среднему члену* своих умозаключений о природе психики, вынужденно редуцируют свою основную проблему, а вместе с ней и свой собственный предмет, к *телесным процедурам* овладения существующей культурой. И, как точно заметил Л. С. Выготский, уже тем самым все возвращается *на круги своя*: родовая способность к освоению культуры представлена *натурой* (морфо-физиологией телесной жизни, плюс — всеприродными законами информационных взаимодействий телесных систем и т. п.), которая и призвана ответить на вопрос о том, что это такое — психика, психическое, субъективное, а осваиваемая *культура* остается порождением и носителем Духа, духовности, субъективности. И только что изгнанная через дверь *натуры*, через окно целеполагания проникает в основание натуральной морфофизиологии и не менее натуральных информационных процессов в качестве объясняющего их начала. *Натурализованная* культура оказывается чисто телесной, а *окультуренная* натура несет в себе и собой чистую духовность. (Вернитесь к началу — *Introductio*: Кант и Выготский.)

Гегелю было легче: все метаморфозы целеполагания, приводящие не только к средству, но, в конце концов, к Понятию, совершались у него в сфере субъективности. Психологам и философам науки XX века, не имеющим возможности этой сферой себя ограничить, приходилось и приходится выходить в пространства натурального бытия человека... и крутиться в круге *натура-культура*, — в круге с центром, имя которому *средство*.

Но именно потому, что из порочного круга нет, как мы видели, выхода, такая категория, как *средство*, не могла стать и не стала *философски* ключевой ни для «Grundrisse...», ни для «Капитала» у столь последовательного *диалектика-гегельянца*, каким был Карл Маркс? Как же он понял и продолжил логику Гегеля? В том числе: в каком смысле Карл Маркс, а за ним и Эвальд Ильенков — последователи Гегеля в решении вопроса о роли искусственных средств целеполагания? Какую иную ка-

тегорию мы вместе с ними должны рассмотреть в качестве образующей принципиально иной подход к проблеме истока человеческой субъективности? Может быть, обратившись снова к «Капиталу», — «объективные мыслительные формы»?

ВАРИАЦИЯ ЧЕТВЕРТАЯ: ОБЪЕКТИВНЫЕ МЫСЛИТЕЛЬНЫЕ ФОРМЫ ИЛИ СНОВА ОБ ИДЕАЛЬНОМ

Не исключено, что основой новой философской парадигмы стало для Маркса и для героя моего — Эвальда Ильенкова, именно понятие об объективных мыслительных формах. В первый момент такое словосочетание режет ухо своим *contradictio in adjecto*: «круглый квадрат» — для философа-классика куда как приемлемее. Но Маркс смело *удерживает* (*aufheben*: преодолевая, снимая, — удерживать) и *держит* (как хороший боксер держит удар противника-тяжеловеса) его внутреннее смысловое противоречие.

Действительно: субъективно переживаемая каждым *потребность* возникает при мысленном полагании *предмета* потребности. То есть — уже самим процессом целеполагания, процессом со-творения образа *цели*. Не могу не напомнить снова: «...порождение *новых* потребностей является первым историческим актом»³⁷. Именно *предмет* потребности есть первое гегелевское *средство, полагаемое целью*. Первая «объективация» субъективности, если все же *учить диалектику по Гегелю*. Но так как первой целью человека всегда служит образ соучастия других людей в реализации его субъективно переживаемых поведенческих мотивов³⁸, то первое субъективно полагаемое *средство* — это овнешняющее субъективный мотив *обращение* к другим людям, в соучастии с которыми созревает и далее реализует себя процесс целеполагания — полагания *общей цели*.

Тем самым это уже не только и даже не столько *предмет* витальной (всегда видоспецифичной) нужды, т. е. не столько именно уже *данное*, а не *заданное*, средство ее удовлетворения, сколько... внешний всем и каждому *сам по себе* предмет, предмет *общего* внимания и забот. А тем самым — и коммуникативный «знак» — слово языка реальной жизни, собой несущее каждому и всем свой сокровенный смысл.

Поясню эту его мысль своими словами: скачок из животного царства витальной необходимости в царство свободы (в данном случае — *произвольности* целесообразного поведения) осуществляется *переходом* нашего животного предка: от инстинктивного преобразования безразличной среды обитания в свою *видоспецифическую* экологическую

³⁷ И снова: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 27. (Выделено мной. — Ф. М.).

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 121—125.

нишу — к совместной переработке веществ и сил природы в средства к жизни: в средства общения, укрытия (затем — в жилища), в одежду и в пищу. Это — и первые предметы *потребности*, сменившие предметность витальных и всегда индивидуальных *нужд*.

Первый шаг к пониманию именно Марковского варианта классического и исходного для немцев тождества мышления и бытия (т. е. *объективных мыслительных форм*) — в осознании им (правда, вслед за Гегелем!) той роли, которую сыграли, играют и будут играть пока жив человек вполне предметные, объективные формы всех произведенных им потребностей в *средствах* (ср. у Гегеля...³⁹) — в предметах-средствах его физической и духовной жизни. Произведенных как раз *при генетически не унаследованном* (произвольным, *волевым актом* осуществляемом!) структурировании субъективного *внутреннего плана* совместных действий.

Это и формы укрытий, жилищ, а затем — и всех иных построек, формы дорог и всех прочих коммуникаций, формы селений и городов, а также орудий труда и всех промышленных предприятий, формы всех систем и методов счета и расчета, как и всех прочих средств и способов *меры* его собственных целесообразных действий с потребной объективностью Бытия, а тем самым — это и меры самой объективной реальности... Это и *физические* формы устройства особых механизмов, соответствующих всем системам и методам осмысления мира. Короче — все реально-бытийно-предметные, но сотворенные *искусственные* формы, в которых и по логике которых люди осуществляли и осуществляют все акты обращения к субъективности друг друга.

Но при этом форма (пространство) *средств обращения* людей друг к другу и к себе самим не вклинивается *телесным* (чуть ли не прямо по Гоббсу) посредником между субъектом и объектом, а оказывается естественной формой человеческого типа жизни — таким же необходимым для жизни *органом* его чувственно-осмысливаемого бытия, каким становятся в его *общественном* онтогенезе его руки, да и все его тело. Ведь и оно непосредственно или в конечном счете подчинено смыслом и аффектам его целесообразного отношения к себе самому и к другим — его *самосознанию* (браво, Фихте!).

И именно *тело человека* вкуче со *средствами обращения* к субъективности других людей, сохраненными в культуре их общественного бытия, веками овнешнявшими мотивы межличностного и межгруппового их общения, а теперь креативно полагаемыми его личностной субъективностью (*субъективностью целеполагания* — браво, Гегель!), постоянно и с необходимостью обеспечивает единение и отождествление субъективных миров (душ) людей его общности (их осмысливаемых пред-

³⁹ И снова: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. Книга третья: Учение о понятии. Раздел второй. Объективность. Гл. 3. Телеология.

ставлений, чувств и волений), создавая тем самым и общее надындивидуальное, интерсубъективное поле Духа — общее поле их духовно-практической культуры.

Иными словами, именно формы средств общения, средств и условий их жизни составляют своей органичной взаимосвязью и взаимоопределяемостью — общей динамичной целостностью своей! — в каждой эпохальной культуре *особенные*, но по своему бытийному определению именно *всеобщие* и *необходимые* (аподиктические), совершенно реальные, но и абсолютно идеальные формы нашего осознаваемого (осмысливаемого) бытия — объективные *мыслительные* формы. Так именно деятельным общением людей постоянно и каждый раз заново творится открытое классиками философии (от Канта до Гуссерля) тождество бытия и мышления — динамичное, процессуальное тождество *опредмечиваемых*, в материале природы воплощаемых, но субъективно-идеальных *образов цели* совместных усилий людей и *распредмечиваемых* при этом, но *объективных форм* т. н. *материальной* (на самом деле: предметной, духовно-практической) культуры. А внутри и среди них выделяется преобразившая и подчинившая себе все остальные формы *языка реальной жизни*, ведущая и сегодня форма членораздельной речи — *язык народа* и все на его основе сконструированные искусственные языки⁴⁰.

Потому и *аподиктические формы* мышления и эстетических аффектов, внутри которых и опираясь на которые строит себя пытливая, творческая мысль, так же неразделимо и органично слиты с *объективными мыслительными формами* в любом *здесь и теперь* реализуемом акте произвольной и целесообразной человеческой работе, как слиты друг с другом вещные формы членораздельной речи и субъективно переживаемые смыслообразы сочетания ее членений: одно *вне* другого не осуществимо.

Так, именно *бытийный* ритуал жизни людей первобытной общины — это их логика, их язык (по Марксу: *язык реальной жизни*). Это, как утверждал еще Эмиль Дюркгейм, — их *коллективное представление* — то, что воочию им *пред-стоит* как в пространстве (стоит *перед*), так и во времени (чему неизбежно *пред-стоит быть*)⁴¹. Всеобщие и необходимые *правила логического следования* именно *пред-ставали* тысячелетия тому назад, *пред-стают* даже и сегодня перед теми людьми, что живут фактически в каменном веке (есть еще на Земле и такие

⁴⁰ Хорошо, очень точно сказал об этом в своем гениальном эссе о «Котловане» Андрея Платонова наш чудный поэт — Иосиф Бродский: «Никакая другая форма бытия не детерминирует сознание так, как это делает язык» (Бродский И. Набережная неисцелимых. Тринадцать эссе. Сов.-Брит. изд. «Слово». М., 1992. С. 6. Выделено мной. — Ф. М.).

⁴¹ И что вошло, как архетипы Карла Юнга, и в наши объективные мыслительные формы в преобразованном виде. А тем самым и в аподиктическую ткань смыслов нашего самосознания.

общности), пластичной, красочной и звучной реальностью чувственно воспринимаемых особенностей окружающей их природы, говорящих с ними на языке тотемов и табу... Половые и возрастные черты их облика, дополненные раскраской, татуировкой, магически значимыми рубцами и шрамами, — столь же *объективно предметные*, как и все иные «внешние», однако субъективированные в качестве обращений их друг к другу (так же, как сама членораздельная речь), всеобщезначимые для людей первобытных общностей *средства* структурирования мыслительных *форм* их коллективного представления (осознания, памяти, волеия и др.).

Ритуал их жизни — это и не чистый плод воображения, и не субъективно переживаемый гештальт или феномен, пассивно отразивший в их психике объективные условия их бытия, но и не сама по себе вещественность смысловнесущей символики. Это — **чувственно-субъективное** восприятие и постоянное переживание объективных условий, средств и способов совместного поведения, а главное — его реальных противоречий как основы для выработки *внутреннего плана* общих и своих действий. Это — восприятие и переживание противоречий своего общественного бытия, заданных им как совсем непростые задачи прежде всего сложившейся структурой («логикой» и «грамматикой») *языка реальной жизни*: коммуникативно-смысловой функцией каждого слова, каждой постройкой, каждого орудия, каждого значимого для них природного явления как вполне вещного символа их жизни. И именно не *данных*, а *заданных*. Заданных *весомо, грубо, зримо*, как сказал бы поэт и в этом случае.

Это **реально-идеальные** формы и восприятия, и переживания, и — при постоянно необходимом решении задач общения и содействия — мышления. Это — столь же формы человеческой субъективности, сколь и формы самой объективности созданных людьми условий и средств к жизни — **объективные мыслительные формы**.

Мифы далекой Античности также жили, укоренясь в образах сознания и в логической структуре мышления, но прежде всего — в живых традициях *осознаваемого бытия*. Традициях, укорененных, овнешненных и запечатленных вполне предметными архитектурными формами жилищ и храмов, текстами сказаний о богах и героях, текстами песен Гомера и т. д. Это, опять-таки, не что иное, как **объективные мыслительные формы**. То же можно и должно сказать о всех временах и о жизни сознания всех народов.

Ведь и смена устойчивых форм речи (а, следовательно, и *образа мысли*) — это не только *следствие* смены *образа жизни*. Это *сам* иной бытовой ее уклад в движении: в процессе укоренения в культуре иных домов, квартир, иных средств передвижения, сообщения и общения... Это сам новый тип, сам характер межличностных и межгрупповых связей — это иные **объективные мыслительные формы**. Это, повто-

рюсь, именно живой процесс изменения образа жизни в его самом прямом и непосредственном выражении для субъекта. Живо запечатлеваемый в том числе и в новых средствах, и в органичных им структурах народного языка. *Аподиктичность* же новых форм речения не вызывает сомнения: они не вышли за пределы лексико- и логико-грамматических форм, фундаментальных для данного языка. На их основе, изнутри и внутри его языковых базальных образований строятся эти новые речевые (а, следовательно, и языковые) структуры.

Вот и у нас в последнее время стали привычными постоянные и горькие сетования на засорение и извращение родной нашей речи и русского языка как ее овнешненной, всеобщей, надындивидуальной формы. Общество любителей русской словесности даже присваивает теперь звание лауреатов премии «Типун на язык» нашим видным политическим деятелям, ведущим теле- и радиопрограмм, короче — всем, кто обращается к нам с высоких трибун сегодняшней политической и культурной жизни на языке вроде бы и понятном (базальные образования сохранены), но... ужасающе исковерканном. И не столько допустимыми из-за волнения оговорками (простим, вспомнив З. Фрейда!), сколько безграмотными, пошлыми, если не грубо вульгарными и *приблатненными* (вот вам и пример!), ставшими для нас, увы, обыденными, привычными, более того — естественными, оборотами и средствами речи.

И в этом своем виде язык тех, кого по положению и роду занятий мы привычно относим к элите, к интеллигенции, — не временная его засоренность, не мода. Иначе мы просто не можем обратиться друг к другу с надеждой на понимание и сочувствие. Мысль и чувство требует со-мыслия и со-чувствия, строя себя теми средствами и в тех формах, вне которых они не звучат и в душе самого обращающегося, не будут пережиты им самим. И не зазвучат, и не будут пережиты потому, что заведомо не смогут быть явлены нашему миру в другой, всем нам уже не свойственной форме.

Русский язык — это язык людей, органично неспособных к пошлому и грубому амикошонству, к вульгарному (и по словарю, и по стилю) панибратству, без которого сегодня не могут обойтись ни прославленные *инженеры человеческих душ*, ни высшие чиновники, ни актеры, ни люмпены поневоле — люмпены всех рангов и мастей, не говоря уже об истинных создателях *нового русского* — творцах и несчастных жертвах страны ГУЛАГа. Наш разговорный и даже литературный язык по характеру своему оказался на грани тотального сленга, легко и чуть ли не с удовольствием принимающим заимствования прежде всего из американской и тоже сленговой масс-культуры бытового общения. К тому же, если сама **структура общения** групповых и индивидуальных субъектов социальной активности подчинена криминальной стихии первоначального накопления капитала, если само выживание для многих зависит от купли-продажи на улицах, в ларьках, магазинах и магазинчиках, как

грибы после дождя повсеместно вырастающих, то *шопы, мини-, супермаркеты, баксы* и т. п. слова и словечки встраиваются в чуждую им русскую речь, превращаясь в формы индивидуальной и надындивидуальной субъективности — в **строгие формы** осмысления и эмоционального переживания мира в себе и себя в мире⁴².

Можно сказать и так: **объективные мыслительные формы** семидесятилетней истории России (СССР) и постперестроечного ее бытия выразили и закрепили себя в семантике и формах народной речи — в **аподиктических формах** «нового русского» языка. Это именно слитность объективности и реальной идеальности противоречивых⁴³ начал всех процессов реализации того способа воспроизводства народной жизни, который осуществлялся и осуществляется в этих общих формах деятельностного общения всех наших групповых и индивидуальных субъектов социальной, хозяйственной и культурной активности.

Об этом и писал со страстью борца за философский способ постижения мира Эвальд Ильенков. И все же опять — никуда не деться! — реальная надындивидуальность, интересубъективность **аподиктических форм** мышления, чувств и всех языков, на которых люди обращаются друг к другу, сливающихся в своей реальности с **объективными мыслительными формами**, возвращает нас к вопросу о статусе идеального. Еще и еще раз: как может **объективированная** субъективность стать и быть идеальной?

Ведь «Сотворение человека» Микеланджело Буонарроти, «Дон-Кихот» Сервантеса, «Добрый человек из Сезуана» Брехта в Театре на Таганке или тот персональный компьютер, за которым я сейчас работаю, — это, конечно же, «вещи». Вещи вполне осязаемые...

«Однако, — продолжим цитировать Ильенкова, — если вы на этом основании отнесете, скажем, «Лебединое озеро» или «Короля Лира» в разряд **материальных явлений**, вы совершите принципиальную философско-теоретическую ошибку. Театральное представление (как и книга, математическая или химическая формула и т. п. — Ф. М.) — это именно **представление**. В самом точном и строгом смысле этого слова — в том смысле, что в нем представлено нечто *иное*, нечто *другое*. Что?»⁴⁴

— Что? — Прежде всего хочется сказать вслед за автором цитированных строк: некоторая другая реальность. Но тогда *идеальное*, а тем самым и **объективные мыслительные формы** Маркса, **коллективное представление** Дюркгейма, **архетипы** Карла Юнга и т. п. есть не что

⁴² Тут обязательно надо обратиться к мыслям Иосифа Бродского о языке Андрея Платонова (см. его вышеупомянутую книгу).

⁴³ Кстати, вот и я никак не могу понять, почему столь привычное мне слово *противоречивость* так чуждо Евгению Ламперту: в одном из своих писем Женя заботливо убеждает меня в том, что оно... безнадежно *уродливо*.

⁴⁴ Ильенков Э. В. Цит. соч. С. 17.

иное, как представленность *вещи* в другой *вещи*. И хотя это не так уж и неверно, но сказать только это — значит, сделав первый и самый простой шаг, остановиться и... набравшись смелости, скажу: фактически оставить Маркса (а вслед за ним и Эвальда Ильенкова) в компании эмпириков и эмпиристов, лишь по достоинству оценив их смелость — смелость отождествления *в практических действиях* людей аподиктических форм мышления с формами вполне вещественных предметов⁴⁵.

Получается какой-то странный, а именно *материалистический*, вариант классического немецкого идеализма, отождествившего мышление и бытие в самом основании своем. Неужели же вся разница лишь в том, что если, например, Гегель творческое начало в этом тождестве (как нечто само собой разумеющееся) приписывал **Мировому Духу**, то Маркс (и грамотные марксисты за ним) столь же умозрительно — **индивидам Homo sapiens**? Но ведь вся проблема как раз в том, что объективная реальность (*вещи*) и *иная, другая* реальность — реальность *музыки*, зазвучавшей в голове Чайковского, или *образы* мизансцен, возникшие в сознании режиссера, *задумавшего* поставить на театре шекспировского Лира, в *реальности* своей как раз не тождественны.

Неужели же все так просто: снова тупик, снова сомнения и нет истины ни у кого из тех, на кого мы еще так недавно чуть ли не молились? Хотя — что поделаешь! Век XIX — это уже древность: не позже, чем завтра, — век XXI, так почему бы и Гегелю, и Марксу, и другим классикам столь *давнего прошлого* не казаться нашим молодым современникам... если не совсем уж примитивными, то по крайней мере — безнадежно устаревшими.

Ведь только что сказанное — совсем не беспочвенная ирония: не мало сегодня среди нас философов старой и новой формации, в том убежденных, и в том же настойчиво убеждающих своих читателей и слушателей.

Кстати, мне уже приходилось высказывать в печати (хотя и не без лукавства) свое удивление *перестроечному* и слишком уж мгновенному прозрению некоторых, вчера еще верных марксистов-ленинцев, как-то вдруг и по-младенчески невинно разглядевшим, что *король-то голый*⁴⁶. Маркс при такой радикальной для них переоценке ценностей оказался всего лишь... «утопистом XIX века», к тому же — удивительно примитивным: у него и бытие как-то фатально и непосредственно определяет

⁴⁵ Тогда и аподиктические формы мышления и чувств есть лишь слепок с объективных форм уклада жизни, а марксистский тезис: *общественное бытие определяет общественное сознание* — это утверждение тождества бытия и сознания в их материальной и механической каузальности.

⁴⁶ Михайлов Ф. Т. Умер ли Маркс в России. // Философские исследования. 1993. № 1. С. 79—89; Felix Mikhailov. The Soviet Self: A Personal Reminiscence. // The Social Self. Edited by D. Bakhurst and Ch. Sypnowich. SAGE Publications, London. Thousand Oaks. Delhi. 1995. P. 67—83 и др.

сознание, и материально-хозяйственная жизнь людей изначально и полностью ответственна за искусство, науку и политику, а его собственная политическая доктрина, примененная на практике, стала причиной катастрофы великой России... И, конечно же, не след ему было критиковать капитализм, если на самом деле, как они вдруг убедились, именно капитализм, рынок и буржуазная демократия — вечная суть и *светлое будущее всего человечества*. А так как в новой политике ведущую роль стали играть как раз *прозревшие*, то особенно важно в философском основании марксизма отличить созданное Марксом от того идеологического примитива, к которому в свое время всем сердцем прикипели его сегодняшние ниспровергатели... более полувека учившие всю страну *марксизму-ленинизму*.

Однако, согласитесь: тот, кто просто и от всей души полюбил читать философские книги, тот и сам проникновенно знает и других убеждает своими словами или же вещими словами Мераба Мамардашвили: «Если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нем есть все, что вообще бывает в философском мышлении»⁴⁷. Потому (из упомянутых) — и Декарт (*cogito ergo sum*), и Кант (*способность продуктивного воображения как исходное определение трансцендентального единства апперцепции*), и Гегель (*полагание как субъект*), и Маркс (*творение объективных мыслительных форм*), и Ильенков (*творческая интенция фантазии и воображения в предметном действии*), и Мамардашвили (*мышление существует лишь в тот момент, когда само творит себя*) не могли, не могут устареть, коль скоро каждый из них по-своему выполнил акт философского мышления. (Кстати, все жирно выделенное в скобках — это в философском мышлении — об одном. Более того — это одна идея, одна мысль, но каждый раз богатая и глубокая по-своему.)

Актом не философского, а действительно примитивного мышления может стать принятие и понимание всего вышесказанного об *объективных мыслительных формах и идеальном*, за простую констатацию факта сканирования одной вещью (ее формой) *информации* (формы) другой вещи. Философы же, как мы видели, сказали, и опять-таки — каждый *своими словами*, что среди всех сил души есть одна — креативная форма порождения всех остальных. Форма, по-аристотелевски беспокойная, активная, *энтелехиальная*...

И здесь я совсем не случайно вновь вспомнил Аристотеля. Право, иногда и пожалеть не грех, что в отличие от Стагирита и его средневековых поклонников многие философы, начиная своим творчеством Новое европейское время, форму увидели завершенной, консервативной, инертной организацией и структурой как телесных, так и идеальных продуктов творческой активности Бога, Духа и человека. Гегель смело нару-

⁴⁷ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 80.

шил эту традицию механицистов — ученых ремесленников, работавших в Мастерской Природы. Впрочем, у него были и хорошо знакомые нам предшественники: как минимум — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Фихте и Шеллинг.

Дело же все в том, что по Аристотелю (и Гегелю) именно форма изначально активна, ибо она... *содержательна*. Ведь содержанием ее может быть лишь **то, что** в ней оформилось, не будучи *удовлетворено*, однако, таким *не окончательным* своим оформлением. И не *что* иное, и не *кто* иной, только **форма** несет в себе и собой вечную энтелехиальную незавершенность процесса, в нее здесь и теперь на время вылившегося⁴⁸.

В форме и только в ней продуктивно разрешаемый внутренний конфликт ее же *наличного бытия* и ее *действительности* (т. е. бытия, длящего себя *действием*). Форма и только она — *осуществленное бытие* незавершенности, а потому — и *активности породившего ее процесса*. Вернее: осуществляемое, но не осуществленное снятие напряжения исходных для данного процесса противоречий — этого вечного стимула активности всех физических и духовных сил Бытия. И все это нужно было напомнить и себе, и читателю, чтобы избавить нас от вредной и нелепой привычки мыслить форму в качестве законченной определенности *продукта*, самостоятельно не способного представлять собою породивший его процесс.

Нет, я не возражаю (а хоть бы, как дурак, и возражал!) против того, что эти формы сохраняются именно *в готовой своей наличности* для логиков, математиков, языковедов, «системщиков» и для всех других старателей истины, близких и родственных им и предметом их исследований, и поиском алгоритмов и правил взаимодействия застывших перед ними форм мысли и речи! Да и как возражать, когда результаты именно их работы стали как раз *объективной мыслительной формой*, буквально на моих глазах породившей новую, а именно постиндустриальную, и даже *постинформационную* цивилизацию!

Но только аристотелево понятие формы рождает понимание **аподиктических форм** его смыслочувствия, **априорных** всем капризам субъективных переживаний человека⁴⁹, равно как и понимание **объективных мыслительных форм** его *осознанного, осознаваемого и им же проектируемого* бытия, не только постоянно выливающегося в строгие формы чувств и мысли, но подчас и сливающихся с ними.

Какая же из форм субъективной деятельности души изначально и сущностно порождает ее общую форму и формы отдельных психиче-

⁴⁸ Поэтому для Аристотеля и душа есть не что иное, как энтелехиальная форма.

⁴⁹ Или, как стало принятым говорить, ментальности, а, по-нашему: его высших эмоций, мышления и других сил души...

ских состояний, способностей и сил? Проще говоря: какой бытийно-субъективный процесс формирует человеческую психику?

ВАРИАЦИЯ ПЯТАЯ: ДУШИ ТВОРЯЩАЯ СИЛА

Привычный (и уже прозвучавший) ответ в парадигмальности классического гегельянства и не менее классического марксизма напрашивается сам собой: единство чувственно-деятельной активности человека, *опредмечивающего* и — одновременно! — *распредмечивающего объективные мыслительные формы* своего бытия. Но мы уже заметили, что и при таком ответе может сохраниться чуждое Марксу (и — в чем я хочу вас убедить — Ильенкову) представление о двух разных «идеальностях»: так сказать, мнимой и действительной. Первая — пусть и всеобщее значимая для людей, но объективная, *опредмеченная* реальность воплощенных (от слова *плоть*) значений и смыслов сотворенного мира «второй природы» — **вещного** мира их этнических и эпохальных культур (читается: *материальное*), а вторая — реальность **субъективного переживания** смыслообразов этого мира (читается: *идеальное*).

В таком случае — против чего мы боролись, на то и напоролись: наличное бытие всегда *вещной* надындивидуальной культуры — материально, а т. н. *реально-идеальное, чувственно-сверхчувственное* ее бытие — просто философский выверт, хитрость разума, зашедшего в тупик, но только мышление, только аффективность неразумных эмоций — реально идеальны, ибо безнадежно субъективны.

Только тогда и форму главных сил души человеческой — начало и суть формирования креативной активности смыслов мышления и образов эмоций, следует искать... Господи! Мы же все это тысячу раз проходили! Снова — или отражение, сканирование информации, несомой объектами, или — откровение, творческий акт особой (мировой и личной) субстанциальной духовности... Причем в первом варианте не только креативность, но и сама активность душевных сил вынужденно редуцируется в жизненные силы тела, углубляя противоречие до фундаментальных (неразрешимых в европейском рационализме) парадоксов Бытия — инертной материи пространства и интелехиальной силы формообразующего времени (от Аристотеля до Бергсона и Тейяра де-Шардена), а в естествознании — от механики тела Вселенной Ньютона до «целестремленной» и явно внепространственной *интенсивности* развития живых организмов в витализме Г. В. Дриша.

Но нам нет нужды начинать все сначала: и *интродукцией*, и всеми *капризными вариациями* на темы Эвальда Ильенкова фактически уже подготовлен вариант иного подхода к проблеме главной силы души человеческой, реально отрицающий (в смысле — *снимающий*, тем са-

мым преобразуя, и *удерживающий* собой и в себе) как заманчивую для материализма «вещь, представленную другой вещью», так и пресловутый творческий акт особой субстанциальной духовности. И чтобы моя последняя вариация не показалась вам особенно капризно повторяющей в стиле *gondo* одну и ту же мысль, я начну со... *сновидений*.

Причудливая вязь смыслообразов сна не управляется нашей волей: они сами из себя рождаются и предстают перед нами чередой событий, переживаемых порой чрезмерно остро и аффективно. Откуда они? Кто или что вносит их в наше уснувшее, но чем-то пробужденное сознание, пассивно переживающее их смысл?

Объяснения типа: сновидения приходят к нам из *подсознания* — только видимость ответа. Это типичное *объяснение* из учебника, лишь усыпляющее любознательность ученика аподиктически авторитетным (как-никак — наука!) определением предмета, надежно скрывающим от него противоречия (в наших ли знаниях, в самом ли предмете?), выявленные или *пока еще не выявленные*. Вот и в данном случае: что же *являют* собой *бессознательное* и *подсознание* — чисто *психическую* сферу нашего бытия, на чем настаивал Зигмунд Фрейд, или неосознаваемые *физиологические* процессы, как считал Ф. В. Бассин⁵⁰? Выбор, как мы видим, не велик, и только что именно о нем шла у нас речь.

Да и выбор ли это: и у З. Фрейда сновидение, выполняя независимо от самого субъекта *катарктическую* функцию⁵¹, демонстрирует власть *Id* («Оно», Бессознательное) над *Ego* (нашим «Я» — самосознанием), которое, по его же метафоре, — *наездник, бессильный справиться со своей понесшей лошадью*, и у Ф. В. Бассина ту же незавидную позицию занимает наше «Я» по отношению к капризам неосознаваемых физиологических реакций на плохо осознаваемые психические стимулы.

Но и в том, и в другом случае мое «Я», мое самосознание — марионетка, подчиненная действию сил, стихийно управляющих ею — либо идеальных (психических), либо материальных (физиологических).

Более интересной и актуальной для современных поисков природы сновидений, а потому и более демонстративной для осуществления моих целей, показалась мне тщательно обоснованная гипотеза о природе и сущности наших ночных видений, о их роли в реализации креативных сил человеческой психики, а тем самым — и его самосознания,

⁵⁰ Один из видных наших нейрофизиологов, высказавший наряду с этим определением и глубокие идеи о присущих сновидениям собственно психических механизмах *аффективно-смысловой* защиты от *травмирующих психику* впечатлений бытия, а главное — нелестных самооценок, чаще всего справедливых.

⁵¹ Неосознаваемые, но, по Фрейду, руководящие всей нашей жизнью импульсы бессознательной сферы психики (в символических смыслообразах сновидения) столкновением и мнимым разрешением своих конфликтов с *принципом реальности* аффективно удволетворяют бессознательное же стремление жизненных сил организма к осуществлению *принципа удовольствия*.

представленная экспериментальными исследованиями В. С. Ротенберга и В. В. Аршавского⁵².

Прежде всего потому, что в них подтверждается весьма активная *поисковая* и даже *неосознанно креативная* сила замысловатой логики сновидений, образуемой каждый раз неслучайной связью ярких смыслообразов *общественной жизни* людей. Хотя в младенческом возрасте, якобы еще не освободившем ребенка от собственно биологических значений его бытийной реальности, в его снах могут господствовать (возможно и господствуют) катартические стимулы бессознательного⁵³.

В упомянутых статьях (богатых продуктивными идеями), в работах, предшествовавших им и в последующих, общих с В. В. Аршавским, чуть ли не главной целью авторов был поиск той организменной адаптивной функции, которую выполняют сновидения, благо они при всей своей *внутри себя осознанности* не контролируются и не корректируются *осмысленной волей*⁵⁴. Но на этом пути не могла не возникнуть гипотеза, определяющая *адаптивную функцию сновидений*. Она возникла и утвердилась: оказывается, кроме всего прочего, сон селекционирует смыслообразы дневного бодрствования на подлежащие хранению либо в долговременной, либо в оперативной памяти. Причем и механизм, и направление адаптивной селекции *подлежат* всем проявлениям образно-смысловой работы сновидений в качестве физиологической основы самого феномена сна. (В том же духе решается проблема памяти и сновидений в великолепной книге Виктора Давидовича Тополянского и Мальвины Владимировны Струковской «Психосоматические расстройства»⁵⁵.)

Так сновидение, по сути своей, вновь оказалось служебной организменной функцией, воспроизводящей по ходу своего главного дела особенности и чисто *биологической* (в раннем младенчестве — катарсис псевдоудовлетворения реально неудовлетворенных желаний), и *человеческой* — общественной, целесообразно осуществляемой жизни Homo sapiens (поисковые и даже креативные функции).

⁵² Здесь я сошлюсь только на две статьи первого, обратившие на себя внимание еще во время знаменитого Тбилисского международного симпозиума по проблеме неосознаваемой психической деятельности: *Ротенберг В. С.* Активность сновидения и проблема бессознательного. // Бессознательное. Природа. Функции. Методы исследования. Тбилиси, «Мецниереба». 1978. Т. 2. С. 99—111; *Он же*: Сновидение как особое состояние сознания. Там же. Тбилиси, 1985. Т. 4. С. 211—223. См. также: *Ротенберг В. С., Аршавский В. В.* Поисковая активность и адаптация. М., «Наука», 1984.

⁵³ Указанные статьи В. С. Ротенберга. (И... как дойдете до этого места — *отметьте!*).

⁵⁴ См.: там же.

⁵⁵ *Тополянский В. Д., Струковская М. В.* Психосоматические расстройства. М., «Медицина». 1986. (см. с. 22—30).

Потому и не случайно то, что из всех продуктивных прозрений авторов столь тщательно проведенных исследований (многообещающих для психологии, неврологии и психиатрии) именно *адаптивная* их гипотеза получила наибольшее признание: натурализм, проявляющий себя в утверждении примата соматического (или, как еще до сих пор говорят, *биологического*) начала человеческой жизни над психическим (или, как говорят те же теоретики, *социальным*) продолжает повелевать умами естествоиспытателей, а также метафизиков и психологов, покорно следующих в их фарватере. Соматическое (оно же — биологическое) и психическое (оно же — продукт и функция социального: общения, труда и т. п.) — это все те же, по Выготскому, *натура и культура*. Это все тот же им отвергнутый порочный круг их взаимопревращений⁵⁶.

Но, как мне кажется, мы уже имеем право усомниться в самой возможности их располюсования и противопоставления друг другу и в **фило-** (антропогенез и история человечества), и в **онтогенезе**.

Тут — напоминаю! — мне на помощь пришли: Иммануил Кант, Лев Семенович Выготский (см. *Introductio*), Георг Вильгельм Фридрих Гегель, Карл Маркс, Эвальд Васильевич Ильенков и... Аристотель⁵⁷. С их помощью я могу сделать вывод о том, что **бытийные формы**, обеспечивающие в качестве неперменных условий **целесообразность** жизнедеятельности человеческого организма, — это:

- *организм матери*, ибо именно в него вживляет человеческий зародыш свою *человеческую* наследственность, обрекающую его, не приспособленного самой природой к обособленному от других людей существованию, на активный поиск *сочувственного содействия*, возможно, уже и в пренатальных, а до конца жизни — во всех будущих усилиях выживания; тем более, что аристотелева *активность формы*⁵⁸ материнского организма (т. е. Активность его вполне телесной морфофизиологии) обеспечивается непрерывным взаимодействием с предметными формами и средствами целенаправленного общения, выносящего *обращениями* людей друг к другу (даже в смыслообразях сновидений) в кантово пространство **представления** мотивы и цели жизненных действий ее организма;
- *целесообразно устроенные формы* всех вещей, окружающие ребенка с момента его появления на свет, каждая из которых обращена к нему своим общественно закрепленным смыслом — смыслом

⁵⁶ До него — немецкой классикой, а после него среди других и Ильенковым.

⁵⁷ См. две мои *первые и пятую вариации* на темы Ильенкова — там упомянуты и другие имена.

⁵⁸ Снова см. мою *четвертую вариацию* — Аристотель о *causa formalis* и об **энтелехии**.

предметно-целевого *обращения* к нему близких взрослых; в том числе — и

- *фонетическая форма шума* родной речи, из которого ребенок сам активно и с жизнеутверждающей необходимостью вычленяет те частные формы, те сочетания звуков, на которые близкие взрослые откликаются всей своей субъективностью — теплом слов и ласк, улыбкой и смехом, заботой о сытости и комфортности его тельца⁵⁹.

И вся его дальнейшая жизнь до самой кончины — это не что иное, как постоянное напряжение усилий, направленных на преобразование в едином и целостном **поле представления смыслочувственных форм** — образов мира, рожденных формами речи как других людей (живых и умерших), так и его собственной.

Вот тут и попробуйте противопоставить друг другу в качестве разных субстанций *идеальное* в голове и *материальное* в реальности! Все *материальное* (в том числе — и само его тело) дано человеку в **представлении** — оно смыслообразно **предстоит** ему в пространстве и времени... восприятия. Все *идеальное* имеет форму только этих, реальных для него представлений. И у них, и у реального мира одна *материя*: предметность, вещьность, объективность **обращенности** этих форм к другим и к себе как к другому. Точно так же у субъективно переживаемых представлений и у реального мира одна *идеальность* — субъективная представленность *обращением* к субъективности людей предметных, вещных, объективных форм бытия.

Кант называл такое тождество субъективного и объективного трансцендентальным миром человеческого бытия. Этим ни он, ни я (вслед за ним в этом случае), не решаем проблемы так называемого основного вопроса философии — *вопроса об отношении сознания к бытию*, главное в котором есть вопрос о том, что же — сознание или бытие создает само это их отношение, — что, так сказать, *первично*, а что *вторично* (Ф. Энгельс). Нет, в *нашем* ракурсе действительно главной проблемы философии — проблемы бытия **всеобщего**, *мы* (т. е. Кант, а по стопам его, и я — прошу прощения за такое немислимое нахальство и бесцеремонность по отношению к классику!) сознаем, что мир бытия **бесконечно избыточен по отношению к трансцендентальности осознаваемого бытия человека**. По отношению ко всем формам существования ду-

⁵⁹ Но даже такое, почти инстинктивное провоцирование их целесообразного включения в его жизнь, я назвал бы хотя еще и не осмысленным рефлексивно, однако объективно целесообразным *обращением* к их субъективности — *обращением* к их *со-чувствию*, *со-действию*, *со-осмыслению* его витальных нужд, а затем и первых шагов, первых слов и первых, к ним же и обращенных (именно к ним, прежде всего к ним!) его поведенческих усилий.

ховно-практической культуры людей этот избыточный для них мир — Природа (для верующих — Бог), действительно изначален и *первичен*.

Если же вслед за Гольбахом и Лениным под *материальным* иметь в виду только эту избыточность, только то, что существует *до* и *вне* сознания (и психики вообще), то само сознание, сама душа человека тут же, и буквально, по Декарту, субстанциализируется, превращаясь в нечто *не от мира сего*, создавая неразрешимую проблему корреляции своей активной, *целесообразной* и творческой сущности со всей, уже тем самым не своей, биомеханикой форм жизни человеческого тела⁶⁰ — этого *причинообразного* продукта движения материи. И именно тогда, как бы спасаясь от этой контрверзы и теряя себя, душа и ее сознание вновь редуцируются в материальные процедуры человеческого тела.

Материальное в душе — это и не физиология высшей нервной деятельности (она — *вне* психики, *вне* души), но и не *пересаженная в голову* механизмами сканирования (отражения, интериоризации и т. п.) гольбаховская (отнюдь не марксова) материальность. Та, которую Кант называл *вещью в себе*, — внешняя, потусторонняя духу и душе материальность тела природы. Материальное *в душе* человека — это *реальная, миру открытая, овнешненная идеальность* всех обращений людей друг к другу и к себе самим. Обращений, сотворенных их сознанием и волей, но вполне вещно запечатленных своей *causa materialis* — материалом, из которого они созданы: звуками речи и музыки, красками и пластикой изображений и символов, всеми средствами к жизни и т. д., и т. п.

И еще потому все это реально *материальное* одновременно и реально-идеально, и чувственно-сверхчувственно — трансцендентально и субъективно, что вне непрерывного личностно мотивированного процесса *со-творения* заданного людям богатства их овнешненных и тем *материализированных* обращений к субъективности друг друга и к своей собственной нет ни *у них*, ни *в них* никакой души, никакой собственно человеческой субъективности! Субъективное (идеальное) *творится ими* для других и только тем самым — в себе. И творится как раз в *объективных мыслительных формах* их жизнеутверждающего, их жизнь обеспечивающего общения, оседающих в живой ткани *языков* всех дискурсов — языков мышления и аффектов, обращенных к другим и к себе *аподиктическими формами* прочувствованных высказываний и смыслонесущих чувств. А полагаемая фантазией и хитростью разума чистая идеальность, *внешняя субъективности человека*, — объективный Дух, Бог со всем его воинством, вот уж действительно — *вещь в себе*, трансцендентная осознаваемому бытию людей, хотя и *предположенная* творимой ими духовной культурой.

⁶⁰ Биохимизмом, химизмом, *классической механикой* взаимодействия масс покоя, квантовой механикой микромира и т. п.

Реально же для каждого из нас, кроме безграничной избыточности сил и веществ Природы, есть еще и неисчерпаемая избыточность осуществленной — лишь в этом смысле существующей для нас и вне нас — реально-идеальной интерсубъективности всех действительных и возможных объективных мыслительных форм исторической, духовно-практической культуры наших народов и всего человечества. С самого раннего нашего младенчества впитываем мы в свой терпкий эмоционально-смысловой настой впечатлений жизни *избыточность*... нет, не информации, как раз наоборот, — общего *шума*, гасящего собой и в себе отдельные четкие информационные байты, — общего *шума* музыки речи, *шума* пластики форм единого мира нашего бытия, пронизанного светом и красочно расцвеченного. Энергия его вечно живого поля, напряженное зарядами смысла и чувств как состоявшихся, так здесь и теперь творимых обращений людей друг к другу, подзаряжается каждым из нас в тот момент, когда мы сами заряжаемся силой его энергий. И их сила постольку наша и в нас, поскольку она одна для всех и во всех других людях.

Увидеть осмысленно и аффективно нечто *отдельное* (а иначе человек ничего не видит) мы способны лишь потому, что вся сохраненная в нас *избыточность* по-человечески впитанных в себя впечатлений — т. е. все не от нас зависящие взаимосвязи их эмоционально пережитых смыслов, произвольно или спонтанно оказывается сконцентрированной на этом *отдельном*, потому и приобретающем значимый, смыслонесущий образ. Как слово получает свой смысл лишь в контексте общего смысла речи, так и видимое нами *отдельное* явление (вещь, действие и т. п.) получает свой образ только в общем поле осознаваемого бытия. Эвальд Ильенков сказал бы: переводится *во образ* — воображается.

Неосознаваемая *актуально*⁶¹ интерсубъективная культура народа, пережитая и освоенная каждым из нас во всеобщих формах ее смыслов и эмоций, и прежде всего — *все богатство* живой эмоциональной речи народа, с той же необходимостью *потенциально* присутствует и тем воспроизводится в каждом частном и отдельном речении, как и при каждом отдельном аффективном, эмоциональном переживании такого речения *volens nolens* воспроизводится, порождая его, эстетическая насыщенность народной речи.

И это при том, что творящий это речение субъект — хотя бы и *Эллочка-людоедка* из «Двенадцати стульев» И. Ильфа и Е. Петрова, обходившаяся в общении с другими и с собой всего тридцатью тремя словами *великого и могучего*, — далеко не всегда увлеченный читатель и зритель мировых шедевров. Просто как из песни слова не выкинешь,

⁶¹ Да и возможно ли охватить актом дискурсивного «мышления о...» всю избыточность смыслонесущего шума культуры! Прав Козьма Прутков: нельзя объять необъятное.

так и из общего шума всех обращений всех поколений — шума, однако, отнюдь не хаотического, а звучащего лишь в аподиктических формах высказываний и чувств⁶², нельзя извлечь, сохранив их смысл и эмоциональную основу, ни одно слово, ни один образ. Каждый из них только потому и образ, и смысл нашего восприятия, что взлелеян и рожден живущей в нас силой избыточности необозримого поля духовной и духовно-практической культуры, нами пережитой. Только потому мы в каждый данный момент готовы перевести *во образ* — в образ, целостный своей смысловой значимостью для нас, отдельные воспринимаемые черты явлений трансцендентального, чувственно-сверхчувственного, столь же внешнего, сколь и интимно личностного мира нашего бытия.

И все же начало начал способности воображения (творения образа или, по Ильенкову, *перевода во образ* любого явления бытия) — в жизненной необходимости для человека обращением к субъективности других людей... *открыть им свою душу*. Или, как тысячу лет говорят в России: *отвести душу*. Отвести, как почта отвозит письмо...

Но и любое письмо, как и любое обращение к другим и даже к себе, настроено на потребную реакцию адресата при неустранимом беспокойстве: а вдруг не дойдет... И прежде всего — *не дойдет до сознания*, не будет понято и эмоционально принято. И как бы ни были традиционны и клишированы формы обращения к нему (от *Во первых строках своего письма...* до бесконечно нежного *я вас люблю*), всеми стараниями души своей отправитель и почерком, и голосом, и мимикой, и всем, чем может, но всегда — *только ему и только в данный момент* необходимыми пре-образ-ованиями текста, старается создать опять-таки образ — именно свой неповторимый образ, образ своих чувств и мыслей. Обращение по исходной силе и сути своей есть творение образа. Способность продуктивного воображения (фантазии) потому и базальная, все остальные силы души порождающая и в них ведущая, что без *со-творения* обращения индивидов Homo sapiens друг к другу и к себе самим они не только не сотворят мысли своей, чувств своих, но и физически выжить не могут.

Привлечь же из речи народной формы нужные средства для своих обращений к людям, к их миру, к Богу, к себе — это и значит втянуть в себя всю избыточность интерсубъективности Духа, хранимую живой жизнью всех форм и норм народной речи — языковых, логических, музыкальных, изобразительных, научных, технических и т. д., и т. п. И, как уже было сказано, все смыслы и аффекты единого поля надындивидуальной субъективности, — они и только они! — заново включаясь *в здесь и теперь* творение образов обращения (в том числе — «образа-Я»

⁶² Что ни в коем случае не означает роковой предзаданности смыслового и эмоционального содержания их, не редко как раз хаотичного, неопределенного и даже бессмысленного.

отправителя, образа адресата, образов смыслов текста и образов его героев⁶³), *втягиваются* каждым словом, каждым мазком кисти, каждой музыкальной фразой в творческую работу души. И хотя не всегда это заметно, тем более — не всегда осознается, но именно они, казалось бы, не причастные к выбору автором обращения средств самовыражения, именно они — их неразрывная, органичная логическая и образная связь, превращает каждое слово, каждую мысль, каждый образ, им, автором, найденные, в его личное осмысленное и чувственное переживание, сохраняя при этом все пути *своего* всеобщего — эстетического взаимопроникновения и *логического следования* в смыслочувственном поле культуры народной речи.

Потому и озарение (интуиция), и сновидения, своей творческой силой не обязанные осознанным когнитивным и креативным усилиям человека, приходят к нему, от их напряжения отдыхающему или даже спящему. Его осознанные усилия решить проблему своей жизни, своего труда активно включали все потенциальные (не актуальные для его бодрствующего сознания) взаимопитающие силы смыслов и чувств народной речи, сохраненные в нем, постоянно живущем в интересубъективном поле духовной культуры.

Но вот он, усталый, *отпустил от себя (вытеснил)*, как сказал бы З. Фрейд) образы и смыслы решаемых проблем... Вольно или, что даже чаще, невольно изгнал их из своего представления и из актуальной памяти. И в памяти, и в представлении актуализируется совсем другие образы и мысли, в принципе посторонние мучавшей его проблеме или острому конфликту чувств. От них он как раз отдыхает. Отдыхает наяву или, что еще лучше, — во сне.

Но ни во сне, ни наяву он не может отключиться от трансцендентального мира своего чувственно-сверхчувственного бытия. Даже при самом полном сне, напроць, казалось бы, *оглушившем* его сознание, он всей своей живой *психосоматикой* остается во власти хотя и не переживаемых им актуально, но... непрерывно вдыхаемых, осязаемых, обоняемых и звучащих (пусть как угодно слабых даже для *осознаваемого слуха*) образов столь же ему *внешнего*, сколь и всегда *его внутреннего* — реально-идеального, трансцендентального мира его бытия, с младенчества его же усилиями встроенного в него и освоенного его сознанием. Он и во сне не выпал из себя, а сам для себя он представлен именно целостностью и единством смыслообразного строя «внешней» реальности — реальности всегда проблемной, всегда заданной как задача, которую ему постоянно приходится решать.

⁶³ Так как любое обращение есть творчество и чаще всего — словесное, то все сказанное о нем М. М. Бахтиным — об авторе и герое, о читателе как сотворце, прямо и непосредственно может быть перенесено на любое обращение людей друг к другу и даже к себе самим. Тут мне нет нужды ни добавлять, ни — избави Бог! — исправлять.

И мучавшую его «частную» проблему разума и чувств он тем прочнее, тем органичнее укоренил в себе, в своем «Я» — т. е. *в трансцендентальном мире реальности бытия*, чем упорнее и успешнее вовлекал в процесс ее решения всеобщие средства и способы *преобразования этого мира*. Они были выработаны человечеством и его народом, но живут и в нем, и живут его же *внутренней речью* (Л. С. Выготский) при непрерывном, любого уровня самоосознания чувственно-мыслимом его обращении к себе. Так пусть он спит, пусть отдыхает... Пока жив, он связь с собой потерять не может. Как шутят в армии: солдат спит, а служба идет. И у всех у нас идет наша служба — служба всегда острой проблемности нашего бытия. И любой, пусть даже *случайный*, хоть бы и в сновидении возникший перед нами образ, аффективно чем-то связанный с образным строем на время забытой, *вытесненной* проблемы, пробудит в нас эмоциональное напряжение переживаний противоречий ее смысла и всех замыслов ее решения. И тогда она сама, отпущенная нами в необъятную, актуально не осознаваемую (вспомним Козьму Прутков!) *интерсубъективность реально-идеального общего поля в нас же живущей* речи народной, перестроится, преобразится, перелетится *во образ* — в тот искомый нами наяву целостный образ своего решения.

Пусть не шокирует вас неожиданное «она сама» — сама проблема, себя же решившая. Она, ее самость — это отнюдь не чужая нашему «Я», внешняя ему сила (пусть даже таящаяся в полутемных закоулках или в совсем уж темных подвалах психики нашей), физиологией или неосознаваемыми психическими импульсами себя преобразующая. «Она» в данном случае — это не «Оно», не *Id* Зигмунда Фрейда и не его же «предсознание». Но и не автоматически работающие механизмы церебральных структур, считывающих друг с друга информацию. «Она», проблема, ее смысл — это часть и орган моего «Я»... Мной не решенная проблема живет во мне и моими мыслями и чувствами. И это мое интимно субъективное, но одновременно и *интерсубъективное «Я»* работой актуально им самим не осознаваемых аффектов, *отпустив от себя* смыслообразы ее неразрешимых противоречий, по *логике следования* из накопленных *всеобщих смыслов*, в которых ему были заданы условия решаемой задачи (проблемы), перестраивает их, а смысл задачи достраивает до образа ее решения.

Задача как бы сама себя решает — стихи слагаются сами, и поэту только и остается, что их услышать, музыка вдруг сама зазвучит в ушах композитора, а ученый, уставший от бесперспективных поисков ответа на замучивший его вопрос, с альпенштоком взбирающийся на гору, так же неожиданно и вдруг как-то сразу поймет, что искал не там, что ответ прост, как и все гениальное, что и всего-то навсего надо было посмотреть на проблему совсем с другой стороны и т. д. Примеров тому — ровно столько, сколько открытий, пришедших к людям как откровение.

Так и сновидение не из полумистического подсознания и такого же бессознательного, а по логике объективных мыслительных форм и в аподиктических формах мысли и чувств, как бы отталкиваясь от образа, произвольно (или под влиянием недопережитого) возникшего перед спящим в Кантовом пустом пространстве представления, реализует его несущие радость или тревожные, всегда *когнитивные* потенции, переводя их в путанный, как кажется, но на самом деле — органично целостный поток все новых и новых образов. Продуктивное воображение и в сновидениях и наяву есть акт осуществления тождества субъективного и интерсубъективного, всегда реально-идеального бытия людей. И только оно являет себя в сознательных — рассудочных и разумных процессах *преобразования* смыслообразов речи (мышление), в аффективных преобразованиях смыслообразов высших эмоций, чем и создает в субъекте и для субъекта его собственные мысли и чувства. Именно оно требует и проявляет себя в усилиях внимания и воли. И сама память человека есть не что иное, как непрерывная жизнь субъекта в необъемлемом его актуальным сознанием едином и целостном интерсубъективном поле смыслообразов мысли и чувств, постоянно привлекаемых воображением в качестве здесь и теперь необходимых способов и средств целеполагания — перевода потребного для жизни *во образ* будущего.

Так сила фантазии, воображения, творчества — явно оказывается искомой и исходной для других сил души. А именно силой, реализующей себя и в сновидениях, и в интуиции, и в интеллекте, и в высших эмоциях, и в нравственном императиве (не знающая выбора совесть), и в воле. Более того, все названные способности (силы) души есть не что иное, как она же сама — способность продуктивного воображения, способность творчества, реализующая себя не иначе как в предметно-разных сферах человеческой деятельности, а поэтому вырабатывающая для себя субъективно разные формы переживания и осознания.

Изобретательное пре-образ-ование дискретных знаковых средств общения (перевод *во образ* импульсов их смысла, не имеющих еще образа, при произвольном и волевом поиске выражения в них объективных возможностей сущего), творческий синтез их значений, согласитесь, это особая деятельность, деятельность интеллекта с его способностью критически оценивать и корректировать себя. Иная — вдохновенное преобразование и синтез новых образов чувственно-звучного, красочно-пространственно-пластичного, в том числе и речевого материала, но как таящего в себе непрерывность, сплошность смысла высоких чувств во всеобщих символах человеческой ментальности. Эта деятельность — сотворение предметного мира нашей эмоциональной жизни, эстетического отклика души на собственное творчество, интуитивного прозрения вечных ценностей человеческого бытия.

Среди них — сам человек. Он — даже прежде всего. Его свободная воля, его способность к произвольным, целесообразным действиям,

способным и других приводить к со-чувствию, к взаимопониманию, к свободному со-бытию с другими как нравственному событию (бытию добра) — вот начало и высшая ценность истории и культуры! Но, увы, и — к подавлению свободной воли других, к ограничению их свободы, вплоть до лишения их самой жизни (бытие зла). И никто из нас не может решиться на поступок без предчувствия отношения к нему других людей. К его мотивам и возможным результатам. И не столько без оценки утилитарной надобности в них, сколько без соотнесения возможного поступка с пространством их собственной свободы — свободы их мысли, свободы их чувств, свободы их действий.

Если говорить *красиво*, то именно Дух свободы поверяет на человечность каждый задуманный нами или даже для нас самих неожиданный импульсивный поступок, как пусть еще не ставшее предметом договора, в правилах и максимах не запечатленное, но изначально и объективно главное условие (и предпосылка!) осуществления жизни человеческого типа. Поверяет не в суде, не на площади, не на собраниях — *в нас самих*. Ибо каждое «Я» — носитель и субъект этого Духа — субъект собственной воли к свободе.

Ограничение всегда ожидаемой поверкой (ее подчас неосознаваемым пред-чувствием) уже есть самоограничение — исток и возможность волевого усилия. Не сам по себе организм собирает силы к действию (или бездействию), не ситуация неизбежными последствиями своими диктует ему импульс усилия. Быть или не быть поступку (действию, слову, тексту, музыке, картине и т. п.) — это зависит прежде всего от того, насколько сам человек увлечен им как необходимым ему обращением *urbi et orbi* — к другим людям, к вечности, к себе самому. От этого во многом зависит и то, хватит ли силы человеку преодолеть... себя. А также от ожидания прямого или косвенного сопротивления других, от их возможного невнимания и непонимания, от сопротивления материала, а, следовательно, и от всегда вязкого течения самого поступка-действия, непрерывно грозящего запутаться в собственных *шагах*. Сила преодоления, сила креативной перестройки себя и обстоятельств — это и есть сила свободной воли. Ибо сама эта сила оборачивается не чем иным, как усилием целенаправленного перевода *во образ* (преобразования) реальности и прежде всего себя как субъекта — того, кто владеет своим телом и всегда в какой-то мере — условиями его жизни⁶⁴.

Так и получается, что и интеллект, и высокие эмоции, и нравственный императив (*нравственный закон внутри нас*), и воля, и интуиция

⁶⁴ Так рождается и живет в нас, пока мы живы, как говорят психологи, «Образ-Я» — постоянное видение и переживание своего образа. Он неизбежно пребывает в представлении: то идеализированный (плывущий нам навстречу из желаемого будущего), то тревожащий душу, отягченную всеми прошлыми делами с совестью, — малопривлекательный, если не совсем, чуть ли не до мыслей о суициде, нас удручающий...

действительно осуществляют одну способность — способность не принимать все, как есть, а преобразовывать то, что есть, синтезируя новые образы в новые реальности бытия. Эта способность и сила ее — либо в мире всеобщих символов торжества жизни и духа — **высшие эмоции**, либо в мире дискурса — **интеллект**, либо в субъективном мире преобразования собственного «Я» — **воля**, да и во всех мирах человеческой жизнедеятельности, всегда обращенной ко всем, а поэтому и к каждому (в том числе и к себе), — **нравственность**.

Возможно, что абсолютное противопоставление друг другу этих лишь на первый взгляд разных миров исторически преходяще. Недаром же пластика эстетических форм, временно потерянная в материале знакового дискурса, все же постоянно прорывается в откровениях простых и красивых формул. Недаром и то, что сами *рационалисты* считают истинной творчества в науке не расчет, а интуицию и озарение, подготовить к которым способно, по их же мнению, только искусство. Не менее симптоматично и вдохновляющее художников слова, кисти, музыки и пластики эмоциональное переосмысление *сухих и рациональных* научных открытий: будь то ньютонова модель Вселенной или эйнштейновский абсолютный релятивизм, *Благо* Платона или Бессознательное — *Id* (Оно) — Зигмунда Фрейда.

В целом же все мы вместе творим общий миф нашей жизни. И в нем сплетены воедино строгий расчет траектории планет и Пифагорова *музыка сфер*, нравственный идеал Ф. М. Достоевского и научные утопии социальных философов, символы мировых религий и *искусственный интеллект* кибернетиков.

Что же в нас не от нас? Что не от нас, то и не в нас, не в нашем «Я», вмещающем в себя Вселенную общечеловеческой культуры. Так, может быть, вся суть и задача любой человеческой деятельности — в создании таких условий для взаимообщения поколений, при которых все формы их обращения друг к другу будут служить совместному решению заданных жизнью задач? О возможности — сегодня уже вполне реальной — таких условий нам придется поговорить особо, что, кстати сказать, за последние годы не раз приходилось делать⁶⁵.

А теперь — самое существенное: без душевной, глубоко личностной, интимнейшей ориентации на других людей, на их добрый (или злой) отзвук слову твоему или песне, твоим жестам, улыбке, гримасе и т. п. — всему, в чем ты волен (часто: не волен не...) выплеснуть в мир свои сознательные и бессознательные переживания смысла бытия своего, свои

⁶⁵ См.: Михайлов Ф. Т. В поисках выхода из кризиса образования. // Культура, образование, развитие индивида. М., 1990; Он же: Философские традиции и исторические практики. // Философские исследования. 1993. № 2; Он же: Перспективы гуманитаризации образования. // Философские исследования. 1995. № 4; Он же: Культурология и теория образовательной деятельности: возможно ли общее основание? // Вопросы философии. 1997. № 2 и ряд других.

интуитивные оценки и прозрения, свои способности и потребности, — вот без этой *нравственной* подоплеки, то есть без в конце концов всегда на отношения людей ориентированного, а поэтому и всегда нравственного мотива, приводящего в действие все твои жизненные силы, — нет и не может быть у тебя ни интеллекта, ни высших эмоций, ни воли, ни воображения. Как, впрочем, и без них нет тебе ни возможности, ни нужды обращаться к людям и ждать от них добра или зла.

А. А. Новиков

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

В ряду тем традиционного философского знания, оказавшихся в поле внимания Э. В. Ильенкова, тема идеального занимает особое место. Его публикации 60—70-х годов не только вернули интерес отечественных философов к этой старой и, казалось бы, вполне разрешенной в материалистическом ключе проблеме, но и побудили многих из них активно включиться в ее творческое обсуждение. При этом высказанные Ильенковым идеи и замечания, независимо от их оценки со стороны коллег, становились, как правило, отправным пунктом такого обсуждения и их игнорирование считалось совершенно недопустимым для любого сколь-либо серьезного исследования данной темы.

Основным ориентиром и критерием истинного понимания идеального в отечественной философии служило известное высказывание Маркса о нем как о «пересаженном в человеческую голову» и «преобразованном» ею материальном. «Воздействие внешнего мира на человека запечатлевается в его голове, отражается в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений» и в этом виде они становятся «идеальными силами»¹. Таким образом, связь идеального с сознанием (психической деятельностью человека) в диалектико-материалистической философии принято считать столь же традиционной, сколь и бесспорной. Однако характер этой связи остается не вполне ясным. Является ли идеальное особой реальностью, отличной от сознания, или представляет собой свойство (качество, характеристику) сознания, духовной сферы человеческой деятельности? Если идеальное и сознание — два различных феномена, то в чем состоит их различие и как оно может быть обосновано с точки зрения основного вопроса философии? Если же идеальное — одно из свойств сознания, то должны, по-видимому, существовать и другие, неидеальные (следовательно — материальные) его свойства. Но подобное предположение ведет к философской эклектике. Отождествление же идеального с сознанием означало бы тождественность явления своему свойству, что также неприемлемо. В этой ситуации возникает и такой вопрос: если понятия идеального и сознания употребляются для обозначения одной и той же субъективной реальности, то для чего нужны эти терминологические различия и являются ли они теоретически оправданными? Не таит ли

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 21. С. 290.

подобное допущение опасности превращения философских понятий в формальные ярлыки, варианты терминологической упаковки одного и того же «товара»? Да и в чем тогда, собственно говоря, состоит проблема «проблемы идеального»? Все это не могло не порождать определенных теоретических и методологических трудностей в разработке самых различных вопросов философского знания.

В целях преодоления этих трудностей несомненную пользу, в числе всего прочего, способен был принести творческий экскурс в историю возникновения и эволюции проблемы идеального, который и был предпринят Э. В. Ильенковым. В самом деле, игнорирование исторического аспекта любой проблемы в лучшем случае может обернуться пустой тратой времени на открытие уже открытого и прояснение давно и основательно проясненного, в худшем — привести к радикальной подмене самой проблемы и ее предмета со всеми вытекающими последствиями.

Было бы неверно полагать, что содержание и смысл проблемы идеального могли и должны были оставаться такими, какими их увидел Платон² и довел до логического завершения Гегель³. Поэтому тенденцию исторического и логического смещения предметной и методологической установок в анализе проблемы, проявившуюся в ее увязывании с человеческим фактором, не следует, видимо, расценивать как неправомерную. При этом, однако, важно и должно сохранить собственно философский взгляд на проблему и избежать ее растворения в тех научных дисциплинах, которые непосредственно связаны с изучением субъективно-психической сферы человеческой деятельности. Но именно это условие зачастую игнорировалось отечественными исследователями, что и вызывало серьезную озабоченность у Э. В. Ильенкова.

Исходя из бессмысленности разведения содержаний понятий сознания и идеального и возведения их в ранг важнейших категорий философии без достаточных на то теоретических и логических оснований, Э. В. Ильенков находит соответствующие оправдания этому, позволяющие, как он считал, утверждать, что идеальное занимает более высокое

² Речь в данном случае идет именно о существовании самой проблемы, а не о термине «идеальное», который вообще был незнаком античным философам.

³ В гегелевском понимании идеальное реализует себя в форме безличной мысли, понятия, логической идеи и в этом качестве диалектически противопоставит понятию реального (физической природы). Это значение идеального Гегель, следуя немецкой философской традиции, закрепил термином *ideelle* и предостерег от недопустимого смешения его с расхожим в немецком и многих других европейских языках понятием *idéale*, имеющим значение норматива, эстетического идеала, т. е. того, что представляет собой образец для подражания и что соответствовало смыслу платоновской «идеи». Лишь идеальное в его первом значении (как *ideelle*) является, по убеждению немецкого мыслителя, «истинной целью» философского мышления. Это введенное Гегелем значение термина «идеальное» (но не понимание природы самого феномена) было в принципе принято Марксом и сохранено в философии диалектического материализма.

место в иерархии философских понятий, нежели сознание. Сравнительный анализ их содержаний и смыслов приводит его к выводу о том, что идеальное, как предельно общее философское понятие, обладает особым рода «сверхприродной объективностью» и представляет собой «продуманное теоретическое обобщение известной категории явлений» (сознания, психического, образа, понятия и т. п.). Под «сверхприродной объективностью» Э. В. Ильенков понимал общественно-историческую природу идеального в отличие от естественной, натуральной природы психических явлений, что делало бессмысленным поиски идеального в естественных природных явлениях и в человеке, как биологическом, социально неразвитом существе. «Человек обретает идеальный план жизнедеятельности только и исключительно в ходе приобщения к исторически развивающимся формам общественной жизнедеятельности, только вместе с социальным планом существования, только вместе с культурой»⁴.

Таким образом, идеальное в ильенковской интерпретации предстает в качестве особого феномена, содержащегося в «теле человеческой культуры», под воздействием которого и формируется сознание человека как его «типичный случай», как «функция», по отношению к которой идеальное выступает как «закон», как «объективно-принудительная схема». Сознание и воля «проявляются у человека только потому, что у человека уже имеется особый отсутствующий в животном мире план жизнедеятельности, направленный на усвоение специфически общественных, чисто социальных по своему происхождению и существу и потому никак не закодированных в нем биологических форм жизнедеятельности»⁵. Категорически отрицая возможность и правомерность оценки животной психики как идеальной, он, однако, готов согласиться с наличием у животных «проблесков сознания». Данная «уступка» несколько ослабила, на наш взгляд, его позицию, но не поколебала общую ее тенденцию.

Определенного рода поворот в осмыслении сущности идеального, совершенный Э. В. Ильенковым, не мог, конечно, быть оставлен без внимания со стороны отечественной философской (и не только философской) критики. Причем, если реакция со стороны сторонников «психосубъективистских» воззрений на идеальное, упрекавших автора не только в откровенном антипсихологизме и антисциентизме, но и в возвращении к языческому платонизму, была вполне предсказуема, то критика его со стороны защитников «современного материализма», видевших своими относительными союзниками, как это ни покажется странным, именно Платона и Гегеля, оказалась, пожалуй, несколько неожиданной.

⁴ Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии, 1979, № 6. С. 156.

⁵ Ильенков Э. В. Проблемы идеального // Вопросы философии, 1979, № 7. С. 154.

Правда, носила она вполне доброжелательный характер и имела своей целью конструктивное сотрудничество с автором. «Объективистскую» линию в раскрытии природы идеального следовало бы, как полагал, например, М. А. Лившиц, проводить более твердо и до конца, доказывая, что идеальное существует не только в человеческих отношениях, но и в природе, откуда его, как объективный феномен, и «извлекает» человек⁶.

На фоне идей радикального «объективизма», не исключаящего факта наличия идеального «на Луне», представление об идеальном как продукте чувственного, субъективно-психического отражения, утвердившееся, как уже отмечалось, в отечественной философской и отчасти психологической мысли, выглядит, пожалуй, предпочтительнее и уж во всяком случае перспективнее с научной точки зрения, ибо позволяет воспользоваться возможностями науки при анализе механизма реализации и фиксации идеальных процессов. Между тем перевод проблемы в психологическую плоскость не только освобождает современную философию от иллюзий реализма⁷ и господства «стихии чистого мышления», но и создает новые проблемы. Так, наделяя свойством идеальности психику «вообще»⁸, мы с необходимостью должны будем признать, что субъектом «идеальных стремлений» становится не только общественно развитый человек, но и любой живой организм, обладающий высшей (а, возможно, и не только высшей) нервной деятельностью. Но тогда прав Карл Поппер⁹, ибо архитектор, вопреки утверждению Маркса, в своей профессиональной деятельности ничем принципиально не отличается ни от пчелы, строящей «идеальные» по своей геометрической точности и функциональному назначению восковые соты, ни от паука, плетущего свою ловчую сеть в расчете на «идеально» запланированную добычу. Более того, данная позиция ведет в конечном счете к утрате самих критериев идеальности, поскольку наталкивается на факт активности отражения всей живой материей. В самом деле, если амеба может мыслить¹⁰, то почему она не способна к идеализации?

Факт субъективности идеальных явлений в том смысле, что их носителем является общественный субъект, никогда не ставился Э. В. Ильенковым под сомнение. Вместе с тем, рассматривая идеальное как фактор «измерения человеческой культуры», как объективный феномен, возни-

⁶ См.: Лившиц М. А. Об идеальном и реальном // Вопросы философии, 1964, № 10.

⁷ Имеется в виду реализм как особое философское направление, утверждающее объективность общего и его генетический приоритет над единичным.

⁸ Имеющие место попытки выделить в психике идеальные и «неидеальные» уровни носят откровенно искусственный характер, ибо лишены объективных критериев подобной дифференциации психики.

⁹ См.: Поппер К. Объективное знание. Эволюционный подход // Логика и рост научного знания. М., 1983.

¹⁰ См.: Пономарев Я. А. Психика и интуиция. М., 1967.

кающий в «пространстве» общественных отношений, он решительно отмежевывается от «индивидуально-психологических» интерпретаций сущности идеального и настаивает на его понимании как «внепсихологической реальности».

Несомненным достоинством занятой Ильенковым позиции является, на наш взгляд, стремление, опираясь на историко-философские традиции, решать проблему идеального средствами и методами самой философии, очищая ее от психологизаторских наслоений и изымая из психологии и психофизиологии, по ведомству которых она оказалась по недоразумению зачисленной с некоторых пор отдельными современными исследователями. Философский же план проблемы «исчерпывается, — по его мнению, — решением вопроса об общей объективно-исторической природе идеального, о роли и функции идеального образа в процессе реального, материально-практического преобразования природы общественным человеком и об условиях, внутри которых вообще возможно и существует идеальное, как активная форма деятельности общественно-определенного индивида»¹¹.

Полемизируя с Ильенковым, его главные оппоненты, в качестве подтверждения своей правоты и верности диалектико-материалистическим принципам философии, ссылаются прежде всего на Маркса. Любопытно, однако, то, что на марксовы идеи опирается в своей концепции идеального и Ильенков. Но откуда в таком случае проистекает столь очевидное различие позиций среди самих марксистов?

Дело в том, что оппоненты Ильенкова акцентировали внимание на механизме реализации идеальных процессов и вполне точно и корректно с точки зрения диалектического материализма осветили этот аспект проблемы. Сам же Ильенков, что гораздо важнее, уловил суть марксова понимания природы и сущности идеализации и сознательно солидаризировался с ним. Вышеприведенные высказывания Маркса, к которым апеллируют критики Э. В. Ильенкова и одно из которых (об идеальном как «пересаженном» и «преобразованном» материальном) расценивалось многими из числа этих критиков в качестве строгой дефиниции идеального, были, как известно, сделаны в заочной полемике с Гегелем и объективным идеализмом вообще и имели своей главной целью опровергнуть мысль о «занебесном» (божественном) источнике идеального. Вместе с тем, говоря об идеальном как о «внутреннем образе», как о чем-то субъективном, Маркс отнюдь не отождествлял эти совершенно различные по своему философскому статусу и теоретической значимости понятия и тем более не рассматривал идеальное в качестве природной формы психического (чувственного) отражения. Напротив, он постоянно подчеркивал осмысленность, теоретичность идеальных установок,

¹¹ Ильенков Э. В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 227.

развивающихся исключительно в форме «логических представлений (определений)». Имея в качестве своей естественной («технической») предпосылки чувственное отражение (вкуже с самим предметом отражения), идеальное, между тем, изначально формируется как чисто культурный феномен. Эту прозвучавшую уже ранее мысль Э. В. Ильенков почерпнул, в частности, из марксова философского анализа экономических форм и отношений. «Цена, как денежная форма товара, как вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от чувственно воспринимаемой формы, следовательно, форма лишь идеальная...»¹²

Отрицая идеализацию как простую чувственную проекцию реальной действительности, Маркс показывает, как возникнет идеальное в процессе мысленного превращения одних вещей в другие (например, товара — в золото) без их действительного, физического превращения и даже без их непосредственного чувственного восприятия субъектом идеализации. Вне идеализирующей абстракции, опираясь лишь на чувственные образы, человек никогда не смог бы понять, как и почему «товары, существующие как потребительные стоимости, создают себе прежде всего форму, в которой они идеально выступают по отношению друг к другу как меновые стоимости...»¹³, как и почему сами товары противостоят «чувственно-грубой осязаемости» товарного тела, каким образом они превращают продукт труда в «чувственно-сверхчувственную» вещь, в «общественный иероглиф». Принимая марксово понимание идеального и одновременно придавая современное звучание аристотелевской «идеи-форме», Э. В. Ильенков и интерпретирует идеальное как «форму вещи, но вне этой вещи». «Под «идеальностью» или «идеальным» материализм и обязан иметь в виду то очень своеобразное и строго фиксируемое соотношение между двумя (по крайней мере) материальными объектами (вещами, процессами, событиями, состояниями), внутри которых один материальный объект, оставаясь самим собой, выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее — всеобщей природы этого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его измерениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях»¹⁴.

Было бы, однако, неверно полагать, что на примере анализа экономических феноменов Маркс целенаправленно решал проблему идеального и что именно в стоимости, цене, товаре, счетных деньгах он увидел безукоризненные формы проявления «идеального вообще». Не тайну зарождения идеального искал здесь основоположник диалектического материализма. Весь пафос упомянутых и прочих соответствующих им

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Цит. изд. М., 1960. Т. 23. С. 105.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Цит. изд. М., 1959. Т. 13. С. 49—50.

¹⁴ Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 131.

марксовых высказываний был направлен на раскрытие с материалистических позиций тех «экономических тайн», которые усилиями некоторых идеалистически мыслящих философов, экономистов и социологов (типа Беркли, Прудона и пр.) были загнаны в сферу мистических откровений. Их попытки мистифицировать экономическую действительность, выдать реальное положение вещей за воплощение идеалистических абстракций и были подвергнуты авторской критике в «Капитале», «Нищете философии» и других работах. В рамках этого анализа тема идеального имела косвенное, сопровождающее другую основную тему звучание и потому никаких строгих определений данного феномена автор не предлагал. Впрочем, ему удалось уклониться от них и, как думается, не без умысла, в своем философском творчестве вообще, раскрыв в то же время, с материалистических позиций широкий спектр значений и форм воплощения идеального¹⁵, ни одно (а) из которых не является определяющим (ей) и достаточным (ой), но все вместе они позволяют проникнуть в его суть. А суть эта состоит в том, что человек, в отличие от всех прочих живых существ (в том числе и высших животных), строит свои действия не на основе рефлексов и благоприобретенных навыков, а на основе предварительного осознания потребностей, процедуры их реализации и возможных последствий содеянного; иначе говоря — предвдвывает практическому действию его идеальный план. Эту ситуацию Маркс иллюстрирует на упоминавшемся уже сравнении действий архитектора и пчелы. Решительно отвергая как идеалистические, так и вульгарно-материалистические представления о сущности идеализации, Маркс под «идеальным миром» понимал, таким образом, богатство человеческого духа, который восходит из реальной действительности и обратно вливается в нее «животворящим потоком». При этом особо следует подчеркнуть, что рассматривая идеальное исключительно в контексте анализа духовной формы (сферы) человеческого бытия, он нигде не дает повода к тому, чтобы интерпретировать идеальное как особый феномен, стоящий над сознанием, предвдвояющий сознание, «определяющий» сознание, а заодно и волю людей. Те или иные социально-экономические законы складываются, разумеется, не на основе волюнтаристских решений и субъективного произвола, но при этом они, как идеальные формы, всегда остаются следствием сознательной деятельности людей. Если бы это было не так, то соответствующие культурные феномены мы вынуждены будем признать или существующими от века, или продуктом тайных, сверхъестественных сил.

¹⁵ Это, как уже отмечалось, и внутренний образ человека, т. е. нечто субъективное, исключительно «во мне существующее», и то, что не воспринимается чувствами, а возникает лишь в представлении, и функция, но не природная, а социальная, вещи, и совокупность форм общественного сознания, и система духовных качеств, повернутых к практике, и общее понятие, универсалия — «идеальный совокупный капиталист» и проч., и проч.

Пожалуй, наибольший интерес философов и представителей некоторых областей конкретно-научного знания вызвала в свое время тенденция разработки проблемы идеального исключительно «позитивными» средствами. Привлекательной стороной этой исследовательской идеи можно было считать, во-первых, интеграцию философского и конкретно-научного знания, открывающую новые перспективы, во-вторых — возможность окончательно освободиться от философско-идеалистических (абстрактно-спекулятивных) представлений о феномене идеального с тем, чтобы выработать наконец строго-научное, «абсолютно позитивное» его понимание и определение.

Естественно, что новое «позитивное» представление об идеальном можно было получить лишь при помощи столь же позитивной науки. К последней сторонники «реформации» проблемы относили прежде всего нейропсихологию и нейрофизиологию, кибернетику (со всеми ее «дочерними» направлениями), теорию информации, семантику и др. С помощью предоставляемых этими научными дисциплинами средств и предполагалось преодолеть «догматическую ограниченность» идеального, вывести этот феномен за рамки узкого «гносеологического контура» и, благодаря «основательной естественнонаучной интерпретации», выделить идеальное, так сказать, в «чистом виде».

В пользу возможности и необходимости столь радикальной интерпретации идеального свидетельствует, по мнению ряда исследователей, и тот факт, что свойство идеальности присуще не только человеческому сознанию (психике), но и некоторым сугубо материальным процессам. Высказывалось, в частности, мнение о том, что «различие в гносеологическом плане, т. е. идеальность (вторичность) психических процессов по отношению к материальным процессам, которые отражаются в психике, в одинаковой степени справедливо и по отношению к машинным операциям... Отражение в машине, вторичность (в гносеологическом смысле — идеальность) машинных операций и процессов... которые отражаются в машине, не может вызывать сомнений»¹⁶.

Что можно сказать по поводу данной сентенции?

Прежде всего то, что она представляет собой пример неправомерного упрощения одной из важнейших философско-мировоззренческих проблем и, по существу, — ее дискредитацию. Не вызывающее авторских сомнений, но в то же время совершенно неправомерное отождествление несравнимых по своей мировоззренческой насыщенности и статусу понятий идеального и вторичного, дает основание утверждать, что в «гносеологическом плане» идеален и бифштекс, поскольку представляет собой продукт «вторичной» (притом — сознательной) переработки говядины.

¹⁶ Братко А. А., Волков П. П., Кочергин А. Н., Царегородцев Г. И. Моделирование психической деятельности. М., 1966. С. 68.

В своем, казалось бы, похвальном стремлении найти «позитивный путь» решения проблемы идеального, его сторонники идут на известную уловку, наполняя соответствующую философскую абстракцию тем или иным конкретным содержанием или подменяя ее другим внешне близким по смыслу, но бесконечно далеким по существу понятием. Подменив, к примеру, понятие «идеальное» понятием «информация», они убеждают себя и стремятся убедить других в правомерности и необходимости содержательного насыщения важнейшей философской категории. Но подобный «исследовательский» (методический) прием — лишь иллюзия решения проблемы, попытка необоснованного и неправомерного ее упрощения и мировоззренческого выхолащивания, ни на йоту не приближающая к осмыслению сущности идеального и уяснения смысла философской идеализации. Все это, как справедливо отмечал Э. В. Ильенков, «не про то», «не о том», что следует считать диалектико-материалистическим пониманием идеального, с позиций которого, между прочим, и выступают, по их собственному заверению, сторонники новационного пути решения проблемы.

Не менее сомнительными выглядят и попытки эксплуатации понятия идеального в рамках научно-исследовательских исследований психических процессов (в том числе и сознания), толкающие самих исследователей на известный конфликт и с философией, и с психологией (нейропсихологией, нейрофизиологией). Примером тому может служить признание известного ученого, столкнувшегося с серьезными методологическими трудностями при попытке объединить в единый недифференцированный анализ феномена сознания его естественнонаучный и философский аспекты. «Я объясняю студентам: нервное возбуждение формируется и регулируется вот так, оно в такой форме в нерве, оно является таким-то в клетке. Шаг за шагом, с точностью до одного иона я говорю им об интеграции, о сложных системах возбуждения, о построении поведения, о формировании цели к действию и т. п., а потом обрываю и говорю: сознание — идеальный фактор. Сам я разделяю это положение, но я должен как-то показать, как же причинно идеальное сознание рождается на основе объясненных мною материальных причин — следственных отношений. Нам это сделать очень трудно...»¹⁷

Объяснить природу и сущность сознания, его философские и социальные характеристики исходя из анализа нейродинамических процессов не только трудно, но и принципиально невозможно. Как остроумно заметил некогда Людвиг Фейербах — из природы прямо не объяснишь и статского советника. В рамках конкретно-научных исследований психики (сознания), как продукта высшей нервной деятельности, как «совокупности динамических мозговых моделей», как реакции субъек-

¹⁷ Ленинская теория отражения и современная наука. М., 1966. С. 288—289.

та на условия среды, апелляция к фактору идеальности (и метафизическим характеристикам вообще) не без основания принимается многими серьезными исследователями в качестве некоей идеалистической диверсии в естествознание, способной лишь сбить с толку, научно разоружить исследователя, лишить его возможности эмпирического анализа механизмов психического отражения, обрекая на пустые рассуждения о душе. Идеальное в этих условиях становится жупелом, которым некоторые физиологи и психологи-экспериментаторы пугают себя, а заодно и отдельных философов. Материализация же психики (сознания) неизбежно приводит исследователя к редукционизму и вульгарному материализму.

Понятие психического в психологии коррелирует с понятием физиологического (или физического), но не с понятием идеального. Понятия психического и идеального (физиологического и материального) — понятия разной степени общности, разной дисциплинарной принадлежности и разной смысловой насыщенности, лежащие в различных теоретических плоскостях знания. Поэтому никакие методологические трудности в осмыслении психики (сознания) в конкретно-научном плане исследования не возникнут, если исследователи — представители соответствующих научных дисциплин — не будут искусственно насаждать философскую (гносеологическую) проблематику там, где ее, в сущности, нет и не должно быть. В рамках же собственно-философской (диалектико-материалистической) экспликации психика (сознание), безусловно, идеальна, идеальна всегда, идеальна не относительно и не частично, но абсолютно и в целом, абсолютно настолько, насколько в философии (гносеологии) абсолютно различие и единство материального и идеального.

Будучи философской абстракцией, особой «логической фигурой», идеальное не может служить предметом какой-либо отрасли научного знания. Это, кстати сказать, относится и к абстракции (понятию) материи. Ведь ни один естествоиспытатель и ни одна научная дисциплина не изучают материю «как таковую» в ее, так сказать, «чистом» (от конкретных свойств и форм) виде.

Механический перенос предельно общих философских понятий (категорий), каковыми и являются материальное и идеальное, за рамки философского знания абсолютно неправомерен. Это вовсе не значит, что данные понятия предназначаются исключительно для «внутреннего потребления» философией и не имеют никакого значения за ее пределами. Отражая действительность «глубже», «полнее», они представляют собой инструмент мировоззренческого осмысления фундаментальных научных положений и открытий, выходящих по своей значимости за пределы частных наук, служат методологическим ориентиром для тех или иных областей научного знания прежде всего на переломных этапах их исторического развития. Речь, следовательно, идет о случаях естественных и объективно неизбежных выходов частных наук в фи-

лософию, когда научная проблема приобретает очевидный философский характер, а не о произвольном переносе, «прикладывании» (как выразился один философ) философских абстракций к частным фактам и процессам объективной действительности. Это ведет лишь к дискредитации философских категорий и в лучшем случае оказывается бесполезным для развития конкретно-научных представлений об исследуемых явлениях. Можно сколько угодно твердить об идеальности информации или материальности плазмы, но это не принесет никакой пользы ни для понимания природы данных феноменов, ни для «уточнения» и тем более «обогащения» категорий идеального и материального.

Единственная реальная возможность уяснить смысл понятия идеального — сопоставить его с понятием материального. Как «логическая фигура» идеальное есть мировоззренческая и гносеологическая альтернатива материального; как философская характеристика особого класса явлений, идеальное представляет собой, условно говоря, «продукт», «превращенную» форму материального.

Будучи «превращенным», распрямленным материальным, идеальное «возникает» лишь там, где есть «человеческая голова», где имеет место процесс расщепления деятельности субъекта на практическую и теоретическую и где одна не существует без другой. Именно отсутствие соответствующих способностей (и необходимости) у животных исключает, как и утверждал Маркс, правомерность характеристики их психики как идеальной, делает соответствующую философскую процедуру, искусственно перенесенную на качественно иное явление, абсолютно некорректной.

Идеальное, таким образом, не есть ни природное свойство психики (сознания), ни особый, отличный от них феномен. Если уж говорить об идеальном свойстве психики, то следует иметь в виду, что оно есть единственное ее философское (гносеологическое) «свойство», точно так же, как свойство объективности есть единственное философское (гносеологическое) «свойство» материи. Условность подобного рода «свойств» очевидна. Строго говоря, идеальное — не свойство, а сугубо философская экспликация (обозначение) духовной сферы человеческой деятельности во всем ее диапазоне, рассматриваемой под углом зрения основного философского вопроса, т. е. в аспекте философско-мировоззренческой ориентации природы человеческого сознания (психики). Никакого другого смысла в философии диалектического материализма понятие идеального в себе не несет. Вне сознания, помимо сознания, как основного способа человеческого отражения действительности, идеального не существует, как не существует и подлинной духовности. Понятия идеального и сознания не следует, таким образом, сопоставлять по объему. Идеальное не шире и не уже сознания, оно — лишь иное, сугубо философское его имя.

Вместе с тем, будучи субъективным образом объективной реальности, сознание обладает конкретным содержанием и специфическими особенностями. Сознание одного человека, одних народов, одних социальных групп и эпох неизбежно отличается от сознания других людей и других эпох. Идеальное же в принципе всего этого лишено: один образ от другого не может отличаться большей или меньшей степенью идеальности. В этом смысле идеальное всегда надсубъективно. Оно характеризует только то общее, что присуще человеческому сознанию вообще как высшей форме отражения действительности, независимо от особенностей субъективных образов индивидов.

Все вышеизложенное делает абсолютно бесполезными поиски идеального вне сознания, «за его спиной», как особой «идеальной вещи». Никаких особых «идеальных вещей» самих по себе не существует. В самом деле: идеальны ли адановская «Жизель» или бетховенские симфонии? Идеален ли труд писателя в сравнении с трудом строителя? Корректного ответа на данные вопросы дать невозможно, ибо они уже поставлены некорректно. Любой человеческий труд, как общественно-целенаправленное действие, в том числе и труд по написанию книги, сочинению симфонии или прокладке дорог, есть сознательно детерминированный и в чем-то всегда уникальный процесс. Человеческого труда, в состав которого не была бы вплетена «идеальная ткань», попросту не существует. Чисто материальный или чисто идеальный труд — такая же абстракция, как, скажем, идеальная точка в математике. Можно говорить лишь о физическом или умственном труде, но это уже совершенно иной аспект вопроса, иные основания оценки предметов обсуждения, иной способ их осмысления.

Идеальное невозможно конкретизировать, выделить в какой-то единственной форме, не исказив при этом его сущность и смысл. На идеальное нельзя указать, как, впрочем, нельзя указать и на материю. Материальное и идеальное как философские категории по своему мировоззренческому и гносеологическому статусу абсолютно равноправны и равнозначны и потому их нельзя ранжировать по объему или значимости. Каждая из них несет определенный смысл лишь во взаимопредположении и взаимообусловленности. Материя (материальное) есть своего рода гносеологический предел идеального, «граница духа», по образному выражению Иосифа Дицгена, и наоборот. Обе эти категории не имеют смысловых полутонов или каких-то «типичных» (или нетипичных) форм проявления. Во всяком случае никому еще не удалось привести хотя бы единственный пример нетипичного идеального или нетипичного материального.

В данном кратком очерке мы не претендовали ни на обстоятельный анализ проблемы идеального, ни на последовательное изложение соответствующих воззрений Э. В. Ильенкова как одного из самых ярких представителей современной отечественной философской мысли. В

процессе работы над проблемой идеального проявились, на наш взгляд, его лучшие профессиональные качества, среди которых особенно хотелось бы выделить его бескомпромиссность по всем принципиальным вопросам и высочайшую профессиональную культуру. Оставаясь убежденным сторонником диалектико-материалистической линии в философии, он с искренним уважением относился к тем представителям философской классики, чьи идейные позиции во многом не разделял, но чей позитивный вклад в мировую философскую мысль не подвергал ни малейшему сомнению. К сожалению, это уважительное отношение Э. В. Ильенкова к философским традициям порой превратно истолковывалось критикой, находившей повод упрекнуть его в идеализме и романтизме. Тот факт, что Маркс в решении ряда проблем был нередко гораздо ближе к Гегелю (и иже с ним), нежели к иным ортодоксальным материалистам (а Э. В. Ильенков не раз убедительно доказывал это), оставался, увы, обойденным вниманием критиков.

Отнюдь не считая безукоризненным в теоретическом и логическом отношениях предложенное Ильенковым решение проблемы идеального, хотелось бы еще раз обратить внимание на его стремление сохранить, если можно так выразиться, философское лицо проблемы. Все попытки «новаторов» от философии надеть на феномен идеального чужую маску, сколь бы привлекательной она ни казалась и какими бы благими намерениями ни руководствовались ее почитатели, не только разрушают (как мы вслед за Ильенковым и стремились показать) историко-философскую традицию (что не самое опасное), но и свидетельствуют о фактической элиминации проблемы.

Чрезвычайно важно принять во внимание и еще один факт. Говоря о «правильном» ее решении, необходимо всегда иметь в виду, что таковое может быть корректно оценено лишь в рамках конкретной идейно-мировоззренческой системы. Упрекать Платона или Гегеля в неверном понимании природы идеального было бы верхом глупости. В рамках сделанного ими мировоззренческого выбора, правильность (или неправильность) которого не может быть ни подтверждена, ни опровергнута человеческим разумом, их понимание идеального и логично, и корректно. Поэтому любое решение проблемы идеального следует оценивать не с точки зрения всегда субъективно понимаемой правильности, но исключительно с точки зрения его корректности по отношению к исходным философско-мировоззренческим установкам и принципам. Не принимая гегелевского понимания идеального, Маркс — нельзя не отдать ему должного — противопоставил ему не некое безусловно правильное, а именно свое собственное понимание, сохранив, однако, его традиционно-философское значение и звучание.

Г. Д. Левин

ТЕОРИЯ КОНКРЕТНО-ВСЕОБЩЕГО

И вот тогда из слез, из темноты,
Из бедного невежества былого ...

Б. Ахмадулина

Я помню впечатление, которое на меня, студента, произвела только что вышедшая книга Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в „Капитале“ Маркса»: это был прецедент творческого мышления — вышедший, опубликованный, легализованный. Было преддверие шестидесятых. Положение в отечественной философии можно было сравнить разве что с положением в биологии. Мы ждали чуда. Ждали, что вот-вот появится Логика с большой буквы, содержащая такое решение глобальных философских проблем, которое до этого и в голову никому не приходило. Теория конкретно- (подлинно-) всеобщего представлялась наиболее соответствующей этим ожиданиям. Потом у меня лично наступило разочарование. Я увидел, что конкретно-всеобщим называют не что-то новое, доселе неслыханное, а предмет давно известной пары категорий — «часть» и «целое». Чуда не произошло.

К сегодняшнему дню в моем отношении к этой теории произошло нечто вроде отрицания отрицания. Ф. М. Достоевский говорит где-то, что нежить — это существо рассудочное. Для рассудочных произведений рассудочной критики достаточно. В талантливом же она убивает именно то, что делает его талантливым. Сейчас, с расстояния в сорок лет, это талантливое в теории конкретно-всеобщего видится лучше. И я постараюсь проанализировать его. Но для этого необходим исторический подход к концепции Ильенкова — взгляд на нее не как на начертанную на небесах абсолютную истину, а как на выдающийся продукт своего времени, времени, которое эпиграф к статье характеризует как нельзя лучше. Я буду опираться на главу «Проблема всеобщего в диалектике» из его книги «Диалектическая логика»¹, где эта концепция изложена в наиболее концентрированной форме.

Задачи критики любой теории, претендующей на замену уже существующей, просты и хорошо известны. Первая — посмотреть, насколько корректна содержащаяся в ней критика отвергаемой концепции. Вторая — выяснить, соответствует ли новая теория предмету, на отражение которого претендует. Отрицательный ответ на этот вопрос порождает

¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974.

третью задачу — выяснить, какую именно сторону действительности новаторская теория отражает на самом деле. Четвертая задача, вытекающая из третьей, — выявить ту теоретическую трудность, которая привела к этой гносеологической aberrации. Пятая — понять тот реальный вклад, который анализируемая теория вносит в решение данной теоретической трудности. Шестая — показать, как эта трудность преодолевается современными средствами. Попытку решить первые три задачи я предпринял в предыдущих публикациях². Здесь основное внимание будет уделено решению трех последних.

Сначала напомню основные положения объекта критики — традиционной теории общего. Единичным или общим (особенным или всеобщим) здесь называют признак любого, как эмпирического, так и теоретического объекта, входящего в фиксированный класс. Понятие фиксированного, а не универсального класса используется для того, чтобы избежать парадоксов теории множеств. Если этот признак отличается от признаков всех других объектов класса, его называют единичным. Если он сходен с признаком хотя бы еще одного объекта этого класса, он общ. Всеобщим называют признак, сходный с признаками всех других объектов класса, особенным — сходный с признаками одних и отличный от признаков других объектов этого класса. Обобщение понимается как переход от знания о менее общем признаке объекта к знанию о более общем его признаке. От обобщения отличают индукцию — установление степени общности уже известного признака. Мы видим, что ключевым в этих определениях является понятие сходства. На этом основании классическую, традиционную теорию общего называют теорией сходства. В чем же недостатки этой теории? Что побудило противопоставить ей теорию конкретно-всеобщего?

Подчеркну то, к чему обычно стараются не привлекать внимания — чрезвычайную элементарность понятий «единичное» и «общее». Они возникли на самой заре истории человеческого познания, когда человек умел считать только «до одного»: один — не один, один — много³. Если признаком обладает один предмет, он единичен, если не один — общ. Именно в этой элементарности Э. В. Ильенков вслед за Гегелем видит недостаток общего в классическом смысле. Он разделяет мнение Гегеля, что, например, понятие «геометрическая фигура», определенное традиционно, через ближайший род и видовое отличие, «есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция»⁴. Общее-сходное действительно абстрактно, причем один из основных логических законов фиксирует

² См.: Левин Г. Д. Проблема всеобщего в советской философской литературе. // Философские науки. 1985. № 3. Левин Г. Д. Диалектико-материалистическая теория всеобщего. М., 1987. С. 8—30.

³ Панфилов В. З. Гносеологические аспекты философских проблем языкознания. М., 1982. С. 284.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. М., 1935. С. 284.

прямо пропорциональную зависимость между степенью общности и степенью абстрактности знания. Но утверждать, что абстракция есть «пустое создание мысли», можно, лишь приняв еще одну посылку — отождествив абстрактность и тривиальность.

Я не буду повторять здесь уже приведенные мною в других работах аргументы в пользу тезиса, что бедность, абстрактность сама по себе, не порок, что деление объектов на абстрактные и конкретные не совпадает с делением их на существенные и несущественные. Это не самое главное в данном случае. Дело в том, что у Ильенкова есть еще один аргумент, вынуждающий *противопоставлять* общему-сходному «конкретно-всеобщее», «подлинно-всеобщее», «генетически общее»: *классическая теория общего не универсальна*. Есть понятия, для которых не удастся найти признака, присущего всем элементам его объема и только им. В мировой философской литературе эта идея была высказана Л. Витгенштейном в знаменитой теории семейных сходств еще в тридцатых годах. Но Ильенков писал в то время, когда наши философы, за немногим исключением, никого, кроме Маркса, не читали и никого, кроме Маркса, не знали. Происходило то, чего так опасался Ленин: отечественная философия формировалась «в стороне от столбовой дороги развития мировой цивилизации». «Буржуазная философия» если и признавалась, то только как объект поверхностной, шельмующей критики. Э. В. Ильенков дерзнул не заушательски критиковать теорию семейных сходств Л. Витгенштейна, а использовать ее для развития отечественной философии. Он прямо начинает главу с изложения концепции Витгенштейна. Сегодня есть возможность сделать это более детально. Для конкретного разговора о концепции Ильенкова это необходимо.

«Рассмотрим, например, — пишет Л. Витгенштейн, — процессы, которые мы называем «игра». Я имею в виду шахматы, карточную игру, игру в войну и т. д. Что обще им всем? Не говори: у них должно быть что-то общее, иначе бы они не назывались «игра», но смотри, есть ли у них что-то общее. И если ты их рассмотришь, ты не увидишь того, что обще им всем, но ты увидишь сходства, причем целый ряд. Как говорится, не думай, только смотри! — Смотри, например, на игру в шахматы с ее аналогами. Переходи к игре в карты: здесь ты найдешь много соответствий с играми первого класса, но многие общие черты исчезнут, а другие выступят. Если перейти к игре в мяч, то многое общее сохранится, но многое и исчезнет... Мы можем так идти через многие и многие другие группы игр и видеть, как возникают и исчезают сходства. И результат этого рассмотрения таков: мы видим сложную сеть аналогий, сходств, которые пересекают и нарушают друг друга. Сходств в большом и малом. Я не могу охарактеризовать эти сходства лучше, чем словом «семейные сходства», ибо именно так нарушают друг друга и пересекаются различные сходства, существующие между членами семьи: рост, чер-

ты лица, цвет глаз, походка, темперамент и т. д. И я буду говорить: игры образуют семью»⁵.

Для пояснения сути проблемы воспользуемся схемой Р. Бэмброу⁶. Рассмотрим пять фамильных черт семьи Черчиллей: рост, черты лица, цвет глаз, походку и темперамент. Обозначим их буквами А, В, С, D, E. Пятерых членов семьи Черчиллей обозначим буквами a, b, c, d, e. Допустим, что одна из фамильных черт у каждого из Черчиллей отсутствует. Тогда возможна следующая картина:

e	d	c	b	a
ABCD	ABCE	ABDE	ACDE	BCDE

Из схемы видно, что у пяти Черчиллей нет ни одной общей черты, есть лишь признаки, присущие различным подклассам этого класса из пяти элементов.

Итак, действительно ли термин «игра» так же относится к реальным играм, как фамилия «Черчилль» к реальным Черчиллям? Другими словами, действительно ли существуют понятия, обладающие четко и правильно фиксированным объемом, но не содержащие информации о признаке, присущем всем объектам, входящим в этот объем, и только им? Вот вопрос, который вслед за Витгенштейном и со ссылкой на него ставит Э. В. Ильенков. Естественно предположить, что в мировой литературе идет активное обсуждение этой роковой для теории сходства проблемы. В действительности, большинство ее сторонников «так глубоко привержены идее, что должно быть что-то общее в объектах, которые подпадают под общие термы, что трактуют примеры Витгенштейна как проказы и безделки, контрастирующие с главным направлением движения законопослушных понятий»⁷. Другими словами, не отрицаются ни факты, противоречащие теории, ни сама теория. Между тем понятия «с объемом, но без содержания» нередко составляют ядро науки. Именно в таком положении находится, например, теория элементарных частиц. «Перед нами, — говорит Р. Фейнман, — все эти частицы пока не предстают как различные проявления одной и той же сущности, и тот факт, что имеется куча разрозненных частиц, есть лишь отражение наличия бессвязной информации без сносной теории»⁸. Существенно, что «семейные сходства» элементарных частиц, т. е. признаки, присущие их подклассам, в настоящее время известны. На одном из них — странности — Гелл-Маном и Нишиджимой построена даже классификация

⁵ Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Frankfurt am M., 1971. S. 61.

⁶ См.: Bamberough R. Universals and family Resemblance's. // Universals and Particulars. N. Y., 1970. P. 112.

⁷ Ibid. P. 118.

⁸ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Вып. 1—2. М., 1977. С. 51.

элементарных частиц. Однако фундаментального общего признака, присущего всем им так же, как зарядовое число присуще всем химическим элементам, до сих пор не обнаружено. Таким образом, существование понятий, о которых говорит Витгенштейн, — это не только бесспорный, но и фундаментальный факт, без осмысления которого никакая теория общего не может быть названа современной. Э. В. Ильенков ясно сформулировал эту проблему и предпринял мощную попытку использовать арсенал гегелевской диалектики для ее решения. Проследим ход его мысли.

Первый вопрос, который возникает после того, как мы признали существование понятий «с объемом, но без содержания»: почему мы не знаем признака, общего и специфического для всех элементов их объема — потому ли, что его нет в самой действительности, или просто потому, что мы еще не открыли его на данном, исторически конкретном этапе познания? Вот как отвечает на этот вопрос Л. Витгенштейн применительно к понятию «язык»: «Вместо того, чтобы указывать на общее всему, что мы называем языком, я говорю, что нет ничего одного, что было бы присуще этим явлениям, из-за чего мы применяли бы к ним одно и то же слово, но что они родственны друг другу различными способами. Из-за этого-то родства или родств мы и называем их языками»⁹. Э. В. Ильенков полностью разделяет эту точку зрения. Он пишет: «Формально-логическая установка, ориентирующая на отыскание абстрактно-общего всем единичным представителям одного (и называемого одним и тем же именем) рода, в данном случае капитулирует. Всеобщего в этом смысле тут обнаружить нельзя, и нельзя по той причине, что такового здесь действительно нет. Нет в виде актуально общего всем индивидам признака, определения, в виде сходства, свойственного каждому из них, взятому порознь»¹⁰. Итак, Э. В. Ильенков признал проблему, без обсуждения которой нельзя считать теорию общего современной, и занял по отношению к ней позицию, которую редакторы его произведений сочли за благо «смягчить»: в «дополненном» варианте «Диалектической логики», вышедшем в 1984 г., этот текст отсутствует. Я буду говорить об «аутентичном» Ильенкове.

Сегодня мы действительно не знаем фундаментального признака, общего всем играм, всем числам, всем элементарным частицам и т. д. И с философской точки зрения чрезвычайно важно ответить на вопрос, что представляют собой понятия, обладающие четко и правильно фиксированным объемом и содержанием, которое исчерпывается информацией о «семейных сходствах» («игра», «число», «элементарная частица» и т. д.): высший продукт познания, подлинно всеобщие понятия или «полуфабрикаты» классических общих понятий, объем которых уже

⁹ Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. S. 56.

¹⁰ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Указ. изд. С. 253.

сформировался, а содержание исчерпывается содержанием обобщаемых понятий. Однако за этим академическим вопросом важно не проглядеть другой, практический. С любой точки зрения эти понятия — важнейший компонент и обыденного, и научного мышления. Общее знание может существовать в таком виде десятилетия (как понятие «элементарная частица») и даже века (как понятие «товар» — известно, что вопрос о признаке, общем всем товарам, ставил еще Аристотель, а обнаружить его удалось лишь У. Петти). Не пользоваться такими понятиями и ждать, когда они превратятся в классические общие, нерационально. Нужно научиться создавать их, исследовать их содержание, идентифицировать с их помощью эмпирические объекты, передавать их от учителя к ученику. Ильенков внес существенный вклад в постановку и решение этой задачи. Его взгляды оказали фундаментальное воздействие на исследование проблемы всеобщего в отечественной литературе. Один пример: из 56 участников межвузовской конференции по проблеме всеобщего, состоявшейся в 1982 г., более сорока придерживались его точки зрения¹¹. Обсудим его концепцию со всей тщательностью.

Метафорой «семейные сходства» обозначают не какую-то доселе неизвестную сущность, а всего лишь сходства объектов, входящих в объем понятия, по видовым признакам. Всем известен и один из способов определения таких понятий — через перечисление (дизъюнкцию): «Кониическое сечение — это либо эллипс, либо парабола, либо гипербола». Такие понятия естественно назвать *дизъюнктивно-общими*. Однако не все дизъюнктивно-общие понятия можно определить через перечисление. Некоторые из них включают такое количество «семейных сходств», что указать их в одном определении трудно или невозможно: «игра», «язык», «число», «элементарная частица» и т. д. Как же мы узнаем об их содержании?

«Треугольник, — говорит Э. В. Ильенков, — это не просто одна из геометрических фигур. Это еще и основатель их *рода*». Именно на этом основании он утверждает вслед за Гегелем, что «треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее»¹². К сожалению, ни Гегель, ни Ильенков не осуществляют детального методологического анализа процедуры «порождения» треугольником всех других геометрических фигур, т. е. не показывают тот гносеологический механизм, посредством которого «истинно всеобщее» порождает особенное. А ведь только таким образом утверждение Гегеля, что существует «всеобщее, охватывающее собою также и богатство особенного»¹³, можно превратить в конструктивную теорию, сравнимую по разработанности с классической теорией общего.

¹¹ См.: Проблемы всеобщего в марксистской философии. Тезисы межвузовской региональной конференции. Челябинск, 1982.

¹² Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. X. С. 284.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. V. М., 1937. С. 38.

Сегодня гносеологический механизм этого «заменителя» классического обобщения становится все более ясным. Рассмотрим его сначала на примере формирования дизъюнктивно-общего понятия «число»¹⁴. В качестве предка-основателя рода здесь выступает *натуральное*, т. е. целое положительное число, а в качестве порождающих процедур — алгебраические операции. Простейшая из них — сложение натуральных чисел — всегда дает натуральное число, а вот вычитание может породить нечто новое — целое отрицательное число. Целое положительное число при этом не исчезает, а продолжает существовать рядом с «потомком» как равноправный элемент зарождающегося множества. Более того, оно входит в содержание отрицательного числа как его абсолютная величина (модуль). Так возникает подмножество *целых чисел*. Деление одного целого (положительного или отрицательного) числа на другое порождает третий элемент подмножества — *дробь*. В процессе деления обнаруживается несоизмеримость делимого и делителя, и тогда возникает *иррациональное число*. На каком-то этапе этого приложения алгебраических операций ко все новым и новым видам чисел пытаются извлечь квадратный корень из минус единицы. Результат этой операции называют мнимой единицей, произведение рационального или иррационального числа на мнимую единицу — *мнимым числом*, а любое число, включающее мнимое, — *комплексным числом*. Казалось бы, этому росту «рода» чисел не будет конца. Оказывается, однако, что с введением комплексного числа оно исчерпано. Теперь результат любой алгебраической операции окажется элементом этого множества. Назовем такое множество *генетическим*.

Перед нами классический образец решения задачи, которая стояла перед классической теорией общего и с которой она не справилась. Прежде всего, четко определен объем понятия «число». Однако не за счет указания на признак, общий всем числам и только им, а за счет протягивания генетической связи от простейшего, натурального числа ко всем остальным. Этот метод позволяет решить и еще одну задачу классического обобщения — ответить на вопрос, является ли числом интересующий нас абстрактный объект — и снова через указание не на классобразующий признак, а на генетическую связь этого объекта с предком-основателем рода — натуральным числом. Этот прием — не открытие Гегеля. Он был известен еще Платону под названием «геометрический анализ»¹⁵. И, наконец, эта процедура позволяет решить задачу, которая классической теории общего совершенно недоступна, — вывести сведения о специфических свойствах каждого идентифицируемого числа из информации о классе чисел в целом. Таким образом,

¹⁴ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Указ. изд. Гл. 22.

¹⁵ См. об этом: Hintikka J., Remes U. The Method of Analyses. Its Geometrical Origin and Its General Significance. Dordrecht—Boston, 1974. P. 106.

дизъюнктивно-общее понятие содержит информацию не только о семейных сходствах. Оно — и это самое главное — дает представление о генетических отношениях между ними, о механизме порождения одного «сходства» другим.

Приведенный пример дает лишь первое представление о познавательной процедуре, решающей задачи классического обобщения там, где оно оказалось бессильным. Ее детальное исследование провели Д. Пойа и И. Лакатос¹⁶, реконструировавшие историю доказательства теоремы Эйлера, фиксирующей соотношение числа вершин V , ребер P и граней Γ многогранника. Была поставлена задача найти формулу, характеризующую их соотношение, аналогичную тривиальной формуле, характеризующей соотношение числа углов U и сторон C любого многоугольника: « $C = U$ ». Эйлер предложил такую формулу: $V + P - \Gamma = 2$. Первоначально ее считали справедливой для всех многогранников. Затем было показано, что она относится лишь к простейшим из них, которые были названы эйлеровыми. Подавляющее же большинство многогранников оказалось неэйлеровыми. Была сформулирована следующая задача — распространить формулу Эйлера на все многогранники. Самый простой способ решить ее — классическое обобщение. Формула Эйлера выступает при этом в качестве одной из его посылок наряду с формулами для различных типов неэйлеровых многогранников — рам, увенчанных многогранников, многогранников с полостями, туннелями и т. д. Собрав эти формулы вместе, можно попытаться обобщить их до универсальной формулы. Именно так была угадана сама формула Эйлера¹⁷. Теперь требовалось сделать то же самое, но ступенькой выше. Едва ли можно сомневаться в том, что за полтора века размышлений над теоремой Эйлера математики пытались обобщить ее именно таким, *классическим* способом. Отсутствие результатов — единственный памятник их усилиям. Но это величественный памятник. Он сравним по значимости с неудачей попыток построить вечный двигатель. Стало ясно: классическое обобщение здесь бессильно. Нужно было искать другой путь.

Этот путь никогда не был бы найден, если бы математики исходили из убеждения в случайности того исторического факта, что первой была открыта именно формула Эйлера¹⁸. На самом деле здесь проявляется фундаментальная гносеологическая закономерность, сформулированная еще Декартом и состоящая просто в том, что *исследование элементов любого множества начинается с простейших из них*. И хотя эта закономерность статистическая, в реальной истории исследования много-

¹⁶ Детально эта реконструкция осуществлена в известной книге И. Лакатоса «Доказательства и опровержения». М., 1967.

¹⁷ См. об этом: Пойа Д. Д. Математика и правдоподобные рассуждения. М., 1975. Гл. 3.

¹⁸ Лакатос И. Цит. соч. С. 95, 97, 101.

гранников она соблюдена строго: эйлеров простейший из многогранников — тетраэдр, эйлеровы все восемь правильных многогранников, все пирамиды, все призмы и т. д. Лишь у более сложных многогранников эйлеровость исчезает.

Но главное — не в простоте «квазиэмпирического» материала, на котором получена формула Эйлера. Это простота особого рода. Ее можно сравнить с простотой атомов, из которых складываются молекулы, или, более сильная аналогия, с элементарностью зиготы, из которой развивается организм. Именно эта особенность эйлерова многогранника позволяет использовать его не как рядовую посылку классического обобщения, а «зародыш», из которого посредством некоего генетического процесса возникают все другие типы многогранников. Именно такие *генетические процессы* интересовали Э. В. Ильенкова, именно их он противопоставлял классическому обобщению.

Посмотрим, как протекает этот генетический процесс на взятом нами историческом примере. Возьмем длинный треугольный стержень. Это многогранник, причем эйлеров. Соединим два таких стержня в г-образный многогранник. Эйлеровость сохранится. Теперь два г-образных многогранника соединим в раму. Эйлеровость исчезнет. Оценим величие момента! Мы *синтезировали* неэйлеров многогранник из эйлеровых! «Непроходимая граница» между ними оказалась точкой превращения первых во вторые. Эйлеровость исчезла у рамы по той причине, по которой свойство части исчезает у целого. Раму, образованную из двух эйлеровых многогранников, можно соединить с другой рамой и получить более сложный неэйлеров многогранник и т. д., но это уже рутинная работа. Рубикон перейден при синтезе неэйлерова многогранника из двух эйлеровых. Именно здесь — ключ к пониманию того процесса, который Э. В. Ильенков называет генетическим обобщением. Закономерность, которой подчиняется этот процесс в данном случае, была открыта Л. Рашигом на основе следующего наблюдения: для эйлерова многогранника $V - \Gamma + P = 2$, для рамы $V - \Gamma + P = 0$. Для многогранника, «склеенного» из двух рам, $V - P + \Gamma = -2$, для многогранника, склеенного из n рам, $V - \Gamma + P = 2 - 2(n - 1)$ ¹⁹.

Переход от формулы Эйлера к формуле Рашига легко принять за классическое обобщение, аналогичное переходу, например, от понятия «свет» к понятию «электромагнитное излучение». Но более детальное исследование отрезвляет. В классическом обобщении менее общее и более общее понятия связаны законом обратного отношения между их объемами и содержаниями. Здесь этот закон не срабатывает. Формула Рашига не только охватывает больший класс объектов, чем формула Эйлера. Она и богаче по содержанию. Последняя содержится в первой в свернутом, «заархивированном» виде: поставив в формулу $V - \Gamma + P =$

¹⁹ Там же. С. 108.

2 — 2 (n — 1) вместо n единицу, мы получим формулу Эйлера. Это необъяснимо, если переход от формулы Эйлера к формуле Рашига считать обычным обобщением. Большинство сторонников классической теории общего это обстоятельство просто игнорирует. Теория конкретно-всеобщего была первой попыткой осмыслить его. Сделал это Гегель, кстати, поздний современник Эйлера. В XIX веке этой проблемой занимались М. Дробиш, Х. Зигварт, Г. Лотце и др. В XX веке вехой в ее исследовании была теория семейных сходств Л. Витгенштейна, который не просто констатировал ограниченность классической теории общего, но и описал один из способов преодоления этой ограниченности. В отечественной литературе наиболее детальный анализ таких «странных» обобщений содержится в известной статье А. С. Богомолова «Существуют ли конкретно-всеобщие понятия?»²⁰. Э. В. Ильенков не исследует гносеологический механизм «генетического обобщения» в деталях. Для него конкретно-всеобщее — это прежде всего предок-основатель рода, который «воплощает в себе все богатство частных ... как вполне реальное особенное явление, ... развивающее из себя — силою своих внутренних противоречий — другие столь же реальные явления»²¹. А как конкретно это происходит, он не показывает. Трудно понять, почему: ведь именно поразительное сходство математических формул с общими понятиями и столь же поразительное отличие от них является самым ярким аргументом в пользу тезиса, что существует «всеобщее, охватывающее собой также и богатство особенного». На мой взгляд, именно в этом пункте концепция Э. В. Ильенкова нуждается в дальнейшем развитии.

Вернемся к первому шагу от формулы Эйлера к искомой универсальной формуле. Таких элементарных шагов множество. Каждый из них — это синтез — переход от части к целому, затем к более обширному целому и т. д. Представим себе теперь, что этот процесс завершен: мы получили, с одной стороны, супермногогранник, включающий в качестве своих частей все другие многогранники (подобно тому, как комплексное число включает в качестве своих элементов все другие числа), а с другой — конечной длины формулу, описывающую соотношение В, Р и Г в этом супермногограннике и позволяющую посредством замены переменных константами получить это соотношение для любой его части, в том числе и «зародышевой».

Обратим теперь внимание на то, что параллельно с синтезом этого супермногогранника формируется *генетическое множество*, состоящее из промежуточных продуктов данного синтеза: многогранников Эйлера, Рашига, Луилье и т. д. Генетическое множество можно получить не только в воображении, но и реально, например, снимая с конвейера после

²⁰ Богомолов А. С. Существуют ли конкретно-всеобщие понятия? // Вестн. МГУ. Экономика, философия, право. 1968. № 6.

²¹ Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Указ. изд. С. 268.

каждой операции по одному экземпляру собираемого изделия. Такие множества образуют существенную часть предмета современной науки. Генетическими являются, например, множество этапов развития организма, множество исторических эпох, множество стадий развития науки и т. д. Иногда генетический характер таких множеств очевиден: элементарную частицу, атом, молекулу и живой организм невозможно принять за элементы обычного аддитивного множества. Но Эйлер, пытавшийся найти соотношение V , P и G для всех многогранников, едва ли осознавал, что имеет дело с генетическим множеством. Главная особенность таких множеств в том, что у их элементов «двойное гражданство»: они являются также и частями целого (в нашем примере — супермногогранника). Это «двойное гражданство» оказывается решающим в ситуации, когда, несмотря ни на какие усилия, не удастся обнаружить признак, общий всем элементам такого множества. Тогда поиск не сходств, а именно связей между ними, делающих их элементами целого, позволяет решить ту задачу, перед которой классическая теория общего оказывается бессильной: очертить исследуемое множество и сказать о любом объекте, принадлежит он ему или нет.

Интересно, что генетический характер множества эйлеровых многогранников не помешал Эйлеру найти формулу для них обычным, классическим обобщением. Генетическим является и множество химических элементов, но мы знаем признак общий и специфический для них — зарядовое число. Следовательно, сам по себе генетический характер множества не исключает классического обобщения: оно прекрасно работает на его «нижних этажах», когда ставится задача найти признак, общий всем элементам одного из его подмножеств, но пробуксовывает на высших, когда хотят найти признак, общий всем его подмножествам: количество переходит в качество.

В том, что синтез решает проблемы, входящие в компетенцию классического обобщения, нет ничего странного. Ведь это родственные процедуры. Обе отражают отношения между объектами. Только обобщение отражает сходства, а синтез — связи. Обобщение объединяет объекты в класс, синтез — в целостность. Но связь возможна только между сходными объектами. Не случайно принцип монизма утверждает и сходство, и связь всех явлений мира. При исследовании нижних этажей генетического множества (в нашем примере — эйлеровых многогранников) сходство обнаруживается раньше связи. При исследовании высших первой открывается связь, синтез осуществляется раньше обобщения. Синтез содержательнее обобщения. Не удивительно, что он походя выполняет и его задачи. Это его побочный результат, поризм, как говорили древние греки. Использовать синтез для решения задач обобщения — все равно, что использовать редактора в роли корректора. Едва ли бы он воспринял как комплимент титул подлинного корректора. Точно так же для синтеза не является честью и титул подлинного обобщения.

Итак, классическая теория общего не универсальна. Но не универсальна и процедура генетического синтеза. Она применима лишь к генетическим множествам и только здесь способна заменить классическое обобщение. Нужно не противопоставлять эти две процедуры, а понять существующие между ними сходство, различие и взаимосвязь. Они, как мне представляется, состоят в следующем:

1. Классическое обобщение очерчивает класс через указание на классообразующий признак, присущий всем его элементам и только им. В ходе синтеза множество очерчивается за счет обнаружения генетических отношений между его элементами.

2. В классическом обобщении принадлежность объекта классу устанавливается посредством обнаружения у него классообразующего признака. В синтезе для этого используются генетические связи, соединяющие объект, принадлежность которого классу предстоит установить, с объектом, принадлежность которого классу уже установлена.

3. Классическое общее понятие, отражающее классообразующий признак, никак не участвует в обнаружении признаков, специфических для его подклассов и уж тем более — для элементов. Информация о них привносится извне. Например, мы не можем из понятия «примат» вывести понятие «человек». Из формулы, описывающей высший элемент генетического множества, формулы, описывающие его низшие элементы, извлекаются так же, как части извлекаются из целого. Таким образом, существует аналогия не только между классическим обобщением и генетическим синтезом, но и между классической спецификацией и генетическим анализом.

Подведу итог. Я стремился очертить ту теоретическую трудность, которая вынудила Э. В. Ильенкова критиковать классическую теорию общего и противопоставить ей теорию конкретно-всеобщего. Я утверждаю, что ни описание, ни разрешение этой трудности не достигли в его работах завершенной, классической формы. Но вклад, который он, среди всеобщего непонимания — как противников, так и сторонников, внес в ее осознание и преодоление, составляет важнейший компонент того непреходящего, что позволяет говорить о трудах Э. В. Ильенкова как об этапе в развитии отечественной философии. Величие исследователя проявляется не только, а, может быть, и не столько в том, что он дает классическое решение классической проблемы, но и в том, что он, если можно так выразиться, *чуёт* проблему, большинству недоступную, пытается выразить ее, привлечь к ней внимание и, конечно, разрешить ее. Культура философского мышления проявляется, в частности, в умении видеть и ценить этот вклад в развитие науки.

Е. Л. Черткова

ОБ ИДОЛАХ И ИДЕАЛАХ

Название этой статьи воспроизводит заглавие книги Э. В. Ильенкова, опубликованной в 1968 году, — переломном в истории нашей страны, запомнившимся введением советских войск в Чехословакию, окончательным завершением периода оттепели, усилением деятельности репрессивных органов по борьбе с инакомыслием внутри страны, закончившим с надеждами на демократические преобразования, — и все это пропагандистски преподносилось как движение к светлому будущему человечества — к коммунизму, до полной победы которого оставалось ждать всего двенадцать лет. Разительное несовпадение провозглашаемых с партийных трибун и печатных страниц идеалов и принципов с реалиями повседневного существования порождало в умах людей цинизм и неприятие каких-либо идеалов. Сама постановка вопроса об идолах и идеалах, разоблачение процесса подмены одних другими требовала тогда незаурядного гражданского мужества. Э. В. Ильенков выступал против представления об идеале как абсолютно потустороннем, абстрактном и недостижимом, в принципе неосуществимом, столь же воображаемом и иллюзорном, как линия горизонта. Он настаивал на понимании идеала как действенного фермента социального творчества, подчеркивал его реальность и осуществимость в человеческой истории¹. Для нас сейчас весьма актуальны размышления Э. В. Ильенкова о силе идеала, о том, что «должное» в переломные моменты может оказаться сильнее «существующего»². И хотя с тех пор многое изменилось в жизни страны и каждого человека, и живем мы в другом обществе, при ином социальном строе, переживаемый сейчас Россией исторический момент также отмечен глубоким разочарованием в способности общества к позитивным преобразованиям, очередным крушением надежд на скорое построение нового, а точнее старого «светлого капиталистического будущего». На фоне падения производства, политической и социальной нестабильности, кризиса доверия к институту власти вообще

¹ Несовпадение идеала и действительности не было для Э. В. Ильенкова, как и для рассматриваемой им позиции И. Канта, основанием для отказа от идеала. Но если Кант, признавая необходимость идеала, все же исходил из его принципиальной неосуществимости, Ильенков настаивал на принципиальной осуществимости идеала, утверждая, что его несовпадение с действительностью «и есть единственно возможная форма и способ реализации всеобщего идеала, это и есть сам идеал, скорректированный условиями места и времени...» См.: *Ильенков Э. В. Философия и культура*. М., 1991. С. 212.

² *Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах*. М., ИПЛ, 1968. С. 61.

не столь очевиден и заметен не менее, если не более разрушительный процесс потери мировоззренческих ориентиров, кризис системы общезначимых социальных целей, ценностей и идеалов. Люди не знают не только *как* жить, но и *зачем* жить. Эти вечные вопросы, подспудно и незаметно разрешаемые в спокойные времена, начинают доминировать в кризисные периоды, превращаясь в насущные проблемы. И перед нами стоит все тот же вопрос: что мы переживаем — падение идолов или крушение идеалов? Банкротство очередных иллюзий или бессилие социальных теорий вообще? Не принимаем ли мы за идеалы творимых нами идолов? Не оказалось ли мнимым декларируемое освобождение от утопии и идеологии, а открытый и решительный отказ от одной утопии столь же слепым и безоговорочным принятием другой? Разве не является типичной ретроспективной утопией призыв сторонников восстановления монархии и возвращения «святой Руси»? Изверившись в утопии «светлого будущего», нам предлагают искать спасение в «светлом прошлом», устремляя свои взгляды на «Россию, которую мы потеряли». В свою очередь противники попыток придать истории обратный ход не менее страстно доказывают спасительность для России «капиталистического рая», этой «перспективной» утопии, предлагая методом «больших скачков» установить в стране новые порядки. Хаотичные действия реформаторов внесли сумятицу не только в экономику, но и в психику и сознание народа, дезориентировав его в такой степени, что пришлось в качестве государственной задачи первостепенной важности выдвигать проблему выработки новой русской идеи!

Срывая маску идеала с одних идолов и основанной на них идеологии, мы вновь и вновь подменяем идеалы идолами, принимая в качестве высших целей и ценностей оторванные от целого, абсолютизированные частные ценности вне их общей иерархии. Актуальный для нас урок истории — превращение в такую сверхценность (иначе говоря, фетишизация) демократии, на которую многие сейчас возлагают свои надежды. Нельзя забывать о том, что и фашизм в Германии, и большевизм в России смогли стать реальностью во многом и благодаря этому: в первом случае она стала непосредственным политическим орудием, средством прихода фашистов к власти, во втором — фанатичная приверженность демократии как *высшей* ценности, нежелание ни при каких обстоятельствах отступать от ее принципов помешало временному правительству воспрепятствовать приходу к власти большевиков, что привело к потере той свободы, ради которой осуществлялись в стране демократические преобразования. В этом повинна не сама демократия как принцип народовластия, а ее превращение из средства в высшую цель, что извратило ее действительное содержание и лишило возможности использовать заключенный в ней позитивный потенциал. Сейчас мы переживаем аналогичный процесс фетишизации рынка — превращения его из наиболее эффективного среди выработанных челове-

ством средств развития производства и обмена в сверхценность, подчиняющую себе все другие цели и ценности. Абсолютизация относительного оказывается самым прямым путем создания идолов.

Сейчас перед нами стоит двоякая задача: во-первых, показать необходимость идеала и неправомерность отказа от него вследствие крушения очередной попытки осуществления утопии и, во-вторых, попытаться строго разделить идеалы и идолы, ибо господство последних в сознании людей чревато самыми тяжелыми последствиями. Существует много путей, ведущих к подмене идеалов идолами, но для краткости их можно обобщить, выделив два основных. Один из них — идолопоклонство в прямом смысле (о чем уже немного было сказано выше), когда статус идеала придается вещам, ценностям и целям, не обладающим присущими идеалу качествами. Второй — неправильное понимание природы идеала и соответственно неадекватное отношение к нему, обращение с ним без учета его специфики. Пример этого — трактовка идеала как эмпирического факта (об этом далее скажем несколько подробнее). Иными словами, в первом случае на место идеала *воздвигается* идол, а во втором — идеал *низводится* до положение идола. Если рассматривать утопическое сознание как наиболее явно эксплуатирующее понятие идеала, то там оба эти процесса взаимодействуют и взаимно дополняют друг друга.

Очевидно, что негативное отношение к идеалам в нашей современной ситуации усугубляется провалом грандиозного социального эксперимента по построению совершенного общества, под которым понимался коммунизм. Крушение утопии неизбежно влечет за собой подрыв доверия к идеалам. Но природа человека такова, что он не может жить и действовать без идеалов. Отказываясь от идеалов, он осознанно, а чаще, неосознанно, создает себе идолов, замещающих в его сознании отвергнутые идеалы. В действительности сейчас происходит отторжение не идеалов, а извратившей их суть, использующей их идеологии³.

Основное различие между ними состоит в том, что идеал существует в личностной форме, вызревает внутри субъекта, является фактом духовного мира конкретного человека, а идеология привносится, навязывается извне. Из этого не следует, что не существует общезначимых идеалов. Напротив, идеалом может выступать только общезначимая и принимаемая всеми ценность. Но для каждой конкретной личности идеалом может быть только то, что ею *свободно* принято — осознанно и осмысленно. Осмысление — главное в процессе присвоения идеала личностью, ибо это, что особенно подчеркивал М. Хайдеггер, больше, чем осознание⁴. В этом процессе человек постигает не только конкретную

³ О том, как идеология может исказить подлинную суть идеалов, лучше всех, пожалуй, рассказал Дж. Оруэлл в своем знаменитом романе «1984».

⁴ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 251.

цель или ценность, но и самого себя. Без развитого самосознания и самоуглубления всякое внешнее восприятие идеала чревато его превращением в идола, подчинением личности навязываемой извне идеологии⁵. Наделенность смыслом и самооценностью выделял в качестве главных признаков идеала такой именитый исследователь духовного мира человека, как Хосе Ортега-и-Гассет. Подчеркивая абсолютную значимость, императивность идеала, он пишет: «Справедливость, истина, моральность, красота ценны сами по себе, а не только в той мере, в какой они полезны для жизни»⁶. Для ценностного отношения, или оценки, требуется специфическая способность восприятия. Ортега-и-Гассет выделяет ее как отдельный, самостоятельный вид опыта, наряду с чувственным и интеллектуальным. «Оценивающая способность, позволяющая нам «видеть» ценности полностью, отличается, таким образом, от чувственной или интеллектуальной остроты зрения. Есть гении оценки, как есть и гении в области мышления»⁷. Таким образом, осмысление и оценка — вот две необходимые для присвоения идеала способности субъекта. И как все иные человеческие способности, их можно развивать и усиливать, и одним из действенных средств этого является критическое сознание как выражение и реализация свободного отношения к исследуемому предмету.

Как это ни покажется парадоксальным, но потребность в идеалах возрастает как раз в те времена, когда они решительнее всего отвергаются. Прежде всего это касается переходных исторических периодов, а именно к таковым относится наша современная ситуация. Об опасности кризиса идеалов более ста лет назад замечательно сказал Т. Карлейль в связи с анализом Французской революции, но это как нельзя более соответствует и переживаемому нами времени: «Крайне опасно, когда нация, отбросив свои политические и общественные установки, превратившиеся для нее в погребальный саван, становится трансцендентальной и должна прокладывать себе дикие тропы сквозь хаотическое новое, где сила еще не отличает дозволенного от запрещенного и преступление и добродетель бушуют вместе, нераздельно, во власти страстей, ужаса и чудес!»⁸ В такие моменты важно не поддаваться общему нигилистическому (или даже апокалипсическому) настроению разрушения и попытаться отделить пшеницу от плевел, сохранить все ценное, выработанное человеческой историей и культурой, используя это для преодоления хаоса. Идеалы, составляющие фундамент человеческой культуры, являют-

⁵ Об этом много и страстно писал и говорил Э. В. Ильенков. Развитие способности свободно мыслить, в чем он видел важнейшую задачу философии, являлось в те времена единственно доступным для каждого средством противостояния порабощению сознания идолами идеологии.

⁶ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. М., 1991. С. 20—21.

⁷ Там же. С. 31.

⁸ Карлейль Т. Французская революция. История. М., 1991. С. 367.

ся теми несущими конструкциями, сохранив и укрепив которые, мы создадим опору для выхода из хаоса и созидания нового. Они поддерживают тот необходимый человеку оптимизм, который не позволяет ему стать терпимым или даже равнодушным ко злу, в то время как пессимизм и отчаяние лишают людей силы противостоять ему. Требуется лишь очистить понятие идеала от тех наслоений и искажений, какие оно претерпело, особенно в структуре утопического сознания.

Поскольку негативизм в отношении самого понятия идеала объяснен более всего тому, что его неразрывно связывают с утопией, необходимо подчеркнуть неправомерность этого, поскольку, имея в своей основе идеал, утопия, однако, не тождественна последнему. Более того, как элемент утопического сознания понятие идеала отличается от идеала нравственного, художественного и т. д. Причиной деформации понятия идеала в рамках утопизма является прежде всего его отождествление с понятием цели. Идеал возможно трактовать как цель, но только как цель абсолютную, как цель, которая всегда впереди. Абсолютная цель принципиально не достижима потому, что она, как абсолютная цель, никогда не может быть средством, в то время как достижение цели превращает ее в фактор или средство дальнейшей деятельности. Идеал, будучи масштабом оценки и вектором, ориентиром движения, сам не может быть целью, понимаемой как конечный результат деятельности. Несмотря на кажущуюся близость понятий цели и идеала, между ними существует принципиальное различие. В содержании понятия «цель» можно выделить по крайней мере три составляющих: собственно цель как искомый результат, желательность этого результата, его значимость для нас, т. е. ценность и то, что придает значение нашей деятельности, т. е. смысл. Понятие идеала по своему содержанию частично совпадает с понятием цели, но включает в себя лишь две последние характеристики. Сейчас мы подошли к важнейшей особенности утопического сознания, состоящей в том, что оно основывается на искаженном представлении природы идеала, фактически отождествляющем его с целью. В утопии идеал представляет собой конечную цель или точку развития общества. Он выступает как наглядный образ желаемого будущего совершенного общества. В утопии осуществляется несовместимое с природой идеала его превращение в практическую цель, или идеал становится проектом. Подмена идеала целью превращает утопию из занятого и небезполезного литературного жанра в некий вид политической декларации или даже политической программы. Из явления чисто духовного поиска, вырабатывающего «прекрасные вымыслы», обращенные к воображению и чувству человека, призванного развивать и обогащать их, утопия становится явлением сознания социально-практического, а часто и политического, выступая как призыв и план действий, требующий своего реального воплощения. Таким образом, примыкая, в силу своей обра-

ценности к идеалу, к сфере так называемого ценностного сознания, утопия в то же время отличается от иных его форм.

Специфичным для утопии является не сама по себе ориентация на идеал, а его особое понимание и особое отношение к нему. В утопии идеал приобретает имманентный эмпирической действительности характер, из ориентира превращается в цель, в конечный «пункт прибытия» («в коммуне остановка...»). Утверждение возможности идеала как факта эмпирической действительности составляет суть утопизма. Идеальное, совершенное общество принимается как факт достижимого будущего или, как это выразил Г. П. Флоровский, как «будущий факт». Речь здесь идет не просто об осуществимости или не осуществимости идеала, а о понимании его природы. В определенном смысле можно говорить и о его осуществимости, имея в виду его постоянное преобразующее воздействие на действительность. Но в утопическом сознании понимание идеала как «вечной перспективы», или как «исторически негарантированной цели» (Э. Ю. Соловьев), как ценностного ориентира заменяется пониманием идеала как проекта, плана будущего совершенного общества. Такое, по точному выражению Г. П. Флоровского, превращение «категорического императива в историческое предсказание», принципиальное «приравнивание ценности и факта» создает утопическую установку на превращение идеала в действительность. Утопист не исходит из идеала, а буквально приходит (точнее, намеревается прийти) к нему. Для него идеал есть полная, завершенная объективность, «не задание, а именно состояние, факт, порядок»⁹. Утопия изображает как бы реальный мир, хотя и внеположный, изолированный во времени и пространстве от наличной действительности. К ней вполне приложима характеристика, данная М. Бахтиным мифологическому и художественному отношению к будущему: «По существу, они стремятся сделать реальным то, что считается должным и истинным, наделить его бытием, приобщить времени. Противопоставить его как действительно существующее и в то же время истинное, наличной действительности, также существующей, но плохой, неистинной»¹⁰. С одной только разницей: мифологическое и художественное сознание «работают» с образами и идеями, тогда как утопическое сознание на этом не останавливается, ему необходимо «отменить» неистинное бытие и заменить его истинным.

Идеал, истолкованный как реальная конечная цель преобразования общества, становится идолом, требующим уже не оценки и осмысления, а служения и жертвоприношения. Придавая большое значение общественному идеалу, В. С. Соловьев вслед за Ф. М. Достоевским

⁹ Флоровский Г. П. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 84—88.

¹⁰ Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. М., 1975. С. 299.

неоднократно предупреждал об опасности превращения утопической мечты во «внешний общественный идеал», увлеченность которым ставит в центр внимания вопрос «что делать?», как преобразовывать общество для счастья людей, но упускает при этом другой, не менее важный и даже более насущный вопрос: «готовы ли сами делатели?»¹¹. Превращение утопии во внешний общественный идеал неизбежно приводит к обесцениванию и деградации личности, оправдывая высокими целями насилие над людьми и целым обществом. Это происходит и оттого, что внешний идеал принимается независимо от необходимой внутренней работы самого человека. Пытаясь решить проблему превращения идеала в действительность, утопизм неизбежно приходит к разрыву с существующим миром. Идея, господствующая над миром, становится идолом. Суть утопизма как идолопоклонства прекрасно выражена С. Л. Франком. Он показал, сколь тяжелы интеллектуальные, социальные и этические последствия поклонения идеалу как идолу. Когда за идеей совершенного общества признается достоинство и право вселенского божества, все жертвоприношения не выглядят чрезмерными. Человечество становится заложником идеала, происходит «заклание живых людей на алтарь абстракции» (Герцен). «Дело не в том, — писал С. Л. Франк, — ...какие именно политические или социальные идеалы пытаются осуществить; дело — в самом способе их осуществления, в какой-то основной, независимой от частного политического содержания морально-политической структуре отношения к жизни и действительности во имя общественного идеала»¹².

Отрицая путь постепенного преобразующего воздействия идеала на реальную жизнь людей, утопизм оправдывает любые, в том числе и насильственные, средства достижения поставленной цели. Как мы видели, это извращает саму сущность идеала, не говоря уже о разрушительном воздействии на реальную жизнь людей, о чем свидетельствует наше недавнее прошлое. Однако этот горький опыт учит нас не отказу от идеала из-за его сопричастности утопии, но признанию необходимости ясного осознания тех искажений, которые претерпевает идеал в рамках утопического сознания.

Обращаясь к вопросу об идолах и идеалах, вспомним еще об одной работе, имеющей схожее с рассматриваемой здесь книгой Э. В. Ильенкова название и посвященной непосредственно этой теме, — о работе В. С. Соловьева «Идолы и идеалы». Написанная на рубеже 80—90-х годов прошлого века, она завершает второй выпуск сборника его полемических работ, объединенных под общим названием «Национальный вопрос в России». В ней на примере народничества он раскрывает ложность теоретических основ всякого идолопоклонства и таящуюся в нем

¹¹ Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., «Мысль», 1988. С. 309.

¹² Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 127.

практическую опасность. С присущей ему ясностью и точностью выражения В. С. Соловьев высказывает необычайно важную для нас мысль, раскрывающую существо одного из самых распространенных сейчас способов подмены идеалов идолами — посредством смешения идеалов и интересов и подмены первых вторыми. Исходя из понимания идеала как того, «что само по себе имеет всеобщее значение, что способно все в себе совместить и всех объединить собою»¹³, он проводит аналогию этой подмены с идолопоклонничеством и по форме, и по порождаемым последствиям. Подобно тому, как религия называет идолопоклонством почитание вместо бесконечного божества ограниченных предметов, «точно также в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой-либо группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализируются и выдаются за общие принципы, то получаются не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим национальным, сословным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кровожадные оргии»¹⁴. Все, о чем здесь пишет Соловьев, мы можем видеть и спустя сто лет: вновь частные интересы небольшой группы людей преподносятся как общенациональные идеалы, ради сохранения которых по-прежнему, но во все возрастающих количествах, приносятся человеческие жертвы.

После всего сказанного может возникнуть вопрос: не лучше ли нам раз и навсегда отказаться от всевозможных идеалов и утопий, поскольку их неправильное понимание таит в себе столько опасностей для самой жизни человека? Не ограничиться ли нам познанием видимого эмпирического мира и не воспарять ни к совершенству, ни к будущему, так как ни то, ни другое не даны нам непосредственно? Наивность этого вопроса очевидна, ибо даже в самом что ни на есть эмпирическом познании попытка «прилипания к вещам» не удается и, как показали многие философские и методологические исследования, невозможно избежать «нагруженности» любого, в том числе и эмпирического, познания различными идеалами, нормами, ценностями. А жизнь человека намного сложнее и богаче познания. И поскольку человек — существо историческое, живущее в конечном времени и сознающее свою конечность, с одной стороны, и принадлежность к длящейся истории, причастность как к прошлому, так и к будущему — с другой, образ будущего является его неотъемлемой потребностью. Как существо, наделенное свободой и вследствие этого обремененное необходимостью выбора и ответственности, человек нуждается в опоре на определенные идеалы. Однако, как мы видели, ни создание образов будущего, ни признание ценности идеалов не влечет с необходимостью утопизм, иначе говоря,

¹³ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., «Правда», 1989. С. 610.

¹⁴ Там же. С. 610.

утопия не является ни единственной, ни адекватной формой выражения этих потребностей. К будущему обращается не только утопия, но и прогностика, футурология, фантастика. Идеалы присутствуют во всех формах общественного сознания и наиболее адекватную форму выражения имеют в искусстве и религии. Утопизм как особый и небезопасный для человека тип сознания возникает лишь тогда, когда некий план переустройства общества начинает навязываться в качестве радикального и единственно истинного проекта переделки мира, его всецелого преобразования, когда во имя этого идеала попираются история, традиции, несовместимые с ним ценности, когда прерывается связь времен и исключается право каждого человека делать свой выбор в рамках имеющихся возможностей. Утопизм — это тирания идеи (сначала — только идеи), преграждающей путь к свободному духовному поиску. Свобода бесконечного развития ограничивается мнимой гармонией законченного совершенства.

Видимо, надо принять существование потребности в утопическом сознании как данность и, учитывая таящиеся в нем опасности, предусматривать способы их нейтрализации, вырабатывать иммунитет к утопии. Мы видим задачу в том, чтобы парализовать присущий утопизму максимализм, фанатизм, нигилизм, небрежение жизнью, ведущие к принесению настоящего в жертву будущему, человека — в жертву будущему человечеству. Иммунитет к утопии может вырабатываться только свободной, критически мыслящей, творческой личностью. Размышлению о путях и способах формирования такой личности посвящены многие работы Э. В. Ильенкова, не потерявшие для нас своей значимости и актуальности.

И. П. Фарман

МИР КУЛЬТУРЫ И ВООБРАЖЕНИЕ

В наше время тематической свободы, а в чем-то даже и вседозволенности, если можно так сказать, уже трудно представить себе, что совсем недавно исследовательское внимание к таким проблемам, как человеческая личность, природа творческой деятельности, воображения и фантазии вызывало настороженное отношение со стороны властных структур, определявших идеологическую и культурную, в том числе издательскую, политику. Казалось бы, совершенно очевидно, что это — вечные философские проблемы и в обращении к ним не может быть ничего криминального. Но дело в том, что все они связаны со сферой идеального, а если более конкретно — то и с представлениями об идеалах, которые детерминируются социально-культурным контекстом своей эпохи. А в недалеком прошлом идеологические и мировоззренческие установки у нас были четко и однозначно определены и ориентированы на революционные социальные преобразования и коммунистические идеалы. Все, что не укладывалось в эту идеологию и тематические рамки официальных дисциплин «диамата» и «истмата», к тому же резко разграниченных, попросту отвергалось.

Освоение же зарубежных исследований на эти темы и введение их в научный обиход возможно было только с позиций критики, и если ее, по мнению партийного руководства философией, было недостаточно, работы годами могли лежать без движения, даже уже находясь в издательстве. На полях таких рукописей можно было увидеть укоризненно-обличающие реплики редакторов типа: «И это критика?! Это заклинания, а не критика!» (могу сослаться на собственный опыт). Бывали случаи, когда работы возвращались авторам с указанием *добавить* цитат из произведений классиков марксизма-ленинизма и сделать ссылки на партийные решения и документы; причем именно добавить, так как, разумеется, они и без того были, ведь критика строилась по принципу сопоставления тех или иных концепций зарубежных философов с марксизмом и утверждения их несостоятельности как несоответствующих марксистским истинам, вернее, догматам.

Э. В. Ильенков был убежденным марксистом и, казалось бы, вполне «вписывался» в рамки официально провозглашенных идей и идеалов, в том числе таких, как коммунистический идеал и всестороннее развитие личности, — это явствует из его трудов. Однако прежде всего он был ученым, мыслителем, получившим широкую известность как большой знаток философии Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса. И в этом сво-

ем качестве он также не был свободен от «хождения по мукам», и его работы подвергались резкой критике. Главная причина нападков состояла в том, что Э. В. Ильенков был «гегельянцем», что в то время звучало как «политическое обвинение»¹.

Еще в 1960 году он выступил с новаторской методологической интерпретацией «Капитала» К. Маркса, предприняв попытку преодолеть редуцированное, догматическое истолкование марксизма и направить его в русло «аутентичного» Маркса, если использовать выражение, широко употребляемое сейчас современными западными философами, особенно в спорах о «молодом Марксе». Как отметил М. А. Лифшиц, «оригинальность Э. В. Ильенкова состояла именно в обращении к марксистской классике»². В марксизме он видел не только идеологическое и революционное учение, но выделял и внутреннюю гуманистическую ориентированность, усматривая ее как в работах «молодого Маркса», так и в «Капитале». Этот фундаментальный труд Э. В. Ильенков оценивал как «строжайшее научное сочинение» и вместе с тем отмечал, что основной его нравственный пафос подлинно гуманистичен: он направлен на живого Человека, на утверждение в качестве высшей ценности именно его, а не денег, не машин, не продуктов и не любых форм «вещного богатства»³.

Можно предположить, что по этой причине в отличие от партийных идеологов он воспринимал марксизм не как цитатник, а в духе первоисточников, был противником схоластически выродившейся философии и педантически-монотонного «ученого» говорения и писания «серым по серому» (выражения Г. В. Ф. Гегеля)⁴. Наиболее полно позиция Э. В. Ильенкова по отношению к идеям К. Маркса в их «первозданно-оригинальной форме» выражена в работе «Маркс и западный мир», в которой «система идей, именуемая „марксизмом“, рассматривается как «созревший результат развития традиций „западной культуры“»;

¹ Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э. В. Философия и культура. М., 1991. С. 10. Добавим, что, в частности, по этой причине Э. В. Ильенкову была возвращена из издательства «Мысль» статья, написанная им для коллективного труда по современным проблемам гносеологии.

Справедливости ради надо сказать, что верность Эвальда Васильевича «избирательному сродству» с великим немецким философом была вознаграждена: он был участником Гегелевских конгрессов (Зальцбург, 1964; Прага, 1966; Берлин, 1970), в 200-летие со дня рождения Гегеля ему довелось побывать на его могиле (Берлин, 1970); в семейном архиве есть фотография об этом памятном и редком по тем временам событии.

² Лифшиц М. А. Памяти Эвальда Ильенкова // Искусство и коммунистический идеал. М., 1984. С. 7.

³ Ильенков Э. В. Гуманизм и наука // Искусство и коммунистический идеал. Указ. изд. С. 203.

⁴ Ильенков Э. В. Философия и молодость // Философия и культура. Указ. изд. С. 20, 21.

при этом Э. В. Ильенков, по его словам, абстрагируется от всех позднейших интерпретаций и практически-политических приложений этих идей⁵.

Такой подход встретил понимание лишь у немногих его единомышленников. В настоящее время, когда у нас, говоря словами из песни, мода на марксизм совсем прошла, стала очевидной правота и глубокая взвешенность позиции Э. В. Ильенкова по отношению к наследию К. Маркса, в котором его интересовал не только идеологический аспект, но и серьезные философские и экономические исследования, развивавшие определенную культурную традицию, в первую очередь, высоко ценимую им — гегелевскую. В этом позиция Э. В. Ильенкова оказалась близка многим современным западным философам, которые заявили об «устаревании» марксизма (в этом, понятно, сходства нет), — причем не только потому, что наш исторический опыт дискредитировал его идеи, — но тем не менее и ныне признают его вклад в развитие общественных наук, в том числе науки о человеке, обращаются к его опыту исследования капиталистических отношений и высоко оценивают его как экономическое учение.

Несмотря на тяжелую обстановку, в которой работал Э. В. Ильенков, уже в 60-е годы им было сделано очень многое; в частности, кроме указанной работы о «Капитале» К. Маркса, им был опубликован ряд статей в «Философской энциклопедии», где он работал в течение нескольких лет, и среди них программная — «идеальное», а также характерные для всей его деятельности статьи по вопросам эстетики и искусства, психологии и школьного воспитания. Уже в этих работах ярко проявился отмеченный единомышленниками Э. В. Ильенкова, ныне известными академиками В. В. Давыдовым, В. А. Лекторским, Ф. М. Трофимовым, весьма характерный для его стиля философствования и научного творчества *универсальный подход* и к человеку как субъекту, и к проблемам диалектики, и к теории познания, в основе которого лежало его понимание действительного процесса производства знания как *всеобщей* коллективной деятельности и духовного богатства человечества.

В условиях и ныне существующей жесткой (и потому узкой) специализации в области философии, приоритетной направленности на естественнонаучное знание и философию науки при почти пренебрежительном отношении к гуманитарному знанию такой подход в работах Э. В. Ильенкова проявился в том, что проблематика научного познания не только не противопоставлялась им гуманитарной, но рассматривалась как непосредственно связанная с нею. Э. В. Ильенков утверждал,

⁵ Работа представляет собой текст доклада для международной конференции в США, но Э. В. Ильенкову выехать туда не разрешили. Доклад был опубликован в материалах конференции на английском языке. В СССР был воспринят как антимарксистский. Подробнее см.: *Ильенков Э. В. Философия и культура*. С. 156—170; см. также комментарии: с. 454.

что анализ знания должен строиться не только на основе обобщения успехов современного естествознания, но и с учетом духовно-практического опыта, искусства и других форм познания. Он выражал несогласие со сложившейся тенденцией, когда под «современной наукой» имеется в виду одно лишь математическое естествознание и дисциплины физико-математического цикла; «про существование других наук при этом по какой-то странной забывчивости и не вспоминают», — отмечал он⁶. Поскольку же специальной логикой этого естествознания считается формально-математическая логика, то неукоснительное следование правилам и алгоритмам этой логики начинает казаться высокой добродетелью современного научного мышления вообще. Все остальные явления человеческой культуры укладываются в прокрустово ложе описанного идеала и все сплошь оказываются «несовременными»⁷.

Как писал Э. В. Ильенков, исключительное внимание к наукам, которые реализуются в успехах научно-технической революции, понятно; но нельзя забывать, что сама научно-техническая революция, в конце концов, только эпизод в развитии человеческой культуры, который может быть верно понят лишь в контексте тех перспектив развития культуры в целом, в рамках которых только и выявляется подлинная роль науки и искусства.

Для того времени это была новаторская позиция, споры об идеале науки и научности, о социокультурной обусловленности знания и познания развернулись позднее и до сих пор не утратили своей актуальности.

Высокая философская культура Э. В. Ильенкова проявилась в том, что он уже тогда поднимал вопросы о науке и гуманизме, выступал за диалог между представителями науки и искусства.

Сам Э. В. Ильенков в своих философских трудах использовал обращение к науке, в частности к политэкономии, для разработки «сквозной» для его творчества проблемы диалектики, а исследование идеального, природы творческой деятельности, воображения и фантазии развертывалось им в их связях с культурой, становлением и развитием личности, психологическими особенностями человека. Разработка Э. В. Ильенковым проблем диалектики получила завершение в «Диалектической логике» (1974, переиздана в 1984 г.), широко известном труде, получившем признание, в том числе за рубежом. В плане интересующих нас аспектов научного творчества Э. В. Ильенкова отметим, что и «другое» его направление, которое связано с исследованием проблем культуры и искусства, воображения и фантазии, получило интересное развитие, начиная с работ 60-х годов и вплоть до последних лет жизни философа,

⁶ Ильенков Э. В. Пройдена ли таблица умножения? // Искусство и коммунистический идеал. Указ. изд. С. 209.

⁷ Там же. С. 210.

что нашло отражение в его посмертно изданных трудах⁸. Более того, если исходить из современной жизни и актуальности рассматриваемых и развиваемых Э. В. Ильенковым идей, то есть основания сказать, что сейчас именно это направление (даже по сравнению с отошедшей на периферию философских интересов диалектикой) выдвигается на первый план, демонстрируя свое непреходящее значение.

В связи с этим, не ставя своей целью подробно анализировать данную Э. В. Ильенковым трактовку культуры и искусства, воображения и фантазии, остановимся на некоторых его высказываниях на эти темы и вместе с тем отметим происшедшую трансформацию развиваемых им идей в новом социокультурном контексте (насколько это понятие можно отнести к нашему времени по сравнению с 60—70-ми годами).

Вначале отметим, что свойственный Э. В. Ильенкову универсальный подход к познанию опирался на фундаментальные гегелевские положения о мышлении. Разъясняя их суть, Э. В. Ильенков выделял несколько исходных гегелевских постулатов, имеющих всеобщее значение и проявляющихся в самых разных областях. Из них для наших целей особенно важны следующие: говоря о мышлении, Гегель имел в виду «не мышление отдельного человека, не психический акт, совершающийся под черепной крышкой индивида, в тайниках коры головного мозга, а ту *всеобщую способность* (или „силу“), которая *непосредственно* осуществляется и воспринимается отдельным человеком... как противостоящая ему, не только и даже не столько внутри отдельной головы, сколько в пространстве, обнимающем собой миллионы таких „голов“, связанных сетью коммуникаций как бы в одну „коллективную“ голову — в „коллективный разум“ человечества»⁹.

С психологической точки зрения под «мышлением» Гегель также понимал не индивидуальный психический процесс упорядочения таких психических «единиц», как ощущение, переживание, представление или образ, а *действительный процесс производства знания* как

⁸ Определение «другое» употреблено здесь условно. Как уже отмечалось, статьи по ключевым проблемам эстетики и теории художественного творчества, в частности, «О „специфике“ искусства» (1960) и «Об эстетической природе фантазии» (1964), писались Э. В. Ильенковым параллельно, в годы работы над проблемами диалектики и в известном смысле конкретизировали проблему идеального. (Разумеется, это не значит, что они не имеют самостоятельного значения.) Как отметил А. Г. Новохатько, разработка этой тематики восходит у Э. В. Ильенкова к одному из сложнейших аспектов проблемы диалектического метода — вопросу о так называемой «витающей предпосылке» (К. Маркс), т. е. к вопросу об исторических и логических условиях удержания «целого» теоретически мыслящей головой. Переход к проблемам эстетики (как несколько позднее — педагогики и психологии) был, таким образом, внутренне обоснован. См.: Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова. Указ. изд. С. 14—15.

⁹ Ильенков Э. В. Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // Философия и культура. Указ. изд. С. 137—138.

коллективного богатства человечества, противостоящего индивиду с его психикой в виде науки, техники и нравственности. При этом Э. В. Ильенков поясняет, что под «нравственностью» Гегель имел в виду отнюдь не только отвлеченную «моральность», но и всю сферу реальных человеческих взаимоотношений, включая сюда и экономические, и политические, и юридические, и бытовые их формы, т. е. всю систему «коммуникаций», связующих людей в группы, классы, в нации и, в конце концов, в «человечество», в «род»¹⁰.

Далее Э. В. Ильенков выделяет гегелевские мысли о том, что известные всеобщие человеческие способности (т. е. способности, в совокупности своей только и обеспечивающие человеческую жизнедеятельность) выступают в качестве *культурообразующего фактора*, что только единство человеческих способностей, выраженных в сумме и кооперации, может двигать цивилизацию вперед. И сама человеческая цивилизация развивает только такие способности, которые необходимы с точки зрения цивилизации в целом. В результате такого развития характер культурно-исторического движения оказывается трудно постижимым для отдельного индивидуума; он начинает казаться ему, по словам Э. В. Ильенкова, некой сверхчеловеческой силой, противостоящей каждому человеку и даже враждебной ему.

Эта мысль варьируется у Э. В. Ильенкова неоднократно, в частности, по отношению к науке. Он отмечает, что реализованное в виде науки, техники и нравственности «мышление» действительно противостоит индивиду с его психикой как особая объективная реальность — как процесс и его результаты, не зависящие от индивида с его волей и сознанием и, наоборот, определяющие волю и сознание индивида, способность и характер его действий. А дальше, по Ильенкову, «уже безразлично, каким именем начинают называть этот факт — Богом или Абсолютной идеей, Роком или Человеком с большой буквы (последнее имя дал ему Л. Фейербах)»¹¹. Ибо здесь вступает в действие *воображение*.

На наш взгляд, это ключевая мысль для понимания того, каким образом появляется необходимость в действии воображения, а также для объяснения одной из важнейших особенностей самого воображения — его *всеобщего* характера и рассмотрения его как *всеобщего* акта познания. В целом такая трактовка мышления, роли всеобщих человеческих способностей и воображения дает многое для понимания единства знания и его роли в развитии культуры и цивилизации.

Рассмотрим этот аспект подробнее.

Так, проследив логику развития человеческого мышления (по Гегелю), Э. В. Ильенков выходит на сферу *воображения* и связывает ее с

¹⁰ Там же. С. 138.

¹¹ Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. Указ изд. С. 228.

культурой. Этот, на наш взгляд, интересный поворот проливает свет как на идеалистическую идею Гегеля о «мировом разуме» и «абсолютной идее», так и на роль воображения, которое в таком ракурсе рассмотрения выполняет посредническую функцию между человеком и созданной им культурой, воспринимаемой отдельным субъектом как некая отчужденная «сверхчеловеческая» сила. У Гегеля, поясняет Э. В. Ильенков, все происходит именно так, и его абсолютная идея — это только «название, под которым на самом деле кроется реальная духовная культура человечества, обрисованная в ее внутреннем членении, а „абсолютное мышление“ — не что иное, как та же культура в ее развитии, в процессе ее производства и воспроизводства»¹².

Э. В. Ильенков умел разъяснять сложнейшие философские проблемы, и все-таки может возникнуть вопрос: нет ли в таком приравнивании и даже отождествлении «абсолютной идеи» и культуры намеренного упрощения? Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к гегелевской теории познания. Она, как известно, исходит из «абсолютной идеи» (или «мирового духа»), которая существовала до остального мира, природы и общества и основана на допущении тождества развития действительности и самосознания, вследствие чего история и теория (логика) познания совпадает с теорией и историей бытия. Из этого допущения вытекает трактовка Гегелем познания как самопознания, тождества субъекта и объекта, которым философ и обосновывает разумность действительно. Отсюда и то большое внимание, которое он уделяет человеческому сознанию и способу мышления.

Но это только одна сторона вопроса. Другая состоит в том, что Гегель писал о трех типах развития абсолютной идеи: искусстве, религии и философии, а они, по сути, и составляют ядро духовной культуры. Именно о них и шла речь выше, так что определение абсолютной идеи через культуру является вполне правомерным.

Весьма интересная роль в таком контексте отводится и воображению, проявляющему одну из своих основных особенностей — способность в акте созерцания (представления) сразу схватить факт (событие, явление) в его всеобщем значении, в свете всеобщего, «в целом» (видеть целое раньше его частей). Особенно ярко эта способность проявляется в искусстве, но имеет место не только в нем, но и в науке, и в других, особенно духовно-практических, формах освоения действительности. Э. В. Ильенков, в частности, приводит Марксову мысль о том, что для него исследуемый и еще не выраженный предмет — «живое конкретное целое» — должен «постоянно витать в представлении как предпосылка всех теоретических операций»; и создатель «Капитала» удерживал в представлении такое грандиозное сложное «целое», как товарно-капи-

¹² Ильенков Э. В. Вершина, конец и новая жизнь диалектики (Гегель и конец старой философии) // Философия и культура. Указ. изд. С. 138.

талистическая формация, прежде чем выразить его посредством развитой системы понятия и абстракций¹³.

В отношении культуры дело обстоит, по-видимому, несколько иначе. Представить ее «в целом» практически невозможно. Но если все-таки, хотя бы условно, допустить мысль об ее усвоении и преодолении того «отчуждения», о котором шла речь у Гегеля (и Ильенкова), то очевидно, что это можно сделать только посредством *образного осмысления*, т. е. посредством *воображения*. Успешному решению задачи может способствовать тот факт, что и сама эта сфера имеет образную природу, насыщена образами и их разного рода превращенными формами, «метаморфозами».

Рассмотрение воображения в таком аспекте восходит к традициям немецкой классической философии (Кант, Фихте, Шеллинг), уделявшей воображению большое внимание. Так, в теории познания И. Канта ключевая роль воображения в структуре познавательной деятельности была уже предопределена исходным идеалистическим принципом его философии, согласно которому мир познаваем лишь в явлениях, и мышление не столько отражает, сколько творит действительность; следовательно, для познающего субъекта важна не столько способность отражать, сколько творить (конструировать, преобразовывать) объект познания. И. Кант исследовал роль воображения в понятийном мышлении, осветил вопросы о синтезе как действии способности воображения, о принципах обобщения в математике, о продуктивности идей, социальном прогнозировании и др.¹⁴ Менее исследована гегелевская концепция воображения, которая содержит во многом новые подходы и, по сути, делает реальный шаг вперед по определению места и роли воображения в структуре познания. Гегелем в «Феноменологии духа» (1806), «Науке логики» (1812—1816) и главное — в «Энциклопедии философских наук» (1817) выявлены и подробно разработаны соотношения представления и воображения, воображения и понятийного мышления, воображения и языка и др. Именно в гегелевской мыслительной схеме место воображения четко определено: оно связано с представлением, т. е. внутренне усвоенным созерцанием, являющимся непосредственной принадлежностью познания.

Г. В. Ф. Гегелем выделены три ступени представления: припоминание, сила воображения и память. Активная роль в познании отводится прежде всего *продуктивной творческой силе воображения*. Развивая кантовскую мысль о том, что воображение не столько отражает,

¹³ Ильенков Э. В. О «специфике» искусства // Искусство и коммунистический идеал. Указ. изд. С. 220.

¹⁴ Интересующихся отсылаем к кн.: Бородай Ю. М. Воображение и теория познания: Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения. М., 1966.

сколько творит действительность, Гегель выдвинул на первый план этот творческий аспект¹⁵.

Э. В. Ильенков обратил внимание на то обстоятельство, что Гегель подытожил исследования в этой области своих предшественников — Канта, Фихте и Шеллинга — и «дал очень тонкие анализы действий, которые совершает человек в акте живого созерцания явлений»; главное — Гегель обосновал положение о том, что «осмысленное („интеллектуальное“) созерцание явлений, в отличие от простого глядения на них, всегда обеспечивается действием так называемой „силы воображения“, и показал, что высшие формы этой способности, и прежде всего „продуктивное воображение“, или, как ее еще называют, „творческая фантазия“, составляют специфически преобладающую особенность художественного творчества — ту самую особенность, преобладание которой над другими и делает человека художником, субъектом художественного творчества»¹⁶. Э. В. Ильенков высоко оценивал этот вклад немецкой классической философии (исследование роли эстетического развития человечества) в процесс теоретического познания «при общем ложно-идеалистическом понимании» его и «при всех связанных с ним мистических моментах»¹⁷. Но, как мы помним, искусство — это только один из трех типов развития «абсолютной идеи», и роль воображения в нем наиболее очевидна. А как обстоит дело с другими типами? Для примера обратимся к *гегелевской интерпретации религии*, в частности, к тем ее положениям, на которые обращает внимание Э. В. Ильенков. При этом напомним, что у Гегеля, создавшего в целом диалектическую и рационалистическую концепцию искусства и утверждавшего наличие в нем познавательного смысла, оно выступает как низшая форма абсолютного духа, возникает из потребностей религии и неразрывно связано с нею.

Разумеется, эта тема имеет самостоятельное значение: она нашла выражение в «Феноменологии духа», в «Лекциях по философии религии» и других работах Гегеля, но мы используем ее в ограниченных целях, для пояснения высказываний Э. В. Ильенкова об абсолютной идее, а также о роли воображения в создании и освоении мира культуры.

Э. В. Ильенков интерпретировал концепцию Гегеля как поставившую науку выше религии, так что наука «сняла» религию по всем правилам гегелевской логики, т. е. одновременно «хоронила» и «сохраняла» ее в своем составе, вбирая в себя ее «рациональное зерно». По словам Э. В. Ильенкова, Гегель достаточно ясно и хорошо понимал, что образы «богов» всегда были и всегда остаются только своеобразными *проекциями*, в виде которых человек изображает и сознает лишь свои

¹⁵ О гегелевской концепции воображения см.: Фарман И. П. Воображение в структуре познания. М., 1994. С. 111—133.

¹⁶ Ильенков Э. В. О «специфике» искусства // Искусство и коммунистический идеал. Указ. изд. С. 216.

¹⁷ Там же.

собственные «силы» и «способности», — в виде «внешних» сил (в виде сил и способностей «внешнего» ему существа). Будучи протестантом, Гегель уже смолоду отвергал католическую версию «бога», т. е. нарисованный воображением образ в виде мудрого старичка с бородой, и если как философ иллюстрировал свои *понятия* библейскими *образами*, то только с целью быть более понятным для своего читателя, воспитанного в условиях официального мировоззрения. К тому же он всегда оговаривался, что это — всего лишь «образы», всего лишь «метафоры». В евангельских притчах он видел не фактически-историческую, а лишь моральную правду, а реальную силу религии — в силе и правде тех нравственных устоев, которые от имени воображаемых «богов» диктовались реальным людям, а также тех «объективных норм» общежития, которые на самом деле установили сами же люди, обладающие *мышлением, творческой способностью* такие нормы изобретать, формулировать и учреждать в качестве всеобщих и обязательных законов. Гегель, иными словами, прекрасно понимал, что под именем Бога человек всегда почитал *сам себя*, а точнее, свое собственное самосознание — эту подлинную «божественную» силу и мощь истории.

Гегель, а позднее и Л. Фейербах, объяснял сам факт «проекции» этой силы на экран небес как факт «отчуждения», совершающийся *лишь в поле воображения*, как тень, отбрасываемую мыслящим человеком на экран «внешнего пространства». То есть, как явление воображения и не более. «Человек „воображает“ бога, а затем ведет себя сообразно воображаемым (им самим!) велениям этого воображаемого (им же самим!) „внешнего“ существа. На самом деле — извне — никто его к такому фокусу воображения не принуждает. Только сама же сила воображения, рисующая внешние образы», — поясняет Э. В. Ильенков и приводит аргументы из области психологии и психофизиологии, обосновывающие феномен «обожествления» человеком своих собственных сил, лежащий в основе гегелевско-фейербаховской концепции «отчуждения», как вполне естественный для человека. Вопрос, по его мнению, в другом: почему и после того, как тайна «бога» увидена в «отчужденном самосознании человека» и слово «бог» сделалось всегонавсего псевдонимом *мыслящего человека* (это и открыла для человечества немецкая классическая философия от Канта до Гегеля и Фейербаха), мышление все-таки продолжает казаться богом, т. е. некоторой совершенно безличной, сверхличной, объективной — т. е. никому не повинующейся волей и сознанию отдельных лиц, а, наоборот, определяющей их — «силой», к которой индивид с его волей и сознанием может лишь «приобщиться», может лишь превращать ее в свою индивидуальную «силу», развивая в себе способность действовать так, как диктует эта объективная, вне и независимо от него действующая «сила объективного мышления», «Разума»¹⁸.

¹⁸ Ильенков Э. В. Философия и культура. Указ. изд. С. 139—140.

Ответ на этот вопрос может прояснить обращение к науке, утверждает Э. В. Ильенков. Для него наука, как мы помним, это — не только и не столько естественнонаучное знание, даже взятое в его историческом развитии, а «коллективный» (т. е. вполне безличный и сверхличный) разум человечества, накопленный человечеством опыт познания; это — всеобщее, а вовсе не индивидуальное богатство рода человеческого, ничуть не менее «объективное», т. е. вне и независимо от индивидуально-го сознания существующее»¹⁹. Таким образом, заключает Э. В. Ильенков, «иллюзия, свойственная Гегелю как представителю идеализма вообще, превращающая человеческую способность („мышление“) в „объективную“ (вне и независимо от человека существующую) „силу“, имеет под собой весьма реальную основу — в том факте, что все без исключения „формы“, в рамках которых совершается мышление отдельного лица, заданы ему „извне“ — предшествующим ему развитием культуры»²⁰. Наука в процессе разделения общественного труда превращается в особую сферу, «отчуждается» от большинства индивидов и в этом — «отчужденном» — виде этому большинству противостоит как особая социальная сила, а вовсе не как их собственная способность. Эта сила воспринимается как внешняя и даже чуждая, как власть «других», диктующая им от имени науки, как надлежит понимать тот или иной предмет. Наука (научное мышление), оставаясь всегда всеобщим продуктом человеческого развития, является вместе с тем и особенным продуктом — продуктом особенной сферы разделения общественного труда, и чем сложнее становятся ее взаимоотношения с другими сферами производства, тем глубже укореняется в умах иллюзия «саморазвития» науки»²¹.

С другой стороны, это — не такая уж и «иллюзия». Как пишет Э. В. Ильенков, наука «опредмечена» вовсе не только в книгах, не только в словах-терминах или формулах и чертежах и не только в виде институтов и академий, но и в конструкциях реальных машин и автоматических линий, в грозном вооружении армий и прочих органов государственной власти и даже в правовой структуре реального государства. В этом своем облике наука — овеществленная сила знания, реализованное мышление, — действительно, — а вовсе не только в воображении и не благодаря воображению — противостоит индивиду с его волей и сознанием как «сила», перед лицом которой «мышление индивида» оказывается исчезающе малой величиной²².

Так, проводимая Э. В. Ильенковым аналогия проливает свет на функции воображения в процессе освоения человеком окружающего мира и на причины возникающего «отчуждения», как в области рели-

¹⁹ Там же. С. 140.

²⁰ Там же. С. 141.

²¹ Ильенков Э. В. Философия и культура. Указ изд. С. 141.

²² Там же. С. 140.

гии, так и науки. Возможности преодоления противостоящей «силы», снятия «отчуждения» зависят от многих социокультурных и психологических факторов, в частности, от того, насколько успешно отдельным индивидом будут усвоены существующие исторические законы развития знания, науки и нравственности и в какой степени они сделаются сознательно «применяемыми правилами» психической деятельности — правилами мышления как одной из психических способностей отдельного лица²³.

Во многом это зависит и от выявления творческих дарований человека, которое невозможно без культуры воображения. Э. В. Ильенков говорил именно о «культурном воображении», поэтому коротко коснемся вопроса о том, что он понимал под этим выражением.

Одну из стержневых идей научно-материалистического воззрения на историю Э. В. Ильенков видел в том, что подлинное богатство человеческого рода состоит не в созданных человеком вещах, «а исключительно в совокупности творческих сил индивидов, эти вещи создавших и созидających»²⁴. Творческое воображение понималось им как универсальная способность, в той или иной мере развитая в каждом человеке. Однако, если элементарные формы этой способности, равно как и способность мыслить в соответствии с правилами логики, формируются в каждом индивидууме стихийно, — отмечал он, — то развитые формы этой способности зависят от условий жизни человека в обществе и являются культурно-историческим продуктом. Они появляются там, где появляется специфически человеческое восприятие окружающего мира. Уменье видеть предмет по-человечески — значит уметь видеть его «глазами другого человека», глазами всех других людей, значит в самом акте непосредственного созерцания выступать в качестве полномочного представителя «человеческого рода». Это своеобразное уменье как раз и вызывает к жизни ту самую способность, которая называется «воображением», «фантазией». (Обратим внимание на то, что эти понятия у Э. В. Ильенкова выступают как синонимы.)

Человек с развитым воображением, особенно художник-профессионал, «видит» вещь глазами «всех других людей», в том числе и людей угасших поколений, — «сразу», интегрально, непосредственно; и не должен для этого «воображать» себя на месте этих людей. Работа такого воображения протекает в формах, носящих «универсальный» характер и представляющих собой продукт такой же длительной «дистилляции», как и логические формы, категории логики. В них выражен опыт работы творческого воображения всех протекших веков, всех поколений, на плечах которых выросла современная форма культуры воображения.

²³ Там же.

²⁴ Ильенков Э. В. Пройдена ли таблица умножения? // Искусство и коммунистический идеал. Указ. изд. С. 207.

Таковы лишь некоторые общие определения. Э. В. Ильенков писал одну из главных своих статей на эту тему «Об эстетической природе фантазии» в рамках дискуссии об эстетическом воспитании, поэтому понятно, что большое внимание уделено в ней *искусству*. В нем он видит наиболее развитые формы воображения, его богатство, творческие потенции. В деятельности художников, достигших профессиональных высот, ценит не только и не столько логику мышления, сколько культуру воображения, действия по законам свободы и красоты. Такое искусство развивает творческое воображение и у других людей, позволяет человеку видеть окружающий его мир «высокоразвитыми человеческими глазами», усваивать культурные формы работы воображения через те предметы, которые созданы другими людьми с помощью и силой этого воображения, и в результате не только «потреблять» эти предметы, но и преобразовать окружающий мир, развивая свои творческие способности.

Особо отметим, что Э. В. Ильенков подчеркивал *эстетическую природу фантазии*, но в интерпретации искусства и художественного воображения занимал отнюдь не эстетскую позицию, а говоря о «специфике» искусства, заключал это слово в кавычки. Он достаточно убедительно обосновывал положение о том, что искать «специфику» в чем-то особенном, что характерно только для искусства как такового, а за его пределами теряет всякий смысл, — это предрассудок, корни которого очень древни. Подлинная специфика искусства (без кавычек) заключается, по его мнению, в том, что «оно развивает отнюдь не „специфическую“, а всеобщую, универсальную человеческую способность, то есть способность, которая, будучи развитой, реализуется в любой сфере человеческой деятельности и познания — и в науке, и в политике, и в быту, и в непосредственном труде»²⁵.

Искусство, формирующее и организующее сферу чувственного (т. е. «эстетического») восприятия человеком окружающего мира, именно в этом своем качестве сыграло огромную роль в совокупном развитии человеческой культуры, ибо, как отметил автор, специфически человеческая «чувственность» (в широком значении этого слова, в котором оно фигурирует в философии) «есть культурно-исторический продукт, а вовсе не простой дар матушки-природы»²⁶.

Как отметил Э. В. Ильенков, если для развития способности мыслить диалектически «не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии» (Ф. Энгельс), то «по отношению к способности воспринимать мир в формах развитой человеческой чувственности такую же роль играет сокровищница мирового искусства»²⁷.

²⁵ Ильенков Э. В. О «специфике» искусства // Искусство и коммунистический идеал. С. 214.

²⁶ Там же. С. 215.

²⁷ Там же.

При этом следует иметь в виду, что речь идет о развитии *универсальной чувственности* как необходимого компонента теоретического познания природы и истории.

Такое понимание «специфики» искусства имеет давние традиции, которые прослеживают обычно, начиная с Ф. В. Шеллинга. Э. В. Ильенков также отметил, что Шеллинг усмотрел в эстетическом созерцании художественного гения более высокую форму постижения тайн природы, нежели в рассудочном мышлении по канонам и рецептам формальной логики, увидел в искусстве, «развивающем способность живого, непосредственного созерцания», «противоядие деревянному формализму рассудка»²⁸. Но главное внимание он уделил гегелевской концепции искусства и эстетического развития человечества, дающей их интерпретацию в связи с проблемой воображения. Отправляясь от гегелевской концепции искусства и творческой продуктивной роли воображения, Э. В. Ильенков утверждал, что развитое эстетическое чувство с его принципом красоты как раз и позволяет верно схватывать образ целого, до того, как будут «поверены алгеброй» все частности; что рождение и развитие нашего теоретического понимания действительности, философии и политической экономии было во многом обязано искусству; наконец, что ученые считают «красоту» и развитое эстетическое чувство эвристическим принципом своей науки, в частности, математической интуиции, а некоторые гипотезы были выдвинуты по чисто эстетическим соображениям.

Культурное воображение, по Э. В. Ильенкову, — это ни в коем случае *не произвольное воображение*. Культура воображения совпадает со свободой, но она есть только там, где есть целенаправленное действие. Цель — свобода — воображение — эта взаимозависимость и четкая привязанность творчества к цели отличает культурное воображение от произвола, каприза фантазии. Понимание свободы как личного произвола, часто приводящее к путанице (и не только в искусстве), было неприемлемо для Э. В. Ильенкова. При этом он ссылаясь на И.-В. Гёте, который считал, что такая форма фантазии свойственна лишь плохим художникам, а художественный гений определял как интеллект, зажатый в тисках необходимости, имея в виду совокупную интегральную необходимость развития человечества. Беда произвола, отмечал Э. В. Ильенков, заключается в том, что он всегда и везде является абсолютным рабом ближайших, внешних мелких обстоятельств и силы их давления на психику.

Возможно, в таком понимании свободы творчества и его произвола и кроется причина отрицательного отношения Э. В. Ильенкова к искусству модернизма, на которое не может не обратить внимания читатель его трудов по эстетике. В нынешних условиях более свободного и широ-

²⁸ Ильенков Э. В. О «специфике» искусства. С. 215—216.

кого доступа к этому искусству отношение к нему меняется, оно воспринимается более дифференцированно, с большим пониманием. Кроме того, у Э. В. Ильенкова речь идет об общей направленности искусства модерна на эпатаж, на абсурд и «бессмысленную фантазию», о попытках некоторых современных художников приравнять какую-нибудь декларацию или манифест к целостному интегральному образу. Следует обратить внимание и на то, что в работах Э. В. Ильенкова понятия воображение и фантазия не разграничены, что вполне в традициях истории философии, так что и продукты произвольного воображения оцениваются им по строгим, а не субъективным критериям «свободной» деятельности.

На выставке поп-арта в Вене (1964) Э. В. Ильенков столкнулся с искусством, которое отрицало все его принципы, в частности те, о которых здесь шла речь. По его мнению, такое искусство культивирует не просто субъективность, а «неистовство субъективности»; не богатство, а «произвол воображения»; не способность «схватывать целое раньше его частей, а способность гипертрофировать частности»²⁹. Это были, по его словам, «физически чуждые, до враждебности чуждые» ему образы, врывающиеся в психику и бесцеремонно располагавшиеся в ней³⁰. Ни о каких трудностях понимания такого искусства и его безобразности у Э. В. Ильенкова речи нет. На наш взгляд, потому, что ему импонировала и была подвластна сложность иного порядка, о чем свидетельствует оценка творчества любимого им композитора Р. Вагнера. Э. В. Ильенкова привлекали глубина философской мысли, высокое напряжение симфонизма, синтетичность и целостность произведений великого композитора, особенно «Тристана» и «Кольца Нибелунга». В вагнеровском искусстве он видел подлинную многозначность, созданную большим художественным мастерством. В частности, он отметил, что образ Зигфрида раскрывается таким образом, что «живой» прототип — русский революционер-анархист М. Бакунин, введенный в сюжетно-мифологический контекст, приобретает «глубокую значительность», многосмысленность, становится символом³¹. Касаясь полемики вокруг музыки Р. Вагнера, в которой приняли участие такие виднейшие музыканты и писатели всего мира, как И. Брамс, Ж. Бизе, Д. Верди, Н. А. Римский-Корсаков, Л. Н. Толстой и др., Э. В. Ильенков выбирает точку зрения не П. И. Чайковского, которого не удовлетворяла мелодическая и образная основа сочинений великого симфониста, а Б. Шоу, поставившего Р. Вагнера рядом с К. Марксом по всемирно-историческому смыслу и значению его творчества, а также Р. Роллана (автора «Жана Кристофа» и книг о Бетховене) и Томаса Манна, который раскрыл «страдание и величие» Р. Вагне-

²⁹ Ильенков Э. В. Что там, в Зазеркалье? Гегелевская концепция красоты и истины // Искусство и коммунистической идеал. С. 314, 315, 329.

³⁰ Там же. С. 315.

³¹ Ильенков Э. В. Приложение. Заметки о Вагнере // Искусство и коммунистической идеал. С. 334—335, 338.

ра, выдвинул на первый план «могучую интеллектуальность, творческую мощь отнюдь не иррациональной фантазии, но умного труда» (слова В. Ф. Асмуса), оценив в его музыке прежде всего то, что «она пронизана мыслью, рассчитана ... столь же продуманна литературно, сколь музыкально продуманны ее тексты»³².

Как видим, отношение Э. В. Ильенкова к искусству модернизма (и искусству в целом) определялось не просто художественными пристрастиями, а совершенно четкой ценностной ориентацией, можно сказать, всей жизненной позицией. У него всегда речь шла о таком искусстве, которое имеет непосредственное отношение к истине и поэтому не только сопоставимо с наукой и философией, но может и поспорить с ними, когда мы пытаемся понять не эмпирические факты, а сущность действительности³³.

Завершая рассмотрение этого вопроса, отметим, что, на наш взгляд, правы, по-видимому, те, кто считает, что искусство модерна, сюрреализм и другие современные направления такого типа — это эстетическая реальность и ее лучше оценивать не в гносеологических, а в эстетических категориях.

Обратим внимание на то, что в настоящее время как быстроразвивающееся понятие «фантазия» приобретает более узкое, но и более конкретное значение. Оно стало употребляться в смысле чего-то нереального, неосуществимого и практически становится синонимом слова «вымысел», «несбыточная мечта». Э. В. Ильенков улавливал эту «метаморфозу», он писал, что «фантазия» — слово коварное, обоюдоострое: оно звучит уничтожающе для ученого и похвально для художника.

Разумеется, для общей концепции Э. В. Ильенкова это положение принципиального значения не имеет, ибо ее пафос состоит в утверждении, что «фантазия» (строже — «продуктивное воображение») *есть универсальная человеческая способность, обеспечивающая человеческую активность восприятия окружающего мира*. Не обладая ею, человек не может ни жить, ни действовать, ни мыслить по-человечески ни в науке, ни в политике, ни в сфере нравственно-личностных отношений с другими людьми»³⁴. Она принадлежит к числу драгоценнейших спо-

³² Цит. по кн.: Фарман И. П. Теория познания и философия культуры: Критический анализ зарубежных идеалистических концепций. М., 1986. С. 40.

³³ В этой связи заметим, что Э. В. Ильенков руководствовался в жизни теми же высокими принципами, о которых писал. Возможно, небезынтересны будут такие штрихи его биографии: возвращаясь с Гегелевского конгресса в Берлине (1970), Э. В. Ильенков шел через таможенный контроль, прижимая к груди единственное ценное приобретение — пластинки с записями музыки Р. Вагнера (по воспоминаниям участников конгресса — ученых-психологов И. И. Чесноковой и др.). Негромкое звучание траурного марша, завершающего «Кольцо Нибелунга», которое пытался описать словами Эвальд Васильевич в своих заметках о Вагнере, сопровождало его и в последний путь.

³⁴ Ильенков Э. В. Об эстетической природе фантазии // Искусство и коммунистический идеал. С. 275.

собностей человека и составляет необходимый компонент его творческого отношения к окружающему миру.

Сам Э. В. Ильенков был творческой личностью именно в таком широком смысле; ему не была чужда и художественная фантазия, художественные искания в самых разных жанрах. Интерес к художественному творчеству был воспитан у него с детства и формировался под влиянием литературной деятельности его отца, известного писателя Василия Павловича Ильенкова, автора многих романов и рассказов, получивших широкую известность в 30—60-х годах. Он много писал для старшего школьного возраста и молодежи, его книги издавались в известных сериях «массовой библиотеки», а в военные годы — «библиотеки красноармейца» («Ведущая ось». 1933; вступительная статья А. Серафимовича; «Солнечный город». 1935; «Личность». Рассказы. 1938 и др.). Его творчество отличалось гуманистической и педагогической целеустремленностью, о чем говорят даже названия его книг: «Большая дорога» (Роман. 1950; Сталинская премия); «Второе дыхание» (1943); «Чужая боль» (Роман. 1969). Тематика его работ была тесно связана с жизнью страны, защитой родины, с идеями утверждения нового человека и нового мира.

Создается впечатление, что деятельность В. П. Ильенкова вполне соответствовала принципам официального направления советской литературы — социалистического реализма, и все-таки на первый план в его творчестве выступает не лозунговая коммунистическая фразеология, а такие человеческие качества его героев, как честность, гуманность, совестливость, справедливость, сочувствие чужой боли, которые мы называем общечеловеческими ценностями. Совершенно очевидно, что они были свойственны и личности самого автора; высказывание одного известного писателя о нем как о «скромнейшем из скромнейших», честном труженике подтверждает это впечатление.

Сказанное, на наш взгляд, можно отнести и к Э. В. Ильенкову, хотя как писатель он нам пока не известен³⁵. Но известны его жизненное кредо и главное направление его научного творчества — стремление к подлинно гуманистической по своему существу ориентации мышления. Для него была органична вера в человека и неприемлем социальный пессимизм даже в таких, по его же словам, шедеврах искусства, как «1984» Дж. Оруэлла или «Молчание» И. Бергмана. Его художественные интересы и пристрастия отчасти уже нашли отражение в таких посмертно изданных книгах, как «Философия культуры» и «Искусство и коммунистический идеал». Название последней, данное публикаторами, не должно отпугивать современного читателя. Как мы видели (об этом шла речь вначале), Э. В. Ильенков вел борьбу за «аутентичное»,

³⁵ О В. П. Ильенкове и о художественном творчестве Э. В. Ильенкова см. вышеуказанную работу Новохатько А. Г. Феномен Ильенкова. С. 8—10.

т. е. более глубокое и верное, прочтение и понимание принципиально-теоретических положений марксизма; за то, чтобы философско-логическое и нравственно-гуманистическое содержание марксистских идей превратить в личное достояние каждого человека, и вместе с тем он отделял эти принципиально-теоретические положения, а значит и подлинные коммунистические идеалы, от практически-политических лозунгов классовой борьбы, «от тех или иных частных случаев их применения, целиком объясняемых из меняющихся условий места и времени», иначе говоря, от нашей недавней практики с чертами, по его же словам, «грубого и непродуманного» коммунизма³⁶.

В отличие от официальной доктрины о победе «развитого социализма» в нашей стране Э. В. Ильенков говорил о революционном опыте как лишь о начале преобразований, которые не должны ограничиться переворотом в сфере политических и экономических отношений и разрушением барьеров на пути развития культуры. «Если культуру понимать широко, — писал он, — как совокупность практических и теоретических способностей индивидов, развитых всемирной человеческой историей, — то вопрос об отношении к культуре выступает как главное и даже единственное содержание социалистической революции»³⁷. Отсюда первостепенной задачей должно стать «дальнейшее развитие культуры на новом базисе», т. е. согласно определению, — «преобразование условий развития живого человека, более тесного приобщения его к развитию национальной и мировой культуры»³⁸.

Тех, кого интересует, что конкретно имеется в виду под приобщением к культуре, мы отсылаем к работам Э. В. Ильенкова, который — прежде всего — не уставал «учить мыслить», к тому же диалектически, т. е. уметь видеть противоречия и их разрешать. Умный человек — это думающий и размышляющий человек, способный самостоятельно судить о вещах, о людях, о событиях, о фактах; именно судить — с точки зрения высших норм и критериев человеческой духовной культуры, — утверждал Э. В. Ильенков и рекомендовал обратиться к философии, имеющей более чем двухтысячелетнюю практику «воспитания ума». Ум, интеллект вообще формируется только в ходе усвоения культуры всех предшествующих поколений людей. По мнению Э. В. Ильенкова, он и есть не что иное, как «исторически развившаяся умственная культура, превратившаяся в ходе образования в личное достояние, в личную собственность индивида. Ничего другого в составе „ума“ нет»³⁹.

³⁶ Ильенков Э. В. Маркс и западный мир // Философия и культура. Указ. изд. С. 168, 169.

³⁷ Цит. по кн.: Ильенков Э. В. Философия и культура. С. 15.

³⁸ Там же.

³⁹ Ильенков Э. В. Философия и молодость // Философия и культура. Указ. изд. С. 29.

В наших сегодняшних условиях рождающейся демократии представляют интерес мысли Э. В. Ильенкова о культуре диалога, дискуссии, спора, освоение которой дает возможность человеку понять, что его точка зрения не единственно возможная и не единственно верная, а это способствует развитию не только самостоятельности мышления, но и самокритики, в конечном же итоге — выяснению объективной, каждый раз конкретной истины.

Э. В. Ильенков предлагает рассмотреть и более привлекательный вариант (в идеале) — соединение *ума и таланта*. И (опять же в идеале) предполагает, что талантливость и одаренность могут стать естественным статусом человеческого существования. Человеку должны быть обеспечены моральные и материальные права на владение духовным богатством; но этого недостаточно, чтобы не быть «бездарным репродуктивом» и осветить свою жизнь творчеством. Ум и талант должны соединиться в способности действовать, которая, однажды сформировавшись, делается «неодолимой потребностью и будет обнаруживать себя во всем — и в учебе, и в труде, и в отношениях с другими людьми, и в научном мышлении»⁴⁰.

Если современному читателю импонирует такой идеал, как «полное проявление деятельных способностей человека», то следует иметь в виду, что это — термин «зрелого» К. Маркса, иначе говоря, коммунистический идеал, о котором как раз и размышлял Э. В. Ильенков.

⁴⁰ Ильенков Э. В. Откуда берется ум? // Философия и культура. Указ. изд. С. 39.

А. Г. Новохатько

ИСТОРИЗМ САМОСОЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА ТВОРЧЕСТВА (историко-философский контекст)

«Философия часто считается формальным, бессодержательным знанием, и нет надлежащего понимания того, что все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию, может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной».

Гегель

Проблема соотношения продуктивной и репродуктивной способностей воображения как «сил» души выступает в дальнейшем анализе в качестве базисной. Исходные позиции, от которых мы отталкиваемся и которые были ясно намечены Э. В. Ильенковым в серии статей, опубликованных в 60—70-е годы¹, таковы: с одной стороны, Фихте и Кант и их предтечи и последователи, а с другой и в противоположность им — Спиноза, Гегель, Платон, Аристотель и другие сторонники идеи мимесиса. У Фихте созерцание выступает в конечном счете как синоним деятельности. Только в XX веке А. Н. Леонтьев экспериментально установит, что начало воображения — *в деятельности руки*. У Фихте наоборот: *сначала* действует продуктивная сила воображения. Для Канта и Фихте воображение — это способность связывать самые общие алгоритмы, выработанные всей общечеловеческой культурой, с неповторимыми фактами, причем никакими логическими правилами эту связь установить нельзя.

¹ Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962. См. следующие работы Э. В. Ильенкова: Об идолах и идеалах. М., 1968; Мышление и язык у Гегеля // Доклады X Международного гегелевского конгресса. М., 1974; Три века бессмертия (к 300-летию со дня смерти Спинозы) // Коммунист, 1977. № 5 (в соавторстве, под псевдонимом И. Васильев); Учись мыслить смолоду. М., 1977; наконец, особо следует выделить вышедшую посмертно статью Э. В. Ильенкова Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979.

Отсюда дальнейший ход: сомкнув с учением о воображении логику, модифицировать ее (Кант о трансцендентальной логике и трансцендентальной диалектике), или решиться на фундаменте учения о продуктивной способности воображения построить монистическую антитетику знания (Фихте). Была, наконец, предпринята попытка увязать с учением о воображении такую теорию познания, которая была бы в состоянии выявлять диалектику, противоречивость творческих актов в естествознании, религии, искусстве (Шеллинг).

Совершенно иной ход был предложен Гегелем, подчинившим учение о воображении — *Логике*, но уже не просто чуткой к теории познания, а способной непосредственно собою выражать диалектику познания, т. е. непосредственно быть диалектической теорией мышления. Правда, диалектическая логика у Гегеля опосредствована его учением о духе, «положена» им, хотя он *всегда* существует для нее в «снятом» виде, наличествует в ней идеально (ideell). В этом, собственно говоря, и состоял **главный вывод ильенковского анализа немецкой классики**. Он же позволяет понять, почему Гегель, анализируя в своей философии духа основания того процесса, который сегодня принято называть «психологией творчества», не только, казалось бы, неожиданно порывает с очерчивающей природу творчества кантовско-фихтевской терминологией («схематизм», «фигурный синтез» и т. п.), но и открыто **отдает предпочтение памяти перед воображением**, или, по выражению Э. В. Ильенкова, **давит на память**. Это легко видеть уже в «Иенской реальной философии». Разобраться во всем этом нам поможет история вопроса.

Новоевропейская теория познания как теория творчества лежит в диапазоне с многоуровневыми регистрами: Юм — Кант — Гегель; Декарт — Лейбниц — Фихте; Спиноза — Шеллинг — Гегель. Кант в одном месте четко формулирует роль Юма в своем пробуждении от «догматической дремоты», что подвигло его к изысканиям в области спекулятивной философии «совершенно в ином направлении»². Кант первым разомкнул мир причинной детерминации вещей и сомкнул его же на человеке и через человека, который и стал выполнять так называемые *креативные функции*. Априорный синтез — в буквальном смысле слова есть «*порождение*» его человеческим усилием, что и составляет, по Канту, на деле «главное содержание метафизики»³. Человек «предписывает» природе законы движения мышления, а не берет их из природы⁴.

Но все же не с Канта, а именно с Фихте начинается внутри немецкой классики разработка проблематики творчества в контексте не только поисков новой (в сравнении с формальной) логики — тут действительно Кант выступает родоначальником ряда глубинных идей диалектической

² Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 74.

³ Там же. С. 86.

⁴ См.: там же. С. 140. Т. 3. М., 1963. С. 85—86.

логики, — но и сближения и даже отождествления источников творчества и источников развития самосознания (или самоопределения единого источника — **субъекта деятельности**).

Итак, именно Кант (сознательно опираясь на юмовские предпосылки) расщепил деятельность человека на продуктивную и репродуктивную. До него в новоевропейской метафизике не только разрыв, но даже различие между продуктивным и репродуктивным действием еще не имело онтологического статуса. Так, например, Спиноза *не придает фундаментального значения этому разрыву*. Можно показать, что Мальбранш и Лейбниц занимают в данном отношении позицию весьма близкую к Спинозе. Наконец, Декарт, и это следовало бы продемонстрировать особо, предельно субъективизированный в XX веке в силу господства философских течений креационистского толка, а потому нуждающийся в более объемной историко-философской реконструкции, также едва ли может выступать *здесь* как предтеча Канта.

Разумеется, исследователь, проникший в Гегеля, поймет, что кантовская антиномичность идеального бытия (разрыв тезиса и антитезиса, осмысленный как «отрицательная» диалектика творчества и репродукции) выверяется автором «Феноменологии духа» на истинность через обращение к эвристическим принципам «Наукоучения» Фихте, берущим начало в постулатах, альтернативных спинозовской «Этике».

Здесь мы непосредственно выходим на проблему уникальности творчества, его закрытости. Творчество если и постижимо, то по своим результатам, объективациям. Но овладение результатом не есть проникновение в мир творчества. «Расшифровка» результатов творчества не обеспечивает «дешифровальщику» креативных способностей. Мир творчества становится ближе, когда он конкретизируется как мир «энергей», мир действия. Один из наиболее тонких отечественных историков философии М. К. Петров не без изящества называет эту особенность творческого бытия «постулатом акулы», которая приговорена к вечному движению в силу того, что она тяжелее воды и потому тонет при любой попытке остановиться. Гегель связывает тайну творчества (развития!) с движением-становлением, т. е. с выходом неизбежным в **историю** развивающегося предмета. Не выявляя оснований, вынудивших Гегеля искать альтернативную Канту теоретико-познавательную платформу, М. К. Петров тем не менее точен в фиксации того, чем по форме отличается гегелевское понимание природы творчества от кантовского: «Вот здесь и начинается самое серьезное — совмещение антиномий Канта, отказ от разделения миров творчества и репродукции, слияние их в единую репродуктивно-творческую «самость» — автономный довлеющий себе, самораскручивающийся субъект самовоспроизводства (репродукция) и самообновления (творчество), обнаруживающий в самом себе все основания и критерии как для гомеостаза, в котором субъект ведет себя по правилам мира антитезисов как нечто неизменное, изъяс-

тое из пространства и времени, инерционное, бесповоротно детерминированное, так и для законосообразного изменения — преемственного развития, в котором субъект, не теряя целостности и опираясь на наличное, отрицая его, переоформляет собственное содержание, развертывает свою «самость» в наличную конкретность целостного бытия»⁵.

Михайлу Константиновичу гегелевская идея глубинного тождества творчества и репродукции (восходящая, в сущности, к «Этике» Спинозы и фихтевскому «Наукоучению» и выявляющая ядро проблемы *историзма*) представляется неприемлемой в силу, так сказать, ее нестыковки с утвердившимися формами самосознания современной науки (science) — она, мягко говоря, до-научна, ибо «очевидным образом связана с реликтами мифа в античной философии (универсальный жизненный цикл всего смертного: рождение — расцвет — увядание — гибель)». Хорошо. Но почему в этом следует видеть слабость античной философии в сравнении с новоевропейской, а не ее преимущество? Во всяком случае сциентистская мифология не выдерживает сопоставления с античной.

Далее. Гегель, де, не дает «сколько-нибудь четкого определения» субстанции-субъекта, «при этом не совсем ясно, как именно, в каких пределах может быть взят этот устойчивый и самоизменяющийся совмещенный абсолют»⁶. Почему же не дает? Гегель всегда осознавал себя в контексте требований, оговоренных еще Аристотелем, скажем, применительно к энтелехийной организации человеческого действия («души»), но доведенных, правда, до новоевропейского соблазна — **труда как модели общественно-исторической практики человека (при этом наука и выступает как одна из универсальных форм освоения (самосознания) этой практики)**.

«Гегель не идет дальше субстанциально-функционального истолкования природы субъекта как творца реальности особого рода, а именно духовной реальности».

«В таком понимании не желудь, собственно, прорастает в дуб, а дуб поднимает желудь до себя», — не без расчета на здравый смысл читателя иронизирует автор. Но ведь *в известном отношении* это так и есть! В противном случае регулярные историко-философские отсылки к Аристотелю ровным счетом ничего не стоят.

«Гегелевское понимание мира творчества как автономной реальности духа строится на постулате самости субъекта познания, бесспорно включенного в исторически сложившуюся подвижную систему знания как цель и ориентир, как источник и основание самодвижения». Тут, по М. К. Петрову, — два опорных пункта: 1) самодовление связей, в которые включен субъект познания; 2) самодвижение реальности духа. Отсюда и идея *диалектики как «единственно истинного» метода*, до-

⁵ Петров М. К. // Историко-философские исследования. М., 1996, С. 441.

⁶ Там же.

пускающего лишь усовершенствование в частностях. Характерна ремарка Петрова: «имеет ли смысл говорить о реальностях подобного рода, существенно отличенных, скажем, от реальности природы или от объективной реальности?» И хотя автор положительно отвечает на свой вопрос, тем не менее вопрос-то лишь с виду корректен. Ведь вся штука в том, что для Гегеля «реальности подобного рода» не только не являются «существенно отличенными» от объективной реальности, но — **совпадают** с нею и даже выступают основанием ее целостности, истинности.

Гегель, получается, хотя и высветил **движение, становление** в качестве сущностных характеристик реальности творчества, в то же время «некритически» отнесся к науке (естествознанию) своей эпохи, не опираясь на ее «фактологию», да и вообще «завершает антично-христианскую линию истолкования космоса, миропорядка, вселенной с привлечением иных, кроме смертного человека (именно в этом весь секрет петровской позиции! — А. Н.), разумных творцов социальности, истории, знания». Гегель впадает в «знаковый фетишизм», спекулятивно догматизирует «бога античности и христианства» ...Единственное отличие «бога» Гегеля от «бога» антично-христианского заключается, якобы, в том, что «боги его предшественников были богами репродукции, а не творчества»⁷. Если к платоновскому демиургу и к аристотелевскому Уму-перводвигателю такая аттестация применима, то к христианскому Творцу-Троице, который **всегда** находился в горизонте гегелевской философии, абсолютно нет.

Точкой отсчета для Гегеля в понимании природы творчества выступает, правда, **божественный субъект, субъект как бог-созидатель, вечный труженик и разрушитель ради нового созидания**. Важно при этом помнить о том, что тут у Гегеля — модифицированное христианство, протестантски-заземленная версия Бога-творца (в сравнении, скажем, с каппадокийцами и Паламой), подготовленная, если иметь в виду философскую сторону дела, гораздо раньше — в учении Николая Кузанского о бесконечном Творце, определяемом через совпадение противоположностей.

В связи с этим трудно обойти вниманием тот факт, что русская религиозная философия XIX — начала XX века с неожиданной стороны вернулась к Шеллингу — мыслителю, которого с Гегелем развела прежде всего проблематика тайны божественного творчества. Диалектика — **испытание** мышления, эксперимент мышления над собой, опыт (от слова «пытать») **репродукции** мышлением своих собственных законов, своей собственной природы. Так, например, понял шеллинговскую постановку вопроса о диалектике, о ее сути, П. Ф. Флоренский. Этот взгляд в определенном отношении разделял и И. А. Ильин. В понимании П. Ф. Флоренского знанию диалектическому предшествует знание до-диалекти-

⁷ Там же. С. 442—444.

ческое: мысль о другом предполагает это другое *для* мысли, но *до* мысли. Иначе говоря, должно существовать знание бытия, но не в форме знания мыслящего. Каким оно может быть и должно быть? Для П. Ф. Флоренского «подпочвой» диалектики выступает «подсознательная мистика», т. е. знание не предметное, «не ответчивое» (Ф. М. Достоевский), когда знающий не может говорить о своем знании.

При этом цель диалектики — в отличие от гегелевской версии — не перевод «другого» в форму мысли, а выработка совершенно *нового* отношения к «другому», чем мысль. Есть более высокая и совершенная (чем мысль!) форма бытия — «сверхсознательная мистика».

Диалектика оказывается тем самым срединной сферой — *путем* к истине, но не истиной. И наоборот, истина в данной версии диалектики — только путь и не более, зато *весь* путь. «Ответчивость», предметное знание о другом (об «ином» — ср. неоплатонические интуиции Кузанского в программных работах С. Л. Франка и А. Ф. Лосева) в своих истоках не схватывается формами диалектического мышления, по Флоренскому. Только из «подпочвы» выплавляется знание предметное. Правда, лишь через диалектику далее оно формируется в цельность, в *конкретность*. Диалектика (саморазвивающейся мысли) и приводит к этой высшей конкретности, к предметной цельности, но сама по себе, *как таковая*, не может ее ни породить, ни даже *непосредственно* представлять и выражать...

Гегелевская версия диалектики как божественного логоса, как «языка богов» вызревала исподволь и впервые была представлена в целостном, детально разработанном виде в «Феноменологии духа», **ядро которой составляет теория самосознания**. В чем новизна этой теории? Коротко говоря — в *историзме* самосознания.

Самосознание — всегда трагедия, ибо (сначала актуально, а потом и в возможности, т. е. в культурно-исторической динамике) оно несет в качестве своего собственного основания необратимость утраты самого себя, своего мыслящего бытия, т. е. необходимость возвращения мысли в себя *после* разрыва ею формы своей себе-тождественности. В этом вся суть древнегреческой трагедии, в этом суть жизни Сократа, его судьбы, судьбы его философии. Выдающаяся роль античной трагедии состоит между прочим и в том, что ею выношена, выстрадана вся проблематика самосознания, включая вопрос о новых возможностях социально-исторического бытия человека, ею предуготовлена возможность философии высокой классики.

Трагизм не в гибели, а в неотвратимости ее возникновения из *мыслящего* действия. Все, что зиждется на духовном основании — трагично, ибо с роковой необходимостью репродуцирует форму своей противоположности, *оправдывает ее собою*. Духовность есть необходимость выражения, необходимость обнаружения Абсолюта. Именно потому у греков не было понятия личности, что их Абсолют — безличностный.

Внутренний смысл античной трагедии освящается тем, что гибелью индивидуальности утверждает себя судьба, рок, правда-необходимость. Личностное обнаружение Абсолюта приходит вместе с христианской эпохой. Для христиан Христос — не является лишь учителем, подобно Сократу и Пифагору, сама личность Христа входит в природу Бога, которая не сводится, таким образом, к откровению и поучению. Трехипостасностью Творца, казалось бы, отличается трагедия Шекспира от древнегреческой. Однако ренессансный гуманизм высветил новые коллизии европейского самосознания. Шекспировскими трагедиями открывается индивидуальная жизнь человека в ее бесконечном (хотя и формально-всеобщем) значении, в ее безмерности в пространстве и времени, в замыкании хронотопа на себя. Смерть тут — неминуемое условие человеческого самоутверждения, плата за бессмертие, за право сохранить бесконечность своей индивидуальности. Но в строго христианском понимании только Троица превечно существует, а не Творец и не Бого-человек и уж тем более не человек. Творящая сила Бога вторична по отношению к трех-ипостасной Его природе...⁸ Самосознание, таким образом, во всех своих исторических формах и всегда пронизано безусловным принципом, *вменяемо*. Или — в лексике Ильенкова — *объективно-идеально*. В противном случае его вообще нет. Но, существуя, самосознание не всегда принадлежит себе. До Декарта⁹ в эту тайну проник Шекспир. Свое должное, свое не принадлежащее лишь им назначение Сократ и Антигона понимают не так, как Гамлет и Лир. В трагедиях Шекспира мы имеем дело с *формой раздвоенности в человеке Абсолюта — формой, принадлежащей себе (и именно потому — личностной)*. Противники Гамлета в нем самом: «безвольный» Гамлет — абсолютная концентрация направленной на себя воли, имеющая своим следствием обвальные процессы, совершенно не сопоставимые по свое-

⁸ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. в 14-ти т. Т. 4. М., 1959. С. 408—421.

⁹ Когда оппоненты возразили Декарту: из того, что во мне есть идея вещи, более совершенной, нежели я, вовсе не следует, что и сама идея совершеннее меня, а уж тем более не следует существование того, что представлено этой идеей, — в ответ он не столько приводит контрдовод, сколько с изумляющей нас и сегодня остротой формулирует существо проблемы: «Но я отвечаю: в слове *идея* содержится двусмысленность; его можно понимать в материальном смысле, как действие моего интеллекта (entendement) — и в этом значении идея не может быть названа более совершенной, нежели я; но его можно понимать и в смысле объективного, как вещь, представленную указанным действием интеллекта, — и эта вещь, хоть и не предполагается ее существование вне интеллекта, тем не менее может быть совершеннее меня по самой своей сути». Это сердцевина (восходящего к Ансельму) знаменитого онтологического аргумента. Все остальное в нем — а это прежде всего «понимание порядка и связи моих аргументов» — ее следствия: «А каким образом из одного того, что у меня есть идея вещи более совершенной, чем я, следует, что эта вещь поистине существует, я подробно объясню ниже» (Декарт Р. Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1994. С. 10, 11).

му масштабу с результатами деятельности так называемых «волевых» людей...

Реконструкция исторической природы, т. е. внутренней логики становящегося самосознания, впервые была предложена Фихте в его «Наукоучении»¹⁰, но всесторонне разработана именно Гегелем и рассматривается им в «Феноменологии духа» с неожиданной стороны — через анализ эпоса, трагедии, комедии, фиксируемых в аспекте своего религиозного бытия (в «Эстетике», кстати, эта проблематика подвергается переосмыслению, концептуально упрощается), при этом Гегель уточняет, что рассматривавшееся на трехстах страницах до этого самосознание не выявляло себя еще с одной стороны: «не появлялось самосознание духа»¹¹.

Ввиду того, что сознание, самосознание, разум и дух суть *моменты* целостности Духа в его мирском наличном бытии, то они как его моменты не имеют разного друг с другом наличного бытия. Если же они рассматриваются как таковые, т. е. вне духа, или в собственной своей определенности, то они разрываются во времени (ибо время есть форма чистой свободы духа как *целого*) и выступают в иных формах, которые и анализировались Гегелем ранее. Например, в «сознании» различались чувственная достоверность и восприятие, которые, будучи разорванными во времени, принадлежат своему особенному целому — *сознанию*.

Специфика же самосознания заключается в том, что оно есть прежде всего форма духовного *творчества*, т. е. форма такой действительности духа, когда он знает себя как свой предмет, но не в непосредственном виде, или натурально, а со стороны *созидающей* деятельности сознания, когда он, иначе говоря, знает себя как действительность действия, как «самость». Если первая действительность духа — естественная религия, то вторая — искусственная религия, третья — религия откровения. Самое интересное здесь заключается в том, что искусство для Гегеля — вид религии, а специфика духовности искусства определяется Гегелем как самосознание, как *действительность творчества*, как созидание формы субъекта, как «вочеловечение божественной сущности»¹², как переход формы субстанции в форму субъекта. В искусстве как самосознании дух становится предикатом, в искусстве как самосознании «увязает» вся божественная сущность духа, вся его существенность. Если бы дух застыл на ступени искусства (самосознания), он выразил бы себя как «легкомыслие», поэтому изумляет глубина гегелевского взгляда на специфику художественного творчества, чреватую убиением религии, ибо, само собой понятно, искусству

¹⁰ Особенности фихтевского вклада в теорию самосознания рассматриваются нами в работе «К проблеме соотношения образа и самосознания» // Вопросы психологии. 1992. № 1—2.

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Указ. соч. Т. 4. С. 362.

¹² Там же. С. 399.

всегда есть чем объективно прельстить и художника-творца, и потребителя: «самость есть абсолютная сущность», или — что то же самое — «я — божественная сила». Однако без этого «увязания» духовной энергии мастера в постигаемой им чувственной материи, без превращения духа в «предикат», без объективации всей мощи художественной фантазии дух не может возвыситься от субстанции к субъекту.

Истина — одна. В истории философии мы имеем дело с самой философией, постигающей эту истину посредством мысли. Еще более глубокий взгляд заключается в том, что эта единая истина — источник, отражающийся в законах природы, во всех явлениях жизни и сознания. Ничего более эти законы и явления в себе не несут, ничего более они не «отражают»¹³. Поэтому философия (мыслящее познание) есть, по сути дела, постижение того, как эти законы и явления проистекают (дедуцируются) из Истины как ее образы, ее «лики», отображения. Выход самосознания за пределы самосознания (это не тавтология) в мир объективной идеальности необратим. Утрачивая себя, оно порождает себя в качестве развивающегося, сращивающегося (лат. — *concrecere*), или — на языке Гегеля — конкретизирующегося.

Сформулировать весь узел проблем, возникающих в данном случае, можно, лишь опираясь на понятия **конкретного** и **развития**. Все остальное вытекает само собою, настаивает Гегель. Существенная характеристика идеи заключается в том, что она *развивается*, и лишь через развитие постигает себя. Иначе говоря, суть идеи в том, что она *становится* тем, что она есть. Чтобы схватить суть того, что такое развитие, следует различать два типа бытия: в-себе-бытие и для-себя-бытие, или, другими словами, *potentia* и *actus*, способность и действительность.

Гегель ясно говорит, переход из бытия-в-себе в бытие-для-себя (как он происходит в человеке) возможен лишь потому, что это в-себе становится предметным, т. е., говоря проще, человек **становится** для себя самого, человек объективно удваивается, превращается в «иное», но вместе с тем — другим не становится. Он *сохраняется*.

Никакого нового содержания здесь не получается, и все же «эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное». Но ведь это опять-таки чистейшей воды спинозизм! Способность определять себя к действию необходимостью своей природы делает нас иными — свободными. На возможности этого разрыва внутри формы основываются все различия ступеней мировой истории, подчеркивает Гегель. Не зная сво-

¹³ Здесь у Гегеля — совершенное следование Спинозе, для которого *критерий истины — в самой истине*. Истинный метод есть путь к тому, чтобы должным порядком отыскивать самую истину, читаем, например, в «Трактате об очищении интеллекта». Таким образом, вопрос о природе истины и вопрос о природе идей суть разные формулировки одной и той же проблемы. Бе-то и пытается в данном случае конкретизировать Гегель.

боды, нельзя **быть свободным**. Знает свободу тот, кто осуществляет себя в «ином» через мышление и в мышлении, которое толкуется при этом как реальность, способная быть зеркалом одновременно внешнего и внутреннего мира. Это относится и к индивидам, и к народам.

Мышление есть, таким образом, не что иное, как **способная воспроизводить себя во всем, что противостоит мыслящему бытию как его собственная противоположность**. Знание прежде всего выступает тем самым как осуществленная способность, аристотелевская энтелехия, действительность потенции, а вовсе не система абстракций, и уж вовсе не индивидуально-психологическая (да и не коллективно-психологическая) реальность. Вот почему греки и современные народы, по Гегелю, свободны. Они сделали себя свободными (еще раз надо напомнить, что человек «сделать» хоть что-нибудь может лишь благодаря мышлению), **осуществили себя как знающих самих себя**, а потому у них и не перекрыт, не блокирован путь к бытию в качестве свободных. Свобода не может быть внешней, она не может быть подарена.

Самосознание непосредственно не есть бытие. Вернее, оно есть бытие только в той мере, в какой способно вызывать его на себя. Иначе (в отличие от самоощущения, самочувствия) самосознание вообще не рождается. Самосознание есть не только опосредствование себя «иным», но и одновременно **высвобождение** себя от своей противоположности, или уже в буквальном объективном смысле — знание себя. Формула самосознания проста: отражение сильнее луча.

Один из важнейших аспектов идеальности заключается в следующем: бытие-в-себе, т. е. бытие не в развитом виде, бытие в неразвернутом виде (*ideell*). К развитию вообще способно только то, что влечется из состояния в-себе в состояние для-себя. Что означает «влечется»? Только то, что оно принимает на себя форму противоречия. **Быть** — это означает выдерживать напряжение противоречия. Отсутствие противоречия означает отсутствие бытия, смерть, или невозможность развития.

Свобода как бытие, свобода со стороны своего бытия есть не внешняя, а своя собственная определенность, есть **знание** того, что же именно есть свобода, знание человеком, делающим себя свободным, знание самого себя в этом качестве. Свобода внешне, «феноменологически» потому и выглядит как извлечение самого себя, выявление вовне того, что есть внутри, в-себе. Мнемозина, память как удержание внутренней сути вещей, как победа над страшной их властью есть способ всеобщего утверждения человеческого бытия, есть выход в сферу идеальности.

Очень важный момент: в царстве природы начало и конец развития как моменты «удвоения» суть различные моменты, или, как говорит Гегель, «особые индивидуумы», хотя по содержанию их природа одна и та же — семя и плод, родители и детеныш. «В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, **потому что в нем нача-**

ло и конец совпадают». И далее: в духе «плод и зародыш не только суть одной и той же природы *в себе*, но здесь есть еще кроме того бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие». То, для чего есть другое, есть то же самое, что и другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом.

Специфика развития духа, таким образом, состоит в том, что его выход из себя, его самораскрытие, есть вместе с тем возврат к себе. Это его абсолютная цель — *возврат к себе*. В этом — его свобода.

И вообще свободно то, что обусловлено собой, что не находится в зависимости от другого, не имеет отношения к другому иначе, чем через отношение к себе. Только так появляется всякая осознанная реальность, подлинное убеждение. Во всем другом, кроме мышления, подчеркивает Гегель, дух не достигает этой свободы. Так, в созерцании, в чувствах, даже в воле я могу осознавать себя, утверждать себя (как Я), но тем не менее во всех этих случаях я определяем чем-то другим — предметом чувственного ощущения или же склонностью и влечением.

Далее — понятие конкретного. Конкретное — единство различного (но при условии, что эти различные суть моменты единой деятельности). Поэтому и все моменты единства также конкретны. Конкретны внутри себя, поскольку они — моменты процесса развития.

Предпосылкой серьезного разговора о природе конкретного выступает снятие типичного заблуждения относительно философии: философия-де имеет дело с пустыми абстракциями, а вот наше эмпирическое самосознание, наше «чувство жизни» внутри себя конкретное, богатое. Гегелевский ответ прекрасен: да, философия имеет дело с общностями, но не по прихоти, а потому что философия всегда пребывает в мысли. Далее, философия посему всегда абстрактна в своем содержании, но это содержание абстрактно лишь по форме, «по своему элементу». И так как она в качестве своего предмета имеет не мысль вообще, а мысль в ее целостности, т. е. и д е ю, а идея сама по себе существенно конкретна (ибо есть единство различных определений), то и ее задача заключается не в пустых общностях, а в таком всеобщем, которое есть само по себе особенное, определенное. **В этом отличие разума от рассудка.** Специфика разума — стремление к конкретному. Специфика рассудка — правильность лишь в голове, лишь в виде соотношения абстракций. В своем пределе — рассудочная рефлексия — это абстрактная теория. Истинная же философия (выявляющая идею, идеальность, *ideell*) есть оборачивание в конкретное, возвращение к конкретному.

То, что существует «в себе», уже в самом себе и конкретно. Мы всегда можем полагать лишь то, что наличествует «в себе». Через нас добавляется лишь форма, благодаря которой (т. е. через абстракции рассудка) представляется *различным* то, что раньше было в единстве, «в себе». Таким образом, на самом деле не мы «конструируем» конкретное, а конкретное через нас **становится само для себя**. Всякая возмож-

ность («в себе») внутренне проста и внутренне же различна. Это внутреннее противоречие («движущая сила развития») и **осуществляет различия**. Но и различие приводится далее силой **«возмездия»** к единству, упраздняется, ибо истина различия — лишь в том, чтобы быть в едином.

А это и есть **жизнь** — как природная жизнь, так и жизнь идеи, т. е. духа внутри себя. Жизнь, движение, процесс — это синоним конкретности идеи. Идея никогда не может быть абстрактной, покоящейся, застывшей в фиксированных различиях. Покой, различия и т. д. — суть лишь исчезающие моменты жизни, конкретного единства, или истины как процесса.

Конкретность идеи — развивающаяся «органическая система», целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философское понятийное мышление, имеющее своим предметом развитие, **пред-ставляет** собой это мыслящее развитие.

Развиваться, таким образом, может лишь жизнь, дух. Развитие не есть выход во-вне, превращение в иное, изменение, а есть столь же вхождение в себя, самоуглубление, направленность вовнутрь.

Развитие идеи, таким образом, есть ее конкретизация, ее все большая определенность внутри себя.

Термин «глубина» означает для Гегеля не пространственную характеристику, но **напряженность**. Экстенсивность как развитие есть не рассеяние, а объединение. Она есть не распад, а собирание, интенсивность.

Все моменты и ступени развития идеи — суть зеркала и отображения единой жизненности. Идея есть центр и периферия в то же время. Подобно тому как «в живом индивидууме трепетание единой жизни, **биение одного пульса проходит через все члены**». Идея — источник света, который как бы он ни распространялся, никогда не выходит за свои пределы. Идея — всегда у себя дома. Идея — свобода своей собственной необходимости. Свобода — собственная необходимость идеи.

«Самое легкое — обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее — его постичь, самое трудное — то, что объединяет и то и другое, — воспроизвести его»¹⁴. Образование начинается с приобретения знания **общих принципов**, с выработки многообразных точек зрения — с целью уразуметь суть дела сперва в мыслящем виде: составить основательное суждение о ней, подкрепить ее доводами или опровергнуть. Истинная форма истины — научная ее система, «научность», форма понятия. «Феноменология духа» ставит задачу вывести индивида из необразованной точки зрения и привести его к знанию. Проследживается в своем развитии не абстрактный «индивид вообще», а определенный своей духовной природой индивид, или «всеобщий индивид», т. е. дух, **обладающий самосознанием**. «Отдельный индивид должен и

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 3.

по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути уже разработанного и выровненного; таким образом, ...в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира... В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу (внешне представленную перед индивидом духовную культуру рода человеческого — искусство, религию и т. д. — А. Н.) и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. свое становление и свою рефлексию в себя»¹⁵.

Итак, образование — двойственный, внутренне противоречивый процесс, т. к. одновременно развиваются два противостоящих и предполагающих друг друга «субъекта» (хотя на деле — это один субъект): «необразованный индивид» и «всеобщий дух» как две ипостаси единого субъекта — «всеобщего индивида».

Далее. Опора *самосознания* — не на полюсе «необразованного индивида», а во «всеобщем духе» как субстанции.

Наконец, самое важное: самосознание не сводится к рефлексии. *Самосознание* есть прежде всего порождение духом своего «становления» плюс порождение им же рефлексии этого процесса в себя.

Начало образовательного процесса — анализ, т. е. снятие формы известности, разложение первоначальных представлений на простые моменты, составляющие непосредственное достояние «самости». «Деятельность разложения есть сила и работа *рассудка*, изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи»¹⁶.

Известное, повторяет Аристотеля Гегель, не вызывает изумления. Источник самодвижения здесь — в разложении конкретного. Тем самым выявлено и **основание творчества**, репродукции конкретного в мышлении. Все, что раньше было связано в своей сфере, «в себе», отрывается, обособляется и становится действительным отныне в своей связи с другим. **Энергия мышления как огромная сила негативного** есть лоно, в котором все акцидентальное, случайное и пр. приобретает собственное наличное бытие и свободу. «Для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила... Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного..., но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо

¹⁵ Там же. С. 15.

¹⁶ Там же. С. 17.

негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая превращает негативное в бытие»¹⁷. Здесь — ядро проблемы самосознания. *Разорванность духа — условие возникновения самосознания.*

В то же время следует помнить, что возвышение до всеобщности, т. е. перевод «известного» в форму самосознания, осуществляющееся как «разложение конкретного» энергией мышления, еще не есть завершенное образование. Это было сутью образования у древних. Сегодня этого недостаточно, тем более что исторически сложившиеся мысли, в своей определенности ставшие «известными», гораздо труднее привести в состояние текучести, чем чувственное бытие. Двигаться в имманентной логике научных понятий гораздо труднее, нежели, доверившись чувственному потоку, отдаться его текучей стихии. Главное на пути этого движения к духу — не застрять в фиксированности своего самополагания. «Я» должно возвыситься до движения по форме понятия, что и составляет природу научности вообще.

Но хотя в философии мы имеем дело с ее *историей*, однако в том только смысле, что это историчность неуничтожимого, историчность чего-то такого, что не может *исчезнуть, прейти*. Не может исчезнуть мысль, принявшая форму разумности. Историческое время теряет над ней власть. И наоборот, поскольку она пребывает во времени, она во всякое время истинна. В искусстве и философии нет старения. Здесь содержание вечно, т. е. всегда современно (Гомер, Платон, Аристотель...). Техника же, например, стареет, постоянно меняется. Таким образом, **изучение истории философии есть изучение самой философии.**

Вот почему искусство и философия древних уходят только в хронологическом смысле. Они лишь погружены в постоянно обновляющиеся «события», поэтому и понимать их сегодня труднее из-за того, что разрыв в истории (как *Geschichte* — от *gescheinen*?) между Гомером и нами все время заполняется новыми «событиями»...

В своей сущности философия — перевод разумности в форму сознания, в знание. «Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание», ее герои извлекают из глубин духа то, что само по себе разумно. Их подвиг есть процесс последовательного пробуждения, сократовский анамнесис, «припоминание».

Да, то, что совершили герои духа, навсегда остается в храме истории, выступая в виде *образов прошлого*, но эти образы (пластические, музыкальные, поэтические и т. д.) не исчезают до тех пор, пока существует человеческая мысль, удерживающая, сохраняющая их. Все, кроме мысли, тленно, подлежит разрушению. Мысль, эта «непреходящая сущность духа», никем и ничем не может быть заимствована извне, в нее, по выражению Гегеля, не могут проникнуть ни моль, ни воры. По-

¹⁷ Там же.

этому история философии как философия есть не многознание, не познание того, чего уже нет, а постижение того, что в принципе не может исчезнуть и тем самым живо и сейчас, точно так же, как в момент своего первого появления...

Разумность содержания, открывшаяся в акте творчества, не принадлежит творцу (художнику или мыслителю). Ее нельзя «придумать» или рассмотреть как продукт «воображения» (ср. «Ион» Платона). А потому она неуничтожима, бессмертна перед лицом мыслящего бытия. Для всякого иного бытия — ее нет...

Как, например, понял Платона Максим Исповедник? Логос всякой вещи существовал предвечно. Поэтому мы должны все вещи, поступки, события *любить*. Борьтсья со злом? — Да. Но все-таки лучший путь — создавать, творить добро. А уничтожение зла — утопия, ибо зло заложено в «бесплотных», идеальных аспектах бытия человека. Оно раньше (до грехопадения) человека возникло — и потому непосильно даже всем вместе взятым общечеловеческим усилиям! *Уничтожить «носителей» зла можно, но зло этим не уничтожается!*

(Отсюда любопытно посмотреть и на так называемый «пессимизм» А. П. Чехова: «Я вижу спасение в отдельных личностях, хотя их и мало...» (Письмо Орлову от 22.02.1899 г.)) В то же время всегда нужно помнить и знать, что мы должны искать у древних или же в философии любой другой эпохи, а в крайнем случае — хотя бы фиксировать те формы и потребности духа, которые порождены этой исторической ступенью, приистекают из нее.

Так в духе нового времени дремлют более глубокие идеи, которым для своего пробуждения недостаточно условий античного общества, включающего в себя глубочайшие, пророческие, гениальные, но все же «абстрактные, неясные, тусклые мысли древности». Например, у Платона, считает Гегель, не находят своего философского решения проблематика **свободы, провидения, происхождения зла в природе и в нравственном мире** и т. д. Почему? Ответ Гегеля прост: только в позднейшие эпохи **антагонизм самосознания** достигает такой духовной силы, которая заставляет мировой дух углубляться в эти проблемы. Равным образом в эпоху Платона не существовало проблематики **способности познания, противоположности между субъективностью и объективностью**. Платон не знал о **самостоятельности «Я» внутри себя, о том, что такое для-себя-бытие человеческого «Я»**.

И с гегелевской точки зрения дело не в Платоне, а в том, что в этой культуре человек не выступает для себя самоцелью, он, так сказать, не возвратился еще к себе. Античный человек, правда, уже знал **индивидуальную свободу**, но он знал ее лишь в единстве со своей сущностью («политической» — в Афинах или же как в Риме, где свобода гражданина расшифровывалась как свобода *ingenuus*, т. е. быть рожденным от свободных родителей). «Но что человек свободен сам по себе, по своей

субстанции, что человек рожден свободным, этого не знали ни Платон, ни Аристотель, ни Цицерон, ни римские юристы, хотя лишь это понятие есть источник права. Лишь в принципе христианства индивидуальный, личный дух обладает по своему существу бесконечной абсолютной ценностью; Бог хочет спасти всех людей»¹⁸. В этом суть христианской свободы — независимой от происхождения, сословий, образования и т. д. Но Гегель обостряет проблему, вводя определение: быть свободным составляет *понятие* человека, даже смутное чувство которого и было движущим побуждением веков и тысячелетий, вызвав к жизни гигантские перевороты и революции. Однако *понятие* этой свободы — недавнего происхождения. Оно выработано *Кантом*.

Всякая философия внутренне всегда связана с современной ей исторической средой, а с другой стороны — с религией, искусством, правом, политикой, научным образованием и т. д. «Внутренне» — значит философия в состоянии выявить целостность (единство, конкретность) этих различных образований как моментов мыслящего проявления в этой целостности духа. «Внешнее» условие всякой философии — наличие известной ступени духовной культуры, когда возникает разделение и различие сословий (так что народ идет навстречу своей гибели), независимость от напора вождельний, изживание страстей, утверждение и возвышение духа внутри себя. Философия в этом смысле — своего рода «роскошь», выход за пределы внешней необходимости, и с обывательской точки зрения без философии вполне можно обойтись. Но со стороны духа, со стороны внутренней логики развития человеческой культуры философия-то как раз более всего необходима. Как исторически возникала и формировалась духовная потребность в философии?

Философия как мышление и познание духа времени не может быть обосновываема эмпирическим временем, но в то же время она с полным правом может быть понята как результат, ибо *мысль всегда есть порождение, есть живая сила, порождающая себя самое деятельностью*.

Философия возникает там, где в духовной жизни народа (и человека) осуществляется переход от реальной нравственности к рефлексированию и пониманию. Внешне — это «разложение субстанциальной жизни», т. е. распад традиций, размягчение веры, порча нравов и пр. Но далее мысль ищет успокоения, сосредоточения в себе. Можно, таким образом, сказать, что философствуют лишь там, где появляется разрыв между внутренним миром людей и внешней действительностью. Прежние формы религии, идеологии и пр. больше уже не удовлетворяют, дух равнодушен к жизни, неудовлетворен ею, и нравственная жизнь разлагается.

В такие страшные времена дух доверяет только самому сокровенному в себе и ищет прибежища именно в мысли. «Философия есть при-

¹⁸ Гегель Г. В. Ф. Указ. изд. М., 1932. Т. 9. С. 50.

мирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира». Она есть «высший цвет, ... понятие и духовная сущность всего состояния народа, *дух времени как мыслящий себя дух*»¹⁹. Она — фокус, в котором отражается целое.

Что же касается отношения философии и политической истории, искусств, религии и пр., то ни они не могут быть причиной философии, ни она не есть их причина, так что «скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени», который объединяет и через противоречия, и через многообразие и случайность все свои элементы.

Вот почему философия *по содержанию* не может быть выше своего времени. По форме — да, *выше*. Ибо *по форме* она — мысль, в коей дух делает себя предметом, а потому в качестве знания она выходит за его пределы. *Вообще новые формы суть сначала лишь способы знания...*

Мышление — чистая форма всеобщего: «Той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего». В искусстве и религии это же содержание предстает внешнему созерцанию, а также представлению и чувству.

Но есть одно различие, вокруг которого вращается все в культуре народов и индивидов, это различие ступеней развития: «мы должны напомнить о различии между тем, чем мы являемся и обладаем, и тем, как мы это знаем». Это различие «бесконечно важно». Все вообще разумное находит отзвук в нас, в наших чувствах, в нашей душе, вообще в нашей субъективности. «Этот отзвук (*Widerklang*), это определенное душевное движение есть то, благодаря чему содержание становится вообще *нашим* содержанием»²⁰, — так что наше внутреннее переживание и есть, по сути, «глухое волнение духа внутри себя, во всеобщей субстанциальности», приобретающее через человека форму *самосознания*.

Но и пребывая в нас, дух остается собой, в данном случае — за ним надо оставить право **знать самого себя**, т. е. не удовлетвориться формой самосознания, а стать еще и предметом знания самого себя. В характере этой предметности и заключено, по Гегелю, «все различие между религией и философией». Этот характер, т. е. образ и способ сознания духа (*Art und Weise des Bewußtseins*) проходит ступени от смутного и едва различимого чувства вплоть до высшей своей объективной формы, до мышления. Зарождающееся в простейшей форме человеческого смутного самосознания религиозное чувство развивается и укрепляет себя только благодаря **искусству**, которое опосредствует собой эту потребность человеческого сознания в объективном и которое сообщает первому внутреннему миру человека устойчивость и крепость. Бесформен-

¹⁹ Там же. С. 53—54.

²⁰ Там же. С. 66.

ный священный камень, священное место и т. д., к коим влечется первая потребность в объективности, получают именно от искусства форму, черты, определенность содержания, которое может быть **знаемо**. Отныне это не камни, а предмет божественного опосредствования людьми своей индивидуальной жизни.

Геродот прав, подчеркивает Гегель, именно Гомер и Гесиод «дали грекам их богов». «Искусство, таким образом, сделалось учителем народов». Гомер и Гесиод возвысили смутные предания в образах и представлениях, соответствующих духу древнегреческого народа. Поэтому их искусство не было искусством в новоевропейском смысле слова (которое берет уже готовое духовное религиозное или историческое содержание и переносит его на камень, на холст или в слова). «Сознание греческой религии есть продукт мыслящей фантазии, или, иначе говоря, мышления, которое постигается *лишь* фантазией и получает свое выражение в образах последней»²¹.

Специфика религии состоит в том, что бесконечное мышление, абсолютное содержание проявляется тут в сердце и душе, т. е. в сфере субъективности, в области конечного способа представления, рефлектирующего конечного мышления. «Единственно эта лишь форма и понятна для религиозного сознания». Понимание может быть, правда, не только религиозным.

Для **понимания** требуется два предпосылочных момента. Прежде всего это «**субстанциальная основа содержания**», которая, соприкасаясь с «глубочайшими глубинами» духа, находит в нем вышеуказанный **о т з в у к** и получает тем самым от духа свидетельство своей истинности. «**Это — первое абсолютное условие понимания**». Бесконечное и вечное содержание не может прийти в процесс понимания извне и не может для него существовать. Оно существует только для себя. Ведь субстанциальное не находит своей границы в том, с чем оно соотносится, т. к. в противном случае оно этим «иным», «конечным» было бы ограничено, а потому и не было бы истинно субстанциальным. Наоборот, все конечное — **идеально**, т. е. существует для другого. Другое условие — в том, что истинное и вечное должно быть **знаемо**, а потому должно вступить в конечное сознание, т. е. выявлять себя в представлениях и формах конечных вещей и отношений.

Самосознание, поднятое уже у Фихте до уровня субстанции, Гегелем понимается гораздо более конкретно — как **дух**, как знание драмы своего исторического становления.

Самосознание — синоним «не-покоя». Душа предмета есть то, что приводит его в движение. Душа сознания — «негативное», **различаемость** неравенства между «я» и его предметом («субстанцией»). Но одновременно это неравенство есть и неравенство субстанции с самой

²¹ Там же. С. 68.

собой». Так что на деле она и есть подлинный субъект, ибо деятельность «я» — это ее собственное действие. Бесконечность как «абсолютный непокой»²² чистого самодвижения, становясь предметом для сознания, превращает сознание в *самосознание*.

«Так как для сознания это понятие бесконечности есть предмет, то, следовательно, оно есть сознание различия как некоторого различия, *непосредственно* столь же снятого; оно (понятие бесконечности. — А. Н.) *есть для себя самого*, оно есть *различение неразличенного*, или *самосознание*.

Я различаю себя от себя самого, и в этом непосредственно для меня дано то, что это различенное не различено.

Я, одноименное, отталкиваю себя от себя самого; но это различенное, установленное как неодинаковое, будучи различено, непосредственно не есть различие для меня. Сознание некоторого «иного» предмета вообще само, правда, необходимо есть самосознание, рефлексированность в себя, сознание себя самого в своем инобытии...

Не только сознание о вещи возможно лишь для самосознания, но что только это последнее есть истина этих (всех предшествующих ступеней развития сознания: мнения, воспринимания и рассудка. — А. Н.) форм». Но эта истина имеется только для нас, а еще не для сознания.

Самосознание возникло «сначала для себя, а еще не как единство с сознанием вообще»²³. В отличие от Канта Гегель не считал мысль о круговой природе самосознания «ошибочной» или доставляющей «неудобства». Дело в том, что предмет для самосознания возникает не извне (и этим оно отличается от сознания²⁴), но всегда есть именно его собственный продукт. Если самосознание определяет нечто, это значит, что оно определяет самое себя. И наоборот. Оно само себя порождает как предмет. Ничто другое не может этого сделать. Я всегда мыслит нечто — себя или нечто другое. В качестве самосознания сознание есть не просто Я, но Я = Я. Никакого **более** содержания тут нет. Самый принцип самосознания тривиален в своей тонкости — **чистая форма мысли, рефлексивность**. Гегель афористически выявляет специфическую тайну и трудность фиксации самого момента возникновения самосознания: **завеса сдернута, и налицо самосознание**. Но выясняется, что видеть нечего, если мы *сами* не зайдём за нее, ибо без нас за завесой ничего нет!...

Аристотель о проблеме «господин — раб» говорит следующее: «В целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей

²² Гегель Г. В. Ф. Указ. изд. Т. 4. С. 90.

²³ Там же. С. 91.

²⁴ Э. В. Ильенков блестяще комментирует проблему соотношения «сознания вообще» с «самосознанием» в своей статье «Что же такое личность?». См.: Философия и культура. М., 1991. С. 399—404.

природы подвластному. Первое благодаря своим интеллектуальным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, по природе своей существо подвластное и рабствующее. В этом отношении и господином и рабом в их взаимном объединении руководит общность интересов» («Политика», 1252 а).

Эта же двусубъектность деятельности анализируется и Гегелем в «Феноменологии духа», причем Гегель открывает зависимость сознания господина от деятельности раба: «*Истина* самостоятельного сознания есть *рабское сознание*». Сначала, правда, оно проявляется вне себя, в сознании господина, которое на первых порах еще удерживает в себе рабское сознание и **именно поэтому** это последнее не в состоянии проявлять себя как истина самосознания, как самостоятельное сознание. «Но подобно тому, как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *оттесненное обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности»²⁵.

Господин вынужден действовать внутри той логики вещей, которая открыта рабу. Этим раб ограничивает свободу господина.

Здесь же видна тайна возникновения самосознания как «самостоятельного сознания» **в ином и через иное**.

Обычно сие передают с помощью устоявшегося (но не совсем уместного в данном случае) термина — **внезаходимость** (введенного Бахтиным, у которого он означает совсем другое: способность видеть себя вне себя, оставаясь в то же время локализованным в актах веры «живого опыта»²⁶).

Вся-то тонкость — в том, что в фихтевско-гегелевском понимании в «структуру» сознания **целиком** входит то, что существует объективно **вне** сознания. Именно этот внесознательный момент сознания предполагает возможность «единства сознания» как отношения к себе, возможность «единства сознания и самосознания» с выходом в сферу «разума». Новатором этого подхода и был так называемый «ранний Фихте». Это важно иметь в виду, поскольку Кант своей постановкой вопроса исключает напрочь из структур самосознания процесс, который Гегель назовет «снятием», возвратом в основание с сохранением внутри этого единства объективно представленных различий²⁷.

Сознание, таким образом, всегда предполагает наличие того, **что** существует вне сознания. Тем самым **в структуру сознания входит**

²⁵ Гегель Г. В. Ф. Указ. изд. Т. 4. С. 104.

²⁶ См.: Бахтин М. М. Собр. соч. Т. 5. С. 72.

²⁷ По едкому замечанию Фихте, у Канта самосознание лишь «сопровождает» продуктивную деятельность Я.

объективно предмет вне сознания. Наконец, сознание необходимо включает в себя возвращение предмета внутрь сознания — **самосознание.**

Выготский интерпретировал эту диалектическую особенность человеческого сознания как «внутреннюю социальность», имея в виду то, что ближайшим и непосредственным предметом для человека выступает другой человек²⁸. Возможно, это недостаточная (в смысле полноты) интерпретация, хотя она глубочайшим образом **исторична** и именно постольку содержательна. Ведь здесь требуют диалектической развертки такие грани проблемы, как «неразделимость и неслиянность» сознания и самосознания, «странный» приоритет положенного над полагающим (самосознания над сознанием), внутренняя необходимость в Абсолютном всех явлений сознания. В отечественной философии после работ С. Л. Франка и И. А. Ильина этот вопрос на достойном уровне обсуждался в работах М. А. Лифшица и П. П. Гайденко. Нельзя обойти вниманием результат, к которому пришла в ходе анализа фихтевской философии П. Гайденко: «...гипертрофия принципа субъективности, отождествление Абсолюта с Я, невозможность провести границу между Богом и человеком — вот главная черта наукоучения первого периода, когда ... Фихте создавал пантеизм свободы. Стержень пантеизма свободы ... — человекобожество (до Фейербаха! — А. Н.): Бог обретает реальность только в человеке и через человека; процесс порождения мира из первопринципа Я — это и есть эволюция самого Бога. Во второй период философ стремится преодолеть человекобожество, отличая образ Бога — абсолютное знание — от самого бога как бытия, как «чистейшей жизни», как того Единого, что лежит в основе всего сущего, будучи в то же время трансцендентным ему»²⁹. На эту проблематику замыкаются такие, **на первый взгляд**, нестыкующиеся, исторически несопоставимые, не имеющие друг с другом совершенно ничего общего, как бы «зависшие» над эмпирическим полем современного научного познания (а потому и выглядящие зачастую как историко-философские анахронизмы и курьезы) дискуссии, споры, неожиданные повороты в оправдавших себя концептуальных схемах, как полемика Августина с Пелагием, Григория Паламы с Варлаамом, окказионализм Нового времени, методологически вдруг воскресший в нейрофизиологических исследованиях XX столетия, феномен «позднего» Фихте³⁰ и т. п.

²⁸ «Через других мы становимся самими собой, и это правило относится не только к личности в целом, но и к истории (I — А. Н.) каждой отдельной функции. В этом и состоит сущность процесса культурного развития, выраженная в **чисто логической форме.** Личность становится для себя тем, что она есть в себе, через то, что она предъявляет для других» (Выготский Л. С. История развития высших психических функций. // Собр. соч. в 6-ти т. Т. 3. М., 1983. С. 144).

²⁹ Гайденко П. П. Жизнь и творчество Иоганна Готлиба Фихте. Предисловие к кн.: Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792—1801 гг. М., 1995. С. 67.

³⁰ В рецензии на издание первого тома сочинений Фихте А. Л. Доброхотов обращает внимание на то, что фихтевская постановка вопроса о дедукции мно-

«Люди оказываются более мудрыми не благодаря умению действовать, а потому, что они владеют понятием и знают причины» (Метафизика, 981 в). Но без репродуктивной функции, без опоры на привычку, без выработки автоматизма, без способности перевести сознательность в бессознательное, «человек креационный» постоянно будет находиться в положении сороконожки, буриданова осла и т. п., вынужденный застыть в размышлении там, где нужно действовать.

Эти функции бессознательного — в сознании, репродукции — в творчестве у человека берет на себя **память**³¹.

Спиноза проблему памяти ставит в контекст проблематики, вскрывающей природу «интеллекта». При этом память непосредственно увязывается с воображением («имагинацией»). «Если человеческое тело подверглось однажды действию одновременно со стороны двух или нескольких тел, то душа, воображая впоследствии одно из них, тотчас будет вспоминать и о других»³².

Формируя воображение, человек *одновременно* формирует и развивает и свою память. Вместе с тем память по отношению к воображению — всегда *предположена*. Вот и весь секрет. «Отсюда ясно, что такое *память*. Она есть не что иное, как некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела». Только тут есть одна любопытная тонкость. Память есть некоторое «сцепление идей»³³. Но идеи согласно Спинозе суть только такие состояния человеческого тела, которые заключают в себе как природу этого тела, так и природу тела внешнего. Идеи — это целостности, которые заключают в себе единство противоположностей. Память тем самым всегда обречена зацеплять оба вышеуказанных момента именно в силу того, что она *своим родом из идеи*. Иными словами, память имеет «интеллектуальное» происхождение. Однако это вов-

жественности индивидуальных сознаний из Я как **самосознания** приобретает новое звучание в контексте некоторых работ Гадамера, Бубера, Апеля, Левинаса. Речь прежде всего идет о фиктевском понимании индивидуальности, которое включает в себя «столь важную для современной философии топику, как самоограничение свободы и знаковая сущность тела». (Вопросы философии. 1997. № 3. С. 154.)

³¹ См.: Гегель о функциях памяти в «Иенской реальной философии» и «Философии духа»; Спиноза о памяти в «Этике», особенно теоремы 16, 17 и 18 и схолии, ч. II, а также схолия к т. 11, ч. III). Воображение и память — т. 10, ч. IV. Воображение и воспоминание — т. 21, ч. V. Время, вечность, образы вещей, память, Бог — тт. 22—23, ч. V. «Третий род познания» (от адекватной идеи атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей) — схолия 2 к теор. 40, ч. II и теор. 25—28, ч. V. «Интеллектуальная любовь к Богу (Amor Dei intellectualis)» — теор. 32, ч. V. В сх. к 44 теореме (ч. II) Спиноза высвечивает тайну воображения, «имагинации». Определение воображения — т. 9, ч. IV.

³² Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. I. С. 423.

³³ Там же.

се не означает, что память сама по себе способна вывести человеческую душу на постижение вещей в их «первых причинах» — даже если предположить, что ей обеспечена со стороны человеческого тела возможность бесконечно сцеплять идеи внешних по отношению к нему тел.

Память (как и воображение, «имагинация») — своего рода предчувствие интеллекта, симптом возможности его обнаружения, можно, наконец, сказать, что память есть ищущий себя интеллект, или интеллект, нуждающийся в «очищении» (ср. гениальный замысел незаконченного шедевра Спинозы — «Tractatus de intellectus emendatione»), но ни в коем случае не есть самый этот *интеллект как таковой*. Мера развития интеллекта определяет меру развития памяти (да и других способностей души), а не наоборот. Мысля, человек *вспоминает* сообразно тому, как, каким способом он на деле привык «сцеплять» и соединять между собой различные образы вещей.

Вот почему душа от мышления одной вещи тотчас переходит к мышлению другой, не имеющей с первой никакого сходства. Всякий переходит от одной мысли к другой, настаивает Спиноза, смотря по тому, как привычка расположила в его теле образы вещей. Солдат, например, при виде следов коня на песке тотчас переходит от мысли о коне к мысли о всаднике, а отсюда — к мысли о войне и т. д. Крестьянин же от мысли о коне переходит к мысли о плуге или поле.

Спинозизм Выготского дал великолепные результаты в конкретных психологических исследованиях. Намерение всегда опирается на память³⁴. Но особенно великолепны размышления Выготского о «жребии» и свободе воли³⁵. А завершающий аккорд хочется привести целиком: «В этом пункте нашего исследования перед нами открывается философская перспектива. Впервые в процессе психологических исследований появляется возможность средствами психологического эксперимента решить, в сущности, чисто философские проблемы и эмпирически показать происхождение свободы человеческой воли. Мы полагаем сделать это в другой работе, посвященной специально философии. Мы не можем не отметить, что пришли к тому же пониманию свободы и господства над собой, которое в своей «Этике» развил Спиноза»³⁶.

Опорный (исходный) пункт спинозизма, навстречу которому мысль Выготского шла неуклонно, через экспериментально-психологическую материю, можно сформулировать так: **первое, что на деле составляет бытие человеческой души, есть идея**³⁷. Но это не высший способ познания. Сущность вещи постигается только тогда, когда из знания отдельной вещи вытекает возможность **всеобщей формы знания**, или самосоз-

³⁴ Выготский Л. С. Соч. Т. 3. 288.

³⁵ Там же. С. 288—290.

³⁶ Там же. С. 290—291.

³⁷ Но не «бесконечной» вещи, при этом эта «отдельная» вещь должна существовать действительно (актуально), а не в «имагинации» или в «памяти».

нения, «ибо просто понаслышке, там, где не предшествовало собственное понимание, никто никогда не может достичь (знания)»³⁸.

Но самое любопытное заключается в том, что это возможно только потому, что человеческая душа есть часть «бесконечного интеллекта Бога», так что, говоря «человеческая душа воспринимает отдельную вещь», мы на деле говорим лишь только то, что Бог, поскольку он выражается природой человеческой души (т. е. составляет ее сущность), имеет ту или другую идею. Душа («мыслящая вещь»), таким образом, всегда существует в интеллекте Бога как идея **отдельной вещи**, которая самой человеческой душой постигается лишь отчасти, сиречь — **не адекватно**. Знаменитая 13 теорема (ч. II): «*Объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело*», т. е. известный актуальный модус протяжения. Душа и тело не просто связаны воедино, но тайна такого «единства» — в адекватном познании.

Характерно, что в вопросе о природе памяти и ее соотношении с воображением и мышлением Э. В. Ильенков опирается не на Гегеля, а на Спинозу — точно так же, как и в вопросе о свободе воли. По крайней мере, такой выбор он сделал в статье «Три века бессмертия» к юбилею Спинозы³⁹.

Именно в вопросе о природе психических способностей «спинозизм» Гегеля как бы улетучивается. Ильенков здесь восхитительно точен: Гегель сознательно стоит на фихтевской точке зрения, и, можно сказать, до максимально возможного для нее внутреннего предела ее усиливает, но при этом «креативные» функции силы воображения сохраняет — за «понятием».

«Один из действительно самых трудных пунктов учений о Духе, остававшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, — в выяснении ее органической связи с мышлением. Память, как таковая, сама есть только внешний способ, односторонний момент *существования* мышления»⁴⁰. «Превращение дела памяти в дело воображения есть деградация»⁴¹.

Мы мыслим посредством имен. Память имеет дело не с образом уже, а с продуктом самого интеллекта, «интеллигенции». Она ставит произвол силы воображения на место: «Упражнение памяти есть поэтому первый *труд* пробудившегося духа как духа. Давать, изобретать имена есть *непосредственный* изобретающий произвол. В *памяти* сна-

³⁸ Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. С. 328.

³⁹ См.: Коммунист. 1977. № 5. Это обстоятельство, кстати, играет решающую роль в связи с уяснением выдающегося вклада в теоретическую психологию, принадлежащего Беркли — главному теоретическому оппоненту Спинозы в докантовскую эпоху. Речь идет о проблематике природы зрительного образа.

⁴⁰ Гегель Г. В. Ф. Т. 3. С. 275.

⁴¹ Там же. Т. 11. С. 182.

чала исчезает этот произвол»⁴². Память для Гегеля — точка прорыва орудийной деятельности человека. Память не связана (в отличие от воображения) с внешним предметом деятельности — она сохраняет имя Я как некоторую *«вещь»* для Я в первичном акте *труда*. За это Гегель, как известно, удостоился похвалы от Маркса. Ильенков же в данном пункте не случайно возвращается к Спинозе и потому даже тайну языка видит в **атрибутивной природе мышления**, выводит из мышления. А не наоборот.

Это предрассудок, будто воображение — более высокая духовная способность, чем память, неустанно подчеркивает Гегель. Память выполняет, скорее, **именно своей репродуктивностью** продуктивную, базисную, роль в развитии психики. Репродукция, автоматизм, привычка, навык и т. д. предполагают память и опираются на нее как на всеобщую форму удержания всеобщих ситуаций. С психологической точки зрения тут — перевод **целеполагающей (сознательной) формы действия** в форму бессознательного, слепого, автоматического поведения.

Функции памяти, т. е. специфически субъектной деятельности, ответственной за **репродуктивный**, воспроизводящий аспект деяния, в истории новоевропейской философии — за исключением позиции Спинозы! — противостоит (в рамках единой, общей для них целостности, конкретности) функция продуктивная, **мыслящая**, производящая, т. е. такая субъектная деятельность, которая сообщает смысл, разумность действованию, иначе говоря, она ответственна за так называемую «логику истории».

Память связана с языком, консерватором действия, генетически: она выступает как **неподвижный момент движения разумности**, если использовать аристотелевский взгляд на природу космического «Ума». Память — накопитель, собиратель предметного содержания действия, аккумуляция всеобщего.

Продуктивная, «творческая», функция разумного действия есть взятие на себя инерции репродуктивного движения, сиречь — **перевод его в форму разумности** без умаления объема и мощи этой инерции. Данный аспект деятельности Гегель называл «хитростью разума», способностью принимать на себя или хотя бы улавливать «логику истории».

Поэтому для Спинозы (как и для Аристотеля) не имеет принципиального значения форсированное противопоставление «продуктивной» и «репродуктивной» сторон деятельности, гипертрофированное в кантианстве.

Если же говорить об античном понимании природы **творчества**, то и в рамках высокоразвитого философского сознания греки (даже столь несходные между собою Демокрит, Платон и Аристотель) стоят на од-

⁴² Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия. // Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 295.

ной общей им позиции: творчество — удел богов, а поэт или изобретатель есть посредник между богом и людьми.

Кстати, Лосев считает, что приоритет здесь не у Платона, а у Демокрита, который о поэтической «мании» «учит впервые»⁴³.

Проблема соотношения памяти, мышления и воображения обсуждается в современных исследованиях достаточно плодотворно не только в экспериментальном плане, но зачастую и в экстравагантных методологических координатах.

Наблюдение за спонтанной языковой деятельностью детей подтверждает, казалось бы, наличие в сознании ребенка некоторых структур рациональности, выявленных во всеобщей форме, как известно, впервые Рене Декартом⁴⁴. Остроумное исследование содержательного онтогенеза этих структур, проведенное Е. В. Субботским⁴⁵, привело его к подобным выводам, которые потенциально были заложены, кстати сказать, не в метафизике Декарта, а способе ее прочтения. В данном случае это способ, предложенный М. К. Мамардашвили.

Однако, анализируя ту же реальность, к совершенно другим выводам пришел Выготский, который отталкивался от Спинозы, точнее — от Спинозовского понимания Декарта. «Взрывную» в методологическом отношении роль сыграл здесь «Трактат об очищении интеллекта».

Для Выготского важно было не в языковом континууме выявлять «структуры рациональности», а попытаться разрешить проблему онтогенетического формирования «практического интеллекта» с помощью языка, иначе говоря — проследить, как посредством языка реально

⁴³ Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1963. С. 479. Грек гомеровской эпохи (по Лосеву): «Творящий субъект никогда не творит тут чего-нибудь нового, небывалого. Вся его фантазия направлена лишь к тому, чтобы по возможности точно воспроизвести уже имеющееся, уже бывшее вечное или временное... Фантазия у греков имела цель не создать новое, а только воспроизвести старое, — вот о чем говорят рассматриваемые нами гомеровские мифы о богах» (там же, с. 212). К таким же выводам пришел и М. Элиаде, который показал, почему такую колоссальную роль играла тренировка памяти, например, у сказителей, Эмпедокла и пифагорейцев. В древнегреческой культуре ясно просматриваются два вида памяти, неподвластные Лете, «Забвению», что открывало возможность духовного бессмертия: 1) Лета бессильна перед теми, кто вдохновлен музами (так и теми, кто обладает пророческим даром, направленным в прошлое), что дает им возможность восстановить в памяти события, произошедшие у истоков мира (или воссоздать структуру, образец порождения мира); 2) Лета вынуждена отступить и перед людьми типа Эмпедокла и Пифагора, кто способен так развить специальной техникой свою память, что можно заявить об их «всезнании» — они помнили *абсолютно все* свои предыдущие состояния...

⁴⁴ См.: Кларин М. В. Философия и ребенок: анализ детского философствования // Вопросы философии. 1986. № 11. С. 134—139.

⁴⁵ См.: Субботский Е. В. Ребенок объясняет мир. М., 1985; он же: Суждения ребенка о существовании // Вест. МГУ. Сер. 14. Психология. 1986. № 4; Рациональное и феноменальное восприятие дошкольниками некоторых предметных отношений // Вопросы психологии. 1988. № 2.

возникают, образуются в поведении ребенка идеальные, или «психологические структуры». Характерно уже название оставшейся неопубликованной рукописи Выготского «Орудие и знак». В этой рукописи он приходит к выводу: «Даже функции, обычно рассматриваемые как самые элементарные, подчиняются у ребенка иным законам, чем на филогенетически более ранних ступенях развития, и обнаруживают ту же опосредствованную психологическую структуру, которая была описана при исследовании сложных актов употребления орудий». И далее самое главное: «Детальный анализ структуры отдельных психологических процессов, участвующих в описанном нами поведении ребенка, убеждает нас в этом и показывает, что наше прежнее понимание структуры «элементарных» процессов в поведении ребенка требует полного пересмотра»⁴⁶.

Принято считать (и это вполне естественно), что содержательное понимание Спинозы облегчается серьезным предварительным изучением средневековой философии, с одной стороны, и философии Декарта — с другой. Особого внимания с этой точки зрения заслуживают прежде всего «Метафизические размышления» в полном виде (с «Возражениями» и «Ответами»), а также любопытное письмо Декарта переводчику французского издания «Принципов философии» (1647) аббату *Пико*, которое многими историками философии рассматривается как превосходное введение в философию Декарта.

С формальной стороны Спиноза, разумеется, последователь Декарта или, по крайней мере, подготовлен им.

Э. В. Ильенков впервые поставил вопрос в совершенно иной плоскости: **оригинальность, глубина философских интуиций Декарта раскрывается и постигается в гораздо более полном объеме именно через призму основных понятий спинозовской «Этики»**. Спиноза, таким образом, выступает как подлинный отправной пункт развития новейшей европейской философии, включая и ее кульминационную фазу — классический немецкий идеализм от Канта до Гегеля. Гениальность Л. С. Выготского Э. В. Ильенков видел именно в том, что тот «вышел на Спинозу» и потому открыл новые горизонты для психологической науки...

Что лежит в основе формирования человеческого мышления, чему отдается приоритет или, наконец, с чего начинается процесс утверждения (самоутверждения) человеческой мысли в объективном мире? С образа? Или с предметного действия? А может быть, с идеи?

Философия и психология сегодня, в конце XX века, все варианты решений, ответов на эти вопросы оставляют открытыми, но это не означает вовсе, что все ответы равнозначны.

⁴⁶ Сб.: Научное творчество Л. С. Выготского и современная психология. М., 1981. С. 179.

В. Т. Кудрявцев

ПРИРОДА И ГЕНЕЗ ВООБРАЖЕНИЯ

(Опыт логико-психологического анализа проблемы
в духе идей Э. В. Ильенкова)

Несколько лет назад Ф. Т. Михайлов так написал об Э. В. Ильенкове: «И был он однолюб, упрямо работал над проблемой творческого воображения как истинно человеческой, сущностно человеческой основы всех прочих субъективных способностей людей, рождаемой каждый раз заново в изменяющей обстоятельства со-деятельности людей»¹. Автор очень точно передал основной мотив научного творчества Ильенкова: проблема воображения в нем — центральная. Напряженные логические, антропологические, эстетические, психологические и другие искания выдающегося мыслителя пересекаются именно в этой точке. Его самобытная трактовка категорий идеального, всеобщего, абстрактного и конкретного, исторического и логического, противоречия останется непонятной, если абстрагироваться от специфического ильенковского прочтения проблемы воображения. Тем не менее этой теме последователи и комментаторы Ильенкова уделяют сравнительно скромное место. Не говоря уже о его критиках. Иначе, как объяснить тот факт, что на протяжении уже не одного десятилетия в адрес Ильенкова повторяется один и тот же упрек: он-де игнорировал человеческую индивидуальность и ее творческие возможности, превращал личность в безропотную марионетку безличной социальной деятельности и т. д.? Это тем удивительнее, что знаменитые статьи автора о природе воображения, где как раз и развернуто рефлексивно-диалектическое понимание творчества, индивидуальности, и в конечном счете — человеческой свободы, увидели свет еще в начале 60-х годов², а затем неоднократно переиздавались в разном виде³. Этим же сюжетам посвящена одна из его последних работ «Что же такое личность?»⁴. Вот уж поистине парадокс «самой читающей в мире страны»!

¹ Михайлов Ф. Т. Слово об Ильенкове // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 59.

² Ильенков Э. В. О «специфике» искусства // Вопросы эстетики. Вып. 4. М., 1960; Он же: Об эстетической природе фантазии // Вопросы эстетики. Вып. 6. М., 1964.

³ Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968; Он же: Искусство и коммунистический идеал. М., 1984; Он же: Философия и культура. М., 1991.

⁴ Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1979.

Ильенковские традиции в исследовании воображения, конечно, получили определенное развитие в работах С. Н. Мареева, А. Г. Новохатько, А. В. Суворова и др. Однако в современных дискуссиях по поводу наследия Ильенкова и судеб диалектики в целом проблема воображения выглядит Золушкой по сравнению со своими более удачливыми «сестрами» — проблемами идеального и абстрактного-конкретного. Но, может быть, уже давно пора узнать в обделенной вниманием философов «сестре» «мать» — *порождающее начало* — как в историческом, так и в логическом смысле?

Впрочем, не ломимся ли мы в открытую дверь? Ведь то, что воображение есть, говоря словами Маркса, «формообразующий огонь» человеческого познания и сознания, показал еще Кант⁵. Фихте и Шеллинга тоже трудно упрекнуть в недооценке продуктивной силы воображения. Гегель, хотя и решал «дело логики» в пользу Мышления, не мог не считаться с этой «силой». В XX столетии Э. Кассирер, Х.-Г. Гадамер, К. Г. Юнг, И. Лакатос, обсуждая ключевые вопросы философской антропологии, теории познания и т. д., по существу, выходили на ту же проблему. Наконец, к ней имеет самое прямое отношение «идея свободно созерцающего сердца», над которой рефлексировала русская философия⁶.

И все же Ильенков имел веские основания вновь обратиться к этим классическим философским сюжетам. Это нечто большее, чем просто попытка оживить и «осовременить» некоторый пласт истории познания. Думается, и сейчас бесполезно вернуться к ильенковскому опыту осмысления проблематики воображения, который уже сам по себе стал историко-философским и историко-научным событием.

Примечателен антисциентистский пафос работ Ильенкова по интересующей нас проблематике. На первый взгляд может даже показаться, что это — главное в них. Бесспорно, Ильенков, как никто другой, остро чувствовал опасность деградации ученого, пренебрегающего элементарными нормами целостной культуры воображения, в Мыслящий Глаз (герой его памфлета «Тайна черного ящика»). Когда Мыслящему Глазу ампутировали орган фантазии, тот, как известно, стал еще более оптимистичным, равнодушным к чужим бедам и всяческим вообразаемым противоречиям. Тогда его переименовали в Глазеющий Глаз. (Сегодня он, кажется, из научного работника переквалифицировался то ли в политика, то ли в аналитика.)

Но дело, конечно, не только в антисциентистском пафосе. За ним отчетливо просматривается стремление Ильенкова эксплицировать принципиальную участность, «не-алиби» (М. М. Бахтин) воображения в судьбе

⁵ Кант И. Критика чистого разума. Петроград, 1915. См. также: Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. М., 1966.

⁶ Ильин И. А. Наши задачи. М., 1992. Юткевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.

мышления. И тут он — продолжатель классически-диалектической традиции.

Известно, что мышление время от времени должно «разряжаться» в воображение (равно как воображение — «оформляться» в мышление). Это относится и к истории познания, и к его индивидуальному развитию. Взаимопревращения воображения в мышление наблюдаются и в функциогенезе познавательной деятельности, когда, например, процесс решения творческих задач моделируется в лабораторных условиях. Все это, повторим, давно установленные факты. Вопрос в другом: что кроется за подобными метаморфозами, что вызывает необходимость в них?

Едва ли мы уйдем далеко, ограничив себя абстрактными указаниями на «диалектическое единство» чувственного и рационального, которое непосредственно и реализуется воображением. Тут вообще возникает одна опасность, связанная с сугубо формальной «ассимиляцией» идей немецких классиков. Воображение начинает пониматься как нечто «зависающее» между голой чувственностью («глядением на вещи») и понятийным мышлением.

Воображение и в самом деле имеет синтетическую природу и структуру и не вписывается в когорту отдельных психических процессов наряду с восприятием, памятью, вниманием и др. вопреки логике учебников психологии. Так, Н. Болтон трактует его как синкретическое единство мышления, чувства и языка, которые еще не вычленились на правах отдельных категорий опыта⁷. Но это вовсе не дает повода растворять в них воображение или приписывать ему «буферный» статус. Последнее, кстати, заставляет некоторых исследователей брать под сомнение самостоятельное существование воображения⁸. И покуда воображение мыслится как переходный и преходящий момент познания, это сомнение будет небезосновательным.

Однако Ильенков (вслед за Кантом) рассматривает воображение именно в качестве *самоценной* формы познания, обладающей особыми свойствами и предметным содержанием, выполняющей специальные и вполне определенные функции. Одна из них сопряжена с обеспечением общего процесса категориального развития в его исторической и логической развертке.

Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, аналогичной той, которую Ильенков обрисовал в своей ранней рукописи «Космология духа»⁹. Дело в том, что воображение выполняет специфическую «космологическую» миссию. Человечество посредством своего родового мышления выраба-

⁷ Bolton N. The lived world. Imagination and the development of experience // Journal of Phenomenological Psychology. 1982 (Sep.), v. 13 (1).

⁸ Брушлинский А. В. Психология мышления и кибернетика. М., 1970.

⁹ Ильенков Э. В. Философия и культура. Указ. изд. См. также: Мареєв С. Встреча с философом Э. Ильенковым. М., 1994.

тывает научные понятия о мире. Система этих понятий напоминает систему солнц. Выделяемую ими «лучистую энергию» должен аккумулировать и преобразовать в активную форму функционирования «мыслящий тростник» в лице каждого нового поколения ученых. Но даже если предположить, что все ученые данной генерации справятся с этой задачей успешно, то все равно накопленная и произведенная ими энергия мысли не превысит расходуемого энергетического потенциала «понятий-солнц». Ведь эти понятия вобрали в себя энергию родового опыта в полном его объеме. Помимо собственного опыта науки сюда входит и все то, что образует ее беспредельный историко-культурный контекст. Пока научное сообщество «эксплуатирует» известное понятие, оно всегда будет находиться в режиме саморазвития — «выдавать» больше, чем из него желают «выжать» (закон несовпадения цели и результата деятельности).

Понятия, следовательно, с необходимостью несут некоторую *избыточную энергию*, которую нельзя освоить через узкоспециализированные способы научного мышления. Особенно это касается понятий-проблем, равноправно вбирающих в свое содержание как известное, так и неизвестное¹⁰. Избыточная энергия научных понятий, будучи не востребовавшей, беспорядочно рассеивается в пространстве мысли и за его пределами. Что-то переходит в сферу превращенных форм научности (типа фрейдистских мифов — оценка К. Леви-Стросса), что-то узурпируется идеологией (как то произошло с неотрефлексированными марксистскими идеями), что-то профанируется обыденным сознанием (типичный пример — парапсихология). В любом случае понятия «разряжаются» в логическую пустоту, и в итоге их энергетический потенциал может быть исчерпан. Но это было бы равноценно «тепловой смерти» Универсума Научной Мысли. Однако сия участь человеческий род пока миновала. И в этом прямая заслуга воображения.

Ильенков писал, что предотвращение тепловой смерти Вселенной — космологический долг разумных существ. Они когда-нибудь, жертвуя собой, сознательно произведут мировую катастрофу — процесс, обратный «тепловому умиранию», который возвратит остывающую материю в первоначальное состояние облака раскаленного газа и пара.

Сходную миссию призвано осуществить в Универсуме научной мысли человеческое воображение. И если разуму (по крайней мере, земному) пока еще не приходилось выполнять свой космологический долг, то воображение уже давно проделывает аналогичную работу. Оно противостоит росту энтропии в познании. Сила воображения «подключается» там, где начинается процесс «остывания» мышления, стихийно рассеивающего в логической пустоте свои избыточные степени свободы.

¹⁰ Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991.

Энергии «остывающего» мышления хватает только на воспроизводство его понятий в протеевских циклах, в которых уже не возникает ничего существенно нового. Содержание этих понятий по ходу своего разворачивания может принимать самые разнообразные иновоплощения, но всегда будет возвращаться к своему первоначальному облику, конституируемому исходной абстракцией. Но для того, чтобы сохранить энергию мысли, ее материалу и субъекту необходимо придать новое качество, притом — *целостное*. Это и есть задача воображения. Воображение размыкает протеевский (мифологический) цикл движения понятия. В актах проблематизации оно «взрывает» и «переворачивает» уже окостеневшие понятийные структуры. Понятие перестает быть тождественным самому себе, актуализируется его неосвоенное содержание, а освоенное — «ставится под вопрос». Самоочевидное требует обоснования. И чем более простая (абстрактная) структура при этом разрушается, тем большее количество мыслительной энергии высвобождается. Тем больше перспектив обновить, радикально переструктурировать исторически сложившееся пространство научной мысли. Так, когда сила воображения подвергает проблематизации категориальные основания познания, происходит научная революция, смена самого типа научного мышления. Поэтому для воображения классическая проблема *начала* познания стоит как проблема его вечной *изначальности*, новорожденности.

Разумеется, нарисованная картина является метафорической. Однако она, как нам думается, позволяет рельефнее представить конструктивную роль воображения в развитии категориального строя научного мышления. Обращение к ней было продиктовано еще одним мотивом. На наш взгляд, современное социогуманитарное мышление находится в фазе критического «остывания». По сути дела, это понимается многими. Панацея усматривается в том, чтобы выращивать новые формы мышления о человеке и обществе. Вот только не преждевременен ли тут призыв к форсированию мыслительных усилий? Быть может, для начала разумнее произвести на уровне научного воображения проблематизацию основных понятий гуманитарного познания — таких, как «человек», «деятельность», «сознание» и др.? Иначе сложная методологическая работа окажется сведенной к простой смене концептуального «гардероба». Да и вообще, не пора ли закрепить за развитием воображения приоритет научной деятельности, осознав, что оно, как и мышление, имеет свои нормы и свою культуру, которые — подчеркнем — носят *рациональный* характер?¹¹ Во всяком случае идеи Ильенкова наводят именно на эту мысль.

Воображение как бы собирает в границах целостного проблемного поля избыточные возможности содержания познания под углом опре-

¹¹ Ср.: Коршунова Л. С., Пружинин Б. И. Воображение и рациональность. М., 1989.

деленной тенденции развития этого содержания, мышление — осваивает их, превращая тенденцию во всеобщий принцип. Кстати, Ильенков однажды заметил, что всеобщее вначале возникает как аномалия, как отклонение от правила. С такими «аномалиями» и имеет дело воображение. Тем самым оно неминуемо предстает «формой реализации логического движения»¹², а значит — и аспектом предмета логики. В «Диалектической логике» Ильенкова вполне естественно смотрелась бы еще одна глава — о воображении, хотя она чисто композиционно и нарушила бы авторскую структуру книги.

Общелогический, общефилософский, общегуманитарный смысл рассматриваемых идей Ильенкова еще предстоит раскрыть в будущем. Мы же попытаемся взглянуть на них с позиций некоторых проблем и перспектив конкретной научной дисциплины — детской психологии. Ильенков, как известно, видел в воображении *универсальную способность, всеобщее свойство человеческого сознания*. Методологические следствия этого понимания частично анализировались нами ранее¹³. Значение такого понимания для психологии, постоянно ищущей исходную, «клеточную» форму психической активности¹⁴, переоценить трудно.

Здесь же нас будут интересовать возможности приложения ильенковских идей к изучению закономерностей и механизмов творческого развития детей дошкольного возраста. Соответствующие исследования были начаты мною около десяти лет назад в лаборатории умственного воспитания НИИ дошкольного воспитания АПН СССР по инициативе моего учителя проф. В. В. Давыдова — единомышленника и ближайшего друга Эвальда Васильевича. Сейчас они продолжаются автором и его сотрудниками в лаборатории социокультурных проблем детского развития ИЦ семьи и детства РАО по двум направлениям: создание творчески развивающих технологий дошкольного образования и диагностика креативного потенциала детей. Надеюсь, что кое-что из сделанного нами будет небезынтересно и для читателя-философа.

До сих пор распространен взгляд на воображение как на выдумывание того, чего в действительности не бывает, как на пренебрежение реальностью, отлет от нее. И чем дальше этот «отлет», тем более творческими по своей оригинальности считаются образы воображения. Знаменитые батареи тестов креативности Дж. Гилфорда, И. Торренса и их более поздние модификации построены именно на этой идее.

¹² Ильенков Э. В. Стержень творчества — диалектика // Семинар по методологическим проблемам творчества. Симферополь, 1974. С. 44.

¹³ Кудрявцев В. Т. Творческая природа психики человека // Вопросы психологии. 1990, № 3; Он же: Формирование творческих способностей человека: проблемы методологии // Современные проблемы теории творчества. М., 1992.

¹⁴ Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. 2-е изд. М., 1994.

Этот взгляд может показаться еще более убедительным, когда разговор заходит о маленьком ребенке. Он полностью согласуется с представлениями о нем как о существе, живущем в мире грез, смутных впечатлений и символов. На этом основании психология и педагогика длительное время отказывала детскому воображению в какой-либо содержательной связи с реальностью. Конечно, никто не отрицал того избыточного факта, что оно черпает свой материал из внешнего мира. Но тем и ограничивались...

И все же, возможен ли *реализм* детского воображения? Ведь палочка, на которой ребенок скачет, не лошадь, а только ее символ. Потому и собственной «стихией» его воображения называли «мнимое». В то же время «реальное» ассоциировалось с тем, что непосредственно находится в поле зрения и подлежит простому считыванию, «отражению», а вовсе не «воображению».

Работы Ильенкова вынуждают взглянуть на проблему по-другому. Прежде всего их автор страстно выступает против сведения воображения к безудержному фантазированию и самоцельному оригинальничанью. По его мнению, подлинное воображение всегда реалистично. Правда, под «реальностью» здесь понимается не то, что лежит на поверхности и непосредственно бросается в глаза. Воображение, по Ильенкову, внутренне парадоксально — это образное схватывание содержания понятия о предмете еще до того, как сложится само это понятие. Предмет будущей мысли в виде некоторой существенной, всеобщей тенденции, или закономерности развития целостного объекта уже обретает реальность в *образе*. Об этом сказано и у Гегеля: посредством силы воображения «интеллигенция отождествляет свои всеобщие представления с тем, что есть особенного в образе, и тем самым дает им образное наличное бытие»¹⁵. Знание еще не оформилось в логическую категорию, а «короткое замыкание» всеобщего на единичное уже произведено. Благодаря этому в самом акте созерцания отдельный факт открывается человеку в своей универсальности, «в целом». И глобальный образ предметного целого строится раньше детализированных образов частей созерцаемого объекта. Другой парадокс воображения состоит в том, что это «целое» видится с самого начала *верно, безошибочно*. Образ такого «целого» — уникальная синтетическая конструкция, достойная самой изощренной гносеологической рефлексии. Сила воображения стягивает в одну неделимую точку всеобщее и единичное, необходимое и случайное, идеальное и реальное, знаемое и незнаемое, главное и, казалось бы, второстепенное.

В этом же — и специфика детской картины мира. Спору нет, она наивна. Но «наивное» и «неправильное» — совсем не одно и то же. Однажды выдающийся отечественный психолог А. Р. Лурия показал кинорежиссеру С. М. Эйзенштейну детский рисунок на тему «топить

¹⁵ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 288.

печку». Ребенок все изобразил в более или менее верных соотношениях, но посреди комнаты нарисовал огромный прямоугольник. Как выяснилось, это — «спички»¹⁶. «Правильным» (реалистическим) или «неправильным» является этот рисунок ребенка? Все зависит от того, с какой стороны на него посмотреть. Формально, технически ребенок с задачей не справился, так как нарушил пропорции изображаемого. Однако при этом он самостоятельно открыл адекватный способ выражения общего смысла ситуации. В самом деле, спички — ее ключевое звено, без них она попросту распадается, утрачивает свою целостность. Они и есть то, что, *по существу*, связывает дрова и печку в единое целое. Поэтому ребенок отводит им на рисунке подобающий масштаб. Кстати, близким приемом пользуются и профессиональные художники, различным образом акцентируя внешне незначительные элементы композиции, если на них должна упасть смысловая нагрузка (например, путем гиперболизации их форм и размеров, особого расположения на переднем плане картины, специальных световых решений и т. д.). Так и «неправильные» спички есть адекватное решение изобразительной задачи именно на смысловом уровне.

Конечно, не только в способе изображения суть дела. За этим, как уже отмечалось, проступает некоторая универсальная черта детского мировидения. Ребенок сходным образом не только изображает, но и видит мир. Этим мы вовсе не хотим сказать, что он воспринимает действительность не в геометрических, а в смысловых координатах и пропорциях. Такое противопоставление вообще было бы неуместным.

Геометрические формы и отношения внешнего мира ребенок всегда рассматривает сквозь призму той системы общественных значений предметов, которую он уже освоил. Социально узаконенная функция спичек как бы подсказывает ему способ построения и воплощения в рисунке соответствующего образа. Подсказывает, но не диктует! Смысловая интерпретация этой функции на листе бумаги идет уже от самого ребенка и опирается на возможности его творческого воображения.

Однако без воображения была бы невозможной и та картина действительности, которую он порождает в своем сознании (а не только на листе). Детям не без оснований издавна приписывают дар видеть то, чего не замечают другие люди, — вплоть до невидимых лучистых энергий, исходящих от органов чувств, о которых писал И. Мюллер, или чего-то подобного странствующим эйдосам Демокрита. Впрочем, достаточно обойтись без сенсаций и вспомнить хорошо известный феномен. Каждый из нас порой ловил себя на том, что в детстве отдельные предметы приобретали в наших глазах какие-то неестественно внушительные очертания. И тут мы сталкиваемся не с кажимостью, не с иллюзией, а со

¹⁶ Зинченко В. П. Развитие зрения в контексте общего духовного развития человека // Вопросы психологии. 1988, № 6. С. 29.

следствием активной работы нашего воображения, которое фиксировало для нас смыслообразующую функцию этих предметов по отношению к тем или иным значимым ситуациям нашей жизни.

Для того чтобы постичь реальную сущность предмета, ребенок должен его вообразить, взглянуть на него с нетрафаретной, а подчас и парадоксальной точки зрения (классический пример — особое явление детской субкультуры, названное К. И. Чуковским «перевертышами»)¹⁷. И в этом — парадокс самого реалистического взгляда на мир. Воображение проторяет для ребенка и путь вхождения в человеческую культуру как проблемное целое. Посредством воображения он постигает истинное значение предметов, составляющих ее исторически развивающееся пространство.

Ребенок присваивает культуру творчески¹⁸. Но это не значит, что он своевольно перекраивает ее содержание по собственным субъективным меркам, наделяет ее предметы неспецифическими качествами и атрибутами. Творческое освоение мира культуры — это не произвольное вламывание в него. Культура и без того уже стонет от своекорыстного экспансионизма взрослых. Напротив, ребенок проблематизирует и достраивает ментальную квинтэссенцию культуры по логике тех непроявленных возможностей, которые объективно заключены в ней.

Увидеть «культурный» предмет в универсальном спектре его специфических (хотя пока и не претворенных) возможностей, которые воплощены в нем предшествующими поколениями людей, — это и значит освоить предмет как *человеческое творение*, построить его адекватный образ. Перед ребенком встает непростая задача: нисколько не разрушая общественно-нормативного значения предмета, он должен выйти за рамки этого значения. Мало того, путь выхода за нормативные рамки он должен найти внутри самих этих рамок. Словом, «*Nic Rhodus, hic Salta!*» Эту задачу решает творческое воображение. Силой воображения ребенок выделяет те свойства, которые, хотя и скрыты, но *специфичны* для данного объекта и наиболее выпукло отражают его *общую, целостную* природу. Не потенциальное, а именно потенциально-специфическое является предметом воображения. А обнаружить потенциально-специфическое свойство вещи значительно сложнее, чем просто потенциальное.

С этим фактически не считается современная психодиагностика креативности. Возьмем, к примеру, известный тест на необычное употребление обычных предметов (такого рода задания включены во многие тестовые батареи, используемые в практике). Допустим, испытуемому предлагают придумать неординарные способы использования щетки для чистки обуви. Ответ испытуемого «щеткой можно забивать гвозди»

¹⁷ Чуковский К. И. Стихи и сказки. От двух до пяти. М., 1981.

¹⁸ Кудрявцев В. Т. Проблемное обучение: истоки, сущность, перспективы. М., 1991.

оценивается как творческий. Но ведь это решение полностью абстрагировано от специфической функции щетки, а для его получения не требуется каких бы то ни было творческих усилий. Достаточно учесть внешнее формальное свойство щетки — ее тяжесть.

Другое дело, если бы испытуемый обосновал, что щетка именно в силу своей специфической «целостнообразующей» функции может эффективно использоваться и для забивания гвоздей. Скажем, он предложил бы использовать ее так, чтобы, забивая гвозди, можно было бы одновременно очищать ею рабочую поверхность от загрязнения. Такое решение следовало бы квалифицировать как творческое. Здесь же в фокусе внимания диагона оказывается не творчество, а его «превращенная форма» — «дурная креативность»¹⁹.

Заметим, что Ильенков был бескомпромиссным противником последней, особенно, когда ею прикрывали свою серость или безграмотность «интеллектуальные проходимцы» (Г. Гессе) от науки. Для него воображение не сводилось к досужему манипулированию образами. При таком манипулировании от вещи отчленяется любой ее случайный признак, который затем столь же случайно «прикрепляется» к другой вещи (формальная аналогия). Например, глядя на облако, мы можем «видеть» в нем очертания то верблюда, то горы, то острова. Однако, если все это называть «творчеством», то его границы станут весьма размытыми, а уличного зеваку придется приравнять к Пикассо.

Взрослые нередко расценивают любые случайные сочетания образов, любые неожиданные ассоциации и аналогии, возникающие у ребенка, как творческие. Разумеется, было бы нелепо сдерживать ребенка в этом. Но вызывает сомнение и другая крайность — неоправданное умиление взрослого названными проявлениями детской фантазии, придание им самостоятельной ценности. Зазнайство, беспочвенно завышенное самомнение ребенка — побочные следствия этого. Хуже другое: иной раз кропотливая работа по развитию творческих способностей детей подменяется культивированием «оригинальности ради оригинальности», тем самым впустую расходуется драгоценное «свободное время» детства... Приведу пример из собственной практики. На собеседовании с психологом ребенок не смог справиться с простейшим тестом на воображение. «Как же так! — недоумевает его мама, — он же все время чего-нибудь придумывает!» Но ведь и придумывание придумыванию — рознь.

Умение видеть все во всем (И.-В. Гёте), «универсальное оборотничество» символов (А. Ф. Лосев) — это ближайшая предпосылка, но никак не основа творчества. Это — характеристика символической функции, а не воображения, связанного с указанной функцией, вопреки

¹⁹ Кудрявцев В. Т., Лоцилин А. Н. Глобальные проблемы человечества и творчество // Учение В. И. Вернадского о ноосфере и глобальные проблемы современности. М., 1988.

устоявшемуся мнению, лишь опосредованно. Воображение отнюдь не «всеядно». Его «сила» состоит вовсе не в использовании всего беспредельного числа готовых степеней свободы. Наоборот, она проявляется лишь в условиях их ограничения, где обеспечивает порождение новых, «резервных» степеней свободы. Исходя из этого, Ильенков предъявлял к воображению значительно более жесткие критерии, объективно сложившиеся в истории философии, науки и искусства.

Итак, Ильенков показывает, что подлинное воображение, с одной стороны, противостоит произволу — наделению предмета любыми свойствами без всякого на то объективного основания. «Поворот северных рек», Мона Лиза с пририсованными усами, героическая атрибутика в «парфюмерных» музыкальных клипах, многое из того, что сегодня называют «реформами», — все это решения по типу произвола, которые к творчеству ровным счетом никакого отношения не имеют. Эти плоды «богатой фантазии» просто маскируют убогий креативный потенциал их авторов, формально синтезировать «божий дар» и «яичницу», «таксу» и «чемодан» удастся многим. Многих это приводит в восторг, невзирая на то, связаны содержательно столь разнородные компоненты друг с другом или нет. Но, согласимся, одно дело — монстр с головой льва, шеей журавля и лапами тюленя, другое — гидросамолет или авторучка-указка. Конечно, и образ монстра способен стать образом воображения, но только при том условии, что «лев», «журавль» и «тюлень» будут осмысленно скреплены внутри него узлами *необходимой* связи. В ином случае это может быть и простая комбинация элементов, механически извлеченных из прошлого опыта.

К этому следует добавить, что, например, фольклорные сказочные образы всегда живут по законам осмысленной необходимости, в них нет ничего случайного и лишнего. «Сказка — ложь, да в ней — намек...». Именно «намек» организует «ложь» в пространстве сказочного текста, задает смысловой вектор развития событий и образов. «Ложь» лишь утверждает «намек»; нет его, нет и сказки. Сказка, сплошь сотканная из «лжи», не могла бы вообще возникнуть и бытовать как фольклорное произведение. В лучшем случае она стала бы занятой небыллицей, предназначенной для узкого круга непосредственно общающихся людей, которая очень скоро бы выветрилась из людской памяти. Но главное в ней — вызов эмпирическому Я «добрых молодцов». Сказка, как и игра, в своеобразной форме проектирует выход за границы этого Я, подрывает устои абстрактной себе-тождественности человека. Она проблематизирует и расширяет индивидуальное сознание, объективируя для сознания его же собственные «свободные валентности». Сказка и возникла в истории культуры как средство универсализации духовного мира людей.

В народных сказках всё оборачивается всем. Однако происходит это по особой — весьма тонкой и выверенной образной логике. Так,

европейская фольклорная ведьма не только передвигается в пространстве на помеле, свинье или козле, но и иногда превращает в них людей. «Средство передвижения», как видим, тут выбирается не случайно.

Народная сказка, исторически укорененная в первобытном мифе²⁰, и по сей день остается образцом высокоразвитой силы творческого воображения (чего нельзя сказать о некоторых современных авторских сказках). И именно на сказках воспитывается реализм детского воображения. Парадоксальность этого вывода развеивается, если принять во внимание все вышеизложенное.

Другим антиподом реалистическому воображению Ильенков считал чисто репродуктивное, «штампованное» видение предмета, универсализирующее наличные и преходящие его свойства, слепое следование заученной общей схеме там, где она нуждается в перестройке. Известных примеров этому много, и мы не станем здесь приводить их (ниже читатель познакомится с ними по ходу изложения нашего экспериментального материала).

Таким образом, Ильенков, в сущности, выделил два «крайних» показателя несформированности воображения — «произвол» и «штамп», которые, на мой взгляд, могут иметь универсальное применение при проведении диагностических процедур. По мнению Ильенкова, в некоторых случаях они совпадают друг с другом, на что еще будет обращено внимание читателя.

Пока лишь подчеркнем, что в реалистическом воображении нет ни грана плоского отражательства, свойственного «штампованным» решениям. Во-первых, схватывание «целого раньше частей» предполагает не механическую подгонку частей под целое, а их творческое преобразование (своего рода «трансцендентальный синтез») в составе этого «целого». Вместе с тем и отдельная часть, став «точкой приложения» силы воображения, может изменить исходный образ целого. Во-вторых, раскрыть потенции вещи в новых условиях, не деформируя ее целостности, — сложная, противоречивая, а подчас и парадоксальная задача с высокой степенью проблемности.

Мера выраженности реалистического начала в воображении ребенка изучалась нами при помощи особой методики (ее мы заимствовали из работы А. В. Запорожца²¹ и модифицировали применительно к целям диагностики творческого развития детей шестого года жизни). При этом я опирался на предположение, что данная мера будет находиться в прямой связи с уровнем креативности детских решений. Позднее эта гипотеза подтвердилась, для чего, правда, пришлось разработать и апробировать целую серию методик аналогичного типа. Приведем описание модифицированной методики А. В. Запорожца.

²⁰ См.: *Пропн В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

²¹ См.: *Запорожец А. В.* Избранные психологические труды. Т. 1. М., 1986.

Ребенку рассказывают сказку следующего содержания. В одной деревне жил доктор. Однажды он собрался к больному. Но кого-то надо было оставить сторожить дом, а собаки у него не было. Тогда доктор попросил это сделать чернильницу, которая жила на письменном столе. Когда он ушел, в дом ворвался злой разбойник, чтобы похитить все вещи доктора. А чернильница и залаяла громко на разбойника. Далее экспериментатор спрашивал ребенка: «Может ли так быть на самом деле?» В тех случаях, когда он отвечал отрицательно, ему задавался другой вопрос: «Ну, а в сказке такое может быть? Ведь в сказке, как ты знаешь, возможно все». Ребенок чаще всего с этим соглашался, и тогда экспериментатор просил его подумать, каким образом еще чернильница может прогнать грабителя и спасти вещи доктора. В итоге многие дети пришли к тому, что чернильница может облить разбойника чернилами, и тогда тот испугается и убежит.

Иначе говоря, включая чернильницу в контекст принципиально новой особенной (сказочной) ситуации, ребенок не упускал из виду ее исторически закрепленной — всеобщей, *целостнообразующей* функции (характеризующей чернильницу в общем и целом). В соответствии с природой сказочной ситуации она приобретала новое и оригинальное выражение. Условный план сказки не только не препятствовал, но, пожалуй, даже способствовал этому. В повседневной ситуации, как показали наши специальные эксперименты, решить задачу такого рода было бы труднее.

Но и в первом случае задача для ребенка оказывалась далеко не простой. Не переставая ни на секунду быть «самой собой», чернильница должна одновременно по-новому проявить эту свою «самость». Таково исходное противоречие задачи. В подходе ребенка к ее решению зримо обнаруживает себя существенная особенность реалистического воображения — гибкая и пластичная взаимотрансформация потенциального и актуального, идеального и реального, условного и действительного планов ситуации. К тому же граница между этими планами в сказочных и игровых ситуациях нередко носит *постоянно смещающийся* характер, что приводит к возрастанию степени их проблемности.

Читатель, вероятно, уже смог «в первом приближении» представить себе тесную связь двух фундаментальных творческих способностей, которые были обозначены нами исходя из работ Ильенкова, — реализма воображения и умения видеть целое раньше частей. Остановлюсь теперь на этом подробнее.

На первый взгляд, проблемы здесь нет: для того чтобы иметь верное, истинное, реалистичное представление о предмете, необходимо видеть предмет как некое целое. Но что значит — видеть предмет как «целое»? Можно ли, к примеру, сказать, что, составляя рассказ по картинке и более или менее точно описывая то, что на ней изображено, ребенок приходит к созданию целостного образа ситуации? Сводима ли

целостность к сумме слагающих ее готовых частей? Или же целостность есть не нечто *данное*, а — *заданное* (от слова «задача»), и ее можно постичь лишь через творческое открытие некоторого скрытого принципа, который лежит в основе развития ситуации?

Разумеется, все эти вопросы относятся к ведомству логики, теории познания. Тем не менее некоторую пищу для философско-логических размышлений, как нам кажется, могут дать и экспериментально-психологические материалы. В целях предварительного ответа на поставленные вопросы нами была разработана специальная методика (возрастной контингент испытуемых — пятилетние дети). Ребенку предъявляли картинку с изображением человечка, над головой которого одновременно сияет солнце и светит луна со звездами. Экспериментатор спрашивал ребенка, правильно ли нарисована эта картинка. Большинство детей считало картинку неправильной, указывая на имеющееся в изображении несоответствие («Луна и солнце не могут вместе...»). Тогда экспериментатор просил детей показать (или объяснить), как сделать картинку «правильной».

В ответ на это часть детей предлагала либо стереть (зачеркнуть) одно из «небесных тел», либо разбить изображение на два сектора, в одном из которых оказался бы человечек и солнце, а в другом — луна со звездами (или наоборот). Иначе, во втором случае дети усматривали решение задачи в том, чтобы из одного противоречивого изображения сделать два непротиворечивых.

Такое решение детей можно с полным основанием отнести к ряду «штампованных», поскольку оно воспроизводит привычный, обыденный способ устранения противоречия («с одной стороны...», «с другой стороны...»). Он состоит в разрушении того единого (хотя и внутренне противоречивого) контекста, который *логически возможен* уже изначально. Это лишний раз подтверждает, что при решении любой проблемы наиболее деструктивен путь избегания противоречия (отсюда, кстати, ясно, почему самые «непротиворечивые логические системы» особо подвержены всякого рода формальным несоответствиям). Но разрушение упомянутого контекста есть вместе с тем и разрушение уже сложившейся, наличной целостности предмета (изображения), когда она распадается на неспецифические и безразличные друг другу части. Поэтому такое решение обладает всеми чертами «произвольного», являясь «вмешательством» в организацию исходной целостности, точнее — ее модели, представленной экспериментатором.

Сходная картина наблюдалась у некоторых детей, которые участвовали в экспериментах со сказкой про чернильницу. Определенная их группа была вполне удовлетворена предложенной психологом концовкой сказки или предлагала близкую ей. Дети считали, что чернильнице, для того чтобы прогнать разбойника, достаточно залаять (зарычать, начать кусаться, неожиданно выпрыгнуть и т. п.). При таком решении

задачи «произвол» (приписывание чернильнице несвойственной ей функции) закономерно оборачивается «штампом» («лововое» следование принципу «в сказке можно все...»). В результате чернильница утрачивает свою исходную целостность. Перестав быть «самоидентичной», она так и не становится «полноценной» собакой. Но творческое воображение всегда придает вещи *новую качественную* определенность. Поэтому образ, сконструированный по типу «уже не чернильница, но еще не собака» свидетельствует лишь о его несформированности. Это — именно «химера фантазии» в самом прямом и строгом смысле слова. Подлинно творческий образ должен отвечать условию: «и чернильница, и сторож».

Можно, конечно, сказать, что чернильница служит «символом-заместителем» собаки. Однако в связи с этим уместно привести оценку эстетики русского символизма, которая принадлежит О. Э. Мандельштаму: «Все преходящее есть только подобие. Возьмем, к примеру, розу и Солнце, голубку и девушку. Для символиста ни один из этих образов сам по себе не интересен, а роза — подобие Солнца, Солнце — подобие розы, а девушка — подобие голубки, голубка — подобие девушки. Образы выпотрошены как чучела и набиты чужим содержанием... Ничего настоящего, подлинного... Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой»²².

Было бы рискованно проводить прямые аналогии поэтики символизма с особенностями сознания современного ребенка (хотя, например, Андрей Белый видел истоки своего символистского миропонимания в собственном детстве²³). Но и в рассмотренном нами примере чернильница «кивает» на собаку, не желая быть «самой собой». Однако здесь в целях замещения могла бы функционировать любая другая вещь — перо, книга, стул и т. д. Все они на поверку оказываются *взаимозаменяемыми* объектами, все они на время могут стать «символическими собаками». Но воображение никогда не «разменивает» свои объекты на символы, подобно тому, как товар разменивается на денежные знаки.

Детское воображение — не продавец и не покупатель, а производитель (причем — бескорыстный). Конечно, оно опирается на символическую функцию²⁴, но при этом видит в своих объектах самобытные

²² Мандельштам О. Э. Собр. соч. М., 1990. Т. 2. С. 182—183.

²³ См.: Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 418 и след.

²⁴ В том, что ребенок, например, использует палочку в качестве «лошади», еще нет никакого творчества, для этого не нужно и воображение. Он руководствуется простейшими соображениями удобства — на палочке можно «ездить». Творческая задача состоит для него в другом — в том, чтобы представить себя в роли наездника. Замещающее действие с палочкой — лишь вспомогательное средство ее решения. Так перед нами открывается новый пласт проблемы воображения как способности смотреть на мир «глазами другого человека» и шире — всего человеческого рода, а значит — видеть мир по-настоящему целостно (Ильенков Э. В. Искусство и коммунистический идеал. С. 241).

целостности, связанные не символически, а содержательно, по существу. Производя взаимопревращения объектов, воображение не разрушает эти целостности, а перестраивает их по особым законам.

Вернемся к нашим экспериментам с «неправильной» картинкой. Дети с развитым воображением предлагали исправить картинку путем внесения в нее некоторого *специфического* элемента. По их мнению, «небесные тела» нужно вписать в рамки или овалы, т. е. сделать из них картинки, которые могут висеть на стене комнаты, где живет человек.

Это говорит о том, что дети не рассматривали предъявленное изображение как нечто бескачественное, аморфное и нецелостное. Для них оно не было «*tabula rasa*», на которой дозволительно чертить все, что угодно. В самом противоречии, содержащемся в изображении, дети улавливали *принцип его структурирования как проблемного целого*. С этим противоречием они связывали источник целостного развития ситуации (тогда как другая часть испытуемых стремилась избежать ее противоречивости и ликвидировать этот источник). Такое развитие протекало в форме образного разрешения наметившегося противоречия. Благодаря этому исходная целостность не разрушалась ими, а преобразовывалась в целостность более высокого порядка, имеющую органичное внутреннее расчленение. В рамках этой целостности все расставляется на свои места и обретает завершенность: человек стоит в комнате, на стенах которой висят картинки с изображением «небесных тел».

Примечательно, что создание целостного контекста ситуации («комната») протекало в форме достраивания одного из ее потенциальных частных элементов — обрамления для картинок. Для воображения функцию носителя целостнообразующего свойства всегда берет на себя какой-то отдельный компонент образного материала. Для детского сознания вообще характерен примат целого над частями. Части важны лишь постольку, поскольку они могут нести целостнообразующую нагрузку. Тогда «часть» способна стать даже эквивалентной «целому». И в этом есть свой резон. Ведь сама форма целостности на предметах культуры, которыми овладевает ребенок, не «написана». Речь идет не об их «физической», эмпирически структурной целостности, а о своеобразной «сверхчувственной» целостной организации культурной предметности, задаваемой во времени истории всем многообразием реальных и идеальных форм человеческой деятельности. Чтобы воссоздать для себя интегральный образ культуры, ребенок должен вознестись над пространством наличных предметных расчленений, которые произведены специализированной деятельностью взрослых людей. Он должен взглянуть на эти расчленения как бы «сверху» — с позиций сказки, игры, сквозь призму самостоятельно создаваемых им эстетических образов. Только тогда мы будем вправе говорить о подлинном культуросоюнии в отличие от простой «социализации». Всеобщим механизмом такого культуросоюния и является продуктивное воображение.

Несмотря на внутреннюю связь двух творческих способностей — реализма воображения и умения видеть целое раньше частей, между ними наблюдается и относительное различие. Если первая отражает предметную отнесенность образа воображения, то вторая — тенденцию его становления в акте преобразования чувственного материала. Однако обе эти способности обеспечивают главное — овладение ребенком пространством возможностей для построения новых действий.

И еще. По тому, как ребенок подходит к решению задачи «на воображение», можно косвенно судить о том, насколько у него развита *универсальная интенция к общению*. Ведь процесс воображения не исчерпывается «натуральным», или, как его называет Ф. Т. Михайлов, пространственным взаимодействием ребенка с той же противоречивой картинкой. Воображение начинается там, где ребенок начинает видеть в картинке, говоря словами процитированного автора, «обращение» — проблематизацию, идущую от другого человека — взрослого (разработчика теста, экспериментатора и т. д.). Лишь благодаря этому ребенок принимает задачу как творческую. Здесь он вынужден «считаться» с исходной качественной определенностью изображения. Противоречие в изображении сродни «намеку» в сказке, который существует для того, чтобы его уловили. И то, и другое проектирует (но не преформирует!) зону ближайшего развития своего «адресата». Напротив, «произвол», действие по принципу «что хочу, то и ворочу» — следствие беспроblemного отношения к ситуации — это одновременно и неумение услышать «вещание вещи» как рупора, усиливающего голос Другого. Тут и экспериментатор постоянно присутствует «в кадре», и ребенок обменивается с ним «информацией», а диалог между ними все никак не состоится. Получается что-то вроде «удвоенного одиночества» (Э. В. Ильенков).

По некоторым свидетельствам, когда Микеланджело спросили, как он создает свои бессмертные творения, тот ответил: «Беру глыбу и отсекаю все лишнее». Воображающий же ребенок скорее напоминает поэта, который никогда не работает с неоформленной языковой фактурой. Эта фактура уже имеет специфически организованную форму и живет по независимым от воли поэта историческим законам. Поэтическая интенция изначально наталкивается на ее *сопротивление*. С этим сопряжена фундаментальная трудность любой поэтической задачи.

Впрочем, и Микеланджело исходил не из априорных категорий, решая, что отсесть, а что оставить. На неотесанную глыбу он смотрел через призму многовекового опыта пластических искусств, который и подсказывал ему, как поступать в каждом конкретном случае. Признание же великого флорентийца, хотя и было не лишено доли лукавства, все же имело под собой достаточные основания: ведь он находился на переднем крае художественной культуры, персонифицируя ее универсальную производительную мощь. Но попробуем представить, что на-

чинающий ваятель воспримет слова Микеланджело как эвристический прием...

Сотворить из ничто нечто в какой-то мере легче, чем сделать нечто из нечто. Ведь любое «нечто» всегда обременено исторической традицией предшествующего «делания». Творец вынужден не только следовать, но и сопротивляться ей, не только опираться на нее, как на костыли, но и испытывать ее объективное противостояние.

Ветхозаветная картина: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...» (Быт., 1, 2) вообще не типична для творчества. Она может импонировать только тем ученым, художникам, изобретателям, которые всерьез считают себя Демиургами, а если не Демиургами, так — Мессиями. Ильенков не относился ни к той, ни к другой категории. Эвальд Васильевич подходил к анализу проблемы воображения с человеческими и человеческими мерками. Быть может, это является основным в его подвижнических исканиях.

А. В. Суворов

ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ (Э. В. Ильенков и А. И. Мещеряков)

Эвальд Васильевич Ильенков был всего на два месяца моложе Александра Ивановича Мещерякова — доктора психологических наук, посмертного лауреата (вместе со своим учителем профессором Иваном Афанасьевичем Соколянским) Государственной Премии СССР 1980 года, присужденной обоим за организацию в СССР обучения и воспитания слепоглухонемых детей. Эвальд Васильевич пережил Александра Ивановича меньше чем на четыре с половиной года. Обоих ровесников связывала теснейшая дружба. Ильенков не просто следил за работой Мещерякова, а самым активнейшим образом участвовал в ней, всячески помогая другу. Когда Мещерякова не стало, Ильенков, по сути дела, возглавил и довел до конца обучение на факультете психологии МГУ имени М. В. Ломоносова четырех слепоглухих воспитанников Александра Ивановича, среди которых был и автор этих строк.

В предлагаемой статье анализируется, что именно в науке свело вместе Ильенкова и Мещерякова, работавших, казалось бы, в столь разных, вроде бы ничего общего не имеющих областях. В конце статьи делается попытка определить перспективы психолого-педагогической практики, если ее базой когда-нибудь станет ильенковская концепция духовного здоровья и гармоничного развития личности.

КОНЦЕПЦИЯ ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОПТИМИЗМА

В центре теоретического творчества Ильенкова всегда была личность. Вся сложнейшая и обширнейшая специально-философская проблематика интересовала его с точки зрения теории личности. Научный подвиг Ильенкова состоит в теоретическом обосновании идеи всестороннего и гармоничного развития личности — обосновании настолько всестороннем, что можно смело говорить о заложенном именно Ильенковым теоретическом фундаменте психологии и педагогики, ориентированной именно на становление каждого как личности, т. е. как универсального, действительно разумного существа.

Идея «стопроцентной» (по любимому выражению Ильенкова) прижизненной формируемости личности высказывалась еще Гельвецием в XVIII веке. Маркс и Энгельс теоретически обосновали необходимость универсального — всестороннего и гармоничного — развития личности, но сосредоточили свое внимание на, так сказать, макросоциальных усло-

виях этого развития, одним из которых признали наличие свободного от общественно-необходимого труда времени. Отсюда знаменитое требование сокращения рабочего дня не только до восьми, а — в отдаленной, правда, перспективе — даже до четырех часов. Предполагалось, что свободное время будет затрачиваться на то, что в отличие от общественно-необходимого труда Маркс и Энгельс называли в «Немецкой идеологии» «самодеятельностью», а Маркс в первом томе «Капитала» — «игрой физических и интеллектуальных сил». Иными словами, предполагалось, что свободное время будет посвящаться творчеству, а не пустому времяпрепровождению.

Ильенков бился всю жизнь над вопросами, что такое личность, что такое универсальность личности и как эта универсальность осуществима. В поисках ответов на эти вопросы Ильенков опирался на марксистскую концепцию «сущности человека» (точнее, человечества).

Маркс еще в 1844 году различал биологический вид, как совокупность единичных особей, поддерживающих свое индивидуальное существование, а также плодящих потомство, — и род человеческий, как не сводимое ни к какой совокупности особей, надындивидуальное целое. Род — это целостная система, «совокупность» (Ильенков уточнил перевод — «ансамбль») «всех общественных отношений», возникших в процессе и по поводу производства. Лишь постольку, поскольку индивид включен в этот «ансамбль», он становится человеком, т. е. «родовым» (в данном теоретическом контексте это то же самое, что и «социальным»), а не просто биологическим существом. Следовательно, индивидами рождаются, но людьми — становятся, и становятся ровно в той мере, в какой включаются в процесс родовой — производственной — деятельности.

У Маркса термин «производство» — синоним человеческой деятельности вообще. «Производство» — это не столько труд на мануфактуре или фабрике, сколько деятельность по преобразованию природы в целом как универсума, включающего в себя и самого преобразователя. Следовательно, производство — это универсальная, творческая, а никак не «частичная», монотонная, машинообразная фабричная деятельность. Производство — это вся «жизнедеятельность» такого «организма», как род человеческий, человечество в целом. И понятно, что такая универсальная жизнедеятельность включает не только материальное производство жизненных средств, т. е. всего необходимого для физического существования человечества, но и духовное производство идей (философских, научных, художественных, религиозных), и психолого-педагогическое производство самих производителей — людей, личностей.

Поэтому Ильенков и говорит, что личность — это человеческая индивидуальность, которую путать с индивидуальностью биологической никак не следует. Биологическая индивидуальность становится человеческой только в результате и в процессе «производственной обработ-

ки» и «самообработки», т. е. воспитания, обучения, собственного более-менее активного и сознательного участия в жизни человечества.

Впрочем, добавлю от себя, поскольку каждый из нас включен в «ансамбль всех общественных отношений» еще до рождения, в эмбриональный период, поскольку поэтому социальные факторы действуют на нас и детерминируют нашу жизнь прямо-таки с момента зачатия, постольку мы уже с самого начала участники «ансамбля всех общественных отношений», но до поры до времени бессознательные участники, такие же, как все животные, так или иначе вовлеченные человечеством в его деятельность. Следовательно, стоит сделать еще одну оговорку: личностью приходится признать не всякого участника «ансамбля всех общественных отношений», а только активного, более-менее сознательного участника. Но что это будет за участник, может быть в немалой степени предопределено социальными факторами еще до появления участника на свет.

Например, я родился в 1953 году в Киргизии, где, как и во всей остальной советской провинции, последствия Великой Отечественной войны чувствовались дольше и явственнее, чем в столицах. Если уже не было прямого голода, то неполноценное питание было массовым явлением. Мама моя пережила и самый настоящий голод в годы войны и первые послевоенные годы. Это не могло не сказаться отрицательно на ее организме, и врачи предполагают, что в эмбриональный период у меня произошла какая-то мутация, связанная с нарушением в мамином организме обмена веществ, — мутация, впоследствии обернувшаяся слепоглухотой. Я родился с ослабленной нервной системой, и по мере того, как подрастал, без всякого непосредственного болезненного повода была обнаружена сначала слепота, а затем и резкое ослабление слуха. Возможно, ослабление зрения и слуха шло постепенно с момента рождения, причем потеря зрения прогрессировала быстрее. Так макросоциальный фактор — война — в значительной степени предопределил мою судьбу задолго до моего рождения.

Еще более наглядно подобное «предопределение» в случаях, когда младенцы отравляются лекарствами при каких-либо тяжелых ранних заболеваниях. Насколько знаю, значительное число слепоглухих лишилось зрения и слуха именно в результате таких младенческих лекарственных отравлений. Лекарства — тоже социальный фактор, так как в готовом виде в природе не встречаются, а производятся фармакологической промышленностью.

Вообще, особенно в XX веке, все труднее четко разграничить «биологическое» и «социальное». Все чаще «биологические» проблемы оказываются следствием социальных, как в приведенных примерах. «Социализация» биологического все более интенсивна, за последнее столетие нарастает прямо-таки лавинообразно. Следовательно, проблема социализации все-таки стоит, только — социализации, причем, как мы видели,

не всегда благотворной, организма, а не личности. Но через такую социализацию кое-что принципиально предопределяется и в судьбе личности, как родового (т. е., неустанно подчеркивает Ильенков, «на все сто процентов социального»), а не видового существа.

Что человеческое в человеке — социального, родового, а не биологического, видового происхождения; что поэтому за сбои в «производстве людей», за психолого-педагогический «производственный брак» нам следует сетовать исключительно на самих себя, на несовершенную организацию своего «рода», — на этом Ильенков настаивал всю жизнь прямо-таки яростно, со всей поистине пламенной страстностью. Он настаивал на том, что талантливыми не рождаются, а становятся, и если становятся не все, то не вследствие несправедливости природы-матушки, а вследствие безответственности и прочих несовершенств общества-батюшки, превращающего талант в привилегию для двадцати или даже для шести процентов своих членов. Дело не в достоверности «статистики талантности». Дело в самом, этой статистикой констатируемом, но не объясняемом, чудовищном факте существования «привилегии талантности». Дело в нашей собственной ответственности за этот факт.

Ильенков акцентирует внимание на социальной природе личности не потому, что недооценивает значение «биологических факторов», а потому, что принципиально против каких бы то ни было попыток снятия ответственности за то, как именно включается ребенок в «ансамбль всех общественных отношений», что именно представляет собой этот «ансамбль» и какие именно личности получают при включении в него. Проблема не в соотношении биологического и социального, а в мере ответственности людей за себя и друг за друга, в человечности. В качестве убежденного гуманиста Ильенков категорически настаивает на максимальной полноте, на «стоцентности» меры ответственности человечества за себя, за каждого «носителя и полномочного представителя общечеловеческой культуры».

Антигуманисты сходятся с гуманистами в том, что «привилегия талантности» подлежит уничтожению. Однако на этом сходство и кончается.

Антигуманисты — прежде всего фашисты всех расцветок — стремятся уничтожить «привилегию талантности» за счет всеобщей серости, за счет физического истребления талантливого меньшинства. Маркс еще в 1844 году предупреждал, что вульгарный, «грубый коммунизм», будучи обществом завистников, не может не прийти к уничтожению всего того, чем нельзя обладать поровну; поэтому вульгарный «коммунизм» «абстрагируется от таланта и т. д.». Сталин, Гитлер, Муссолини, Мао Цзэ Дун и прочие, им подобные, наглядно продемонстрировали нам это «абстрагирование» на практике. По меткому замечанию братьев Стругацких, «там, где торжествует серость, к власти приходят черные». И это закономерно: только «черные» могут защитить «серых» просто

от факта существования «ярких» — факта для «серых» завистников прямо-таки непереносимого.

Наоборот, гуманисты стремятся к уничтожению «привилегии талантливости» за счет всеобщей «яркости». Талантливыми могут и должны быть все. Все поголовно. И если общество этому не способствует, если общество этому прямо препятствует, — такое общество не имеет права существовать. И любая попытка «объяснить» существование «привилегии талантливости» несправедливостью господина бога либо другими, столь же не зависящими от нас причинами, — любая попытка такого рода означает апологию, защиту, оправдание существующей социальной, а не какой-либо другой несправедливости и безответственности, бесчеловечности. Не надо перекладывать ответственность по известному принципу: с больной головы на здоровую. Не надо искать козлов отпущения, изобретать идеологические «помойки», куда выбрасываются все те проблемы, существования которых нельзя не признать, но которые не хочется решать.

Признание родовой, социальной природы личности со всеми ее талантами означает признание социальной же, родовой ответственности за «привилегию талантливости». Но раз в ответе общество, то именно от общества, от нас с вами, не от кого другого, зависит и создание условий для «превращения», как пишет Ильенков, «каждого живого человека в личность» — для «стопроцентной» талантливости населения.

Отсюда — исторический оптимизм: со временем общество может стать иным, не таким несправедливым по отношению к «бесталанному» большинству своих членов.

Отсюда же — психолого-педагогический оптимизм: талантливых людей можно и нужно воспитывать.

Для воспитания талантливых людей необходимо, считал Ильенков, чтобы люди умели самостоятельно учиться всему, чему понадобится или захочется, — раз уж невозможно знать и уметь все, что знает и умеет род, человечество в целом. А чтобы уметь учиться, надо уметь быть духовно и физически здоровым.

Быть духовно здоровым, по Ильенкову, — значит, во-первых, уметь мыслить диалектически, на уровне лучших мыслителей человечества, т. е. владеть философской классикой; во-вторых, уметь видеть красоту, т. е. «целесообразность», целостность мира, чему учит художественная классика; в-третьих, уметь по-человечески, по-доброму, человечно, ответственно относиться к себе, к другим людям, ко всему миру. Иными словами, быть духовно здоровым — значит быть мыслящим, эстетически чутким и нравственным существом. Классическая формула духовного здоровья — триединство «истины, добра и красоты». Я предпочитаю иную последовательность членов этой формулы: добро, красота и истина. Истина с первого места переставляется на последнее, потому что бесчеловечная и уродливая истина — не истина. Иначе мы получаем

сциентизм, религию холодной, бездушной «истины», ради которой можно пожертвовать и человечностью («сантиментами»), и красотой, гармоничностью, целостностью мира и человека в мире. Ильенков пишет (например, в статье «Гуманизм и Наука»), что именно сциентизм «подарил» нам атомную бомбу и прочие подобные «прелести».

Что касается физического здоровья, то оно предполагает умение (способность) по-человечески, медицински грамотно обращаться с собственным организмом, поддерживать его в чистоте и все время упражнять разнообразнейшим движением, чтобы он не захирел — так и хочется сказать: не заржавел — за ненадобностью, за неиспользуемостью. Надо гонять, нагружать свое тело — с умом, разумеется, сколько выдержит, не до надрыва.

Короче, быть духовно и физически здоровым — это и значит быть универсальным, родовым, а не только биологическим, видовым существом; это и значит быть человеческой индивидуальностью, личностью, а не просто биологической особью, индивидом.

Кстати, между «способностями» и «умениями» Ильенков ставит фактически знак равенства. Тут все та же логика: «способными» не рождаются, а становятся. Ведь мы способны не «вообще», а к той или иной деятельности. Чтобы осуществлять эту деятельность, ей надо научиться. Надо учиться даже человеческим способам элементарных физических отправлений: выделения отправлять не куда попало, а в специально для этого предназначенные места; пищу в рот — не лапами, а руками с помощью опять-таки специально для этого предназначенных человеческих предметов; чистить зубы зубной пастой и щеткой, умываться с мылом, вытираться полотенцем, защищаться от холода одеждой... До уровня же таланта и подавно нужно доучиться, доработаться. И хотя отождествление способностей с умениями носит, конечно, популярный и несколько упрощенный характер, по большому счету, «по сути дела», если отвлечься от «подробностей», в нем очень глубокий смысл. «Подробности» же сами собой разумеются: понятно, что способности реализуются не бестелесным духом, а телом, но телом культурным, а таким тело становится.

Ильенков был убежден, что духовное и физическое здоровье доступно каждому. Но одних теоретических аргументов для убеждения в этом других маловато. Известно ведь: практика — источник, цель и критерий истины! Требовался неопровержимый психолого-педагогический аргумент. И такой аргумент Ильенков увидел в работе Соколянского — Мещерякова со слепоглухонемыми детьми.

ЗАКОН ДОЗИРОВАНИЯ «РУКОВОДСТВА»

С Александром Ивановичем Мещеряковым Ильенков учился в одно время на философском факультете МГУ. Ильенков учился на

философском отделении, а Мещеряков — на психологическом, которое впоследствии, благодаря усилиям прежде всего А. Н. Леонтьева, стало самостоятельным факультетом. Были ли Мещеряков с Ильенковым знакомы еще в студенческие годы — не знаю. Достоверно одно, что по-настоящему они встретились и сдружились где-то в середине 60-х годов, когда научные интересы обоих уже окончательно определились.

Сначала Ильенков приходил только в экспериментальную группу при лаборатории обучения и изучения слепоглухонемых детей имени И. А. Соколянского НИИ дефектологии АПН СССР (после смерти Ивана Афанасьевича эту лабораторию возглавлял А. И. Мещеряков). Эта экспериментальная группа существует и сейчас; там обучаются наиболее сложные ребята, с которыми не справляются в Загорском (ныне Сергиев-Посадском) учреждении; там же осуществлялся с 1971 года и эксперимент по обучению на факультете психологии МГУ четырех слепоглухих учеников Александра Ивановича.

24 мая 1968 года Мещеряков привез Ильенкова в Загорск, где автор настоящей статьи с Эвальдом Васильевичем и познакомился. С тех пор Эвальд Васильевич почти неизменно сопровождал Александра Ивановича в его поездках в Загорск. Нередко появлялся и без Александра Ивановича, привозил своих коллег, в том числе зарубежных. Когда «четверку» перевели в Москву, в упоминавшуюся экспериментальную группу, Мещеряков с Ильенковым приходили к нам почти ежедневно, общались «за жизнь», гуляли с нами, баловали как могли. Они нас очень любили. После смерти Мещерякова 30 октября 1974 Ильенков неофициально руководил нашим обучением, занимался проблемами нашего трудоустройства и жизнеустройства, сам беспокоился и всех тормозил. Поэтому после смерти Мещерякова нас называли «ребятами Ильенкова» с не меньшим правом, чем учениками Мещерякова.

Больше всех из «четверки» с Эвальдом Васильевичем сблизился я. Александр Иванович очень поощрял нашу дружбу; еще когда я был воспитанником Загорского учреждения, Александр Иванович в беседе наедине сказал мне, что очень хотел бы нашего сближения с Эвальдом Васильевичем. Мы стояли с Александром Ивановичем в полутемной прихожей у дверей кабинета директора, Альвина Валентиновича Апраушева. И Александр Иванович, положив мне левую руку на плечо, правой доверительно рассказывал об Эвальде Васильевиче, какой это большой, умнейший и добрейший человек, просил не стесняться и обращаться к нему со всеми моими проблемами, уже начавшимися творческими исканиями, подчеркивал, что сам не может ответить на очень многие вопросы, на которые смог бы ответить только Эвальд Васильевич. В той беседе Александр Иванович, по существу, сказал мне то же самое об Эвальде Васильевиче, что лет за десять до этого нашего разговора внушала мне моя мама относительно школы вообще: «Учись, сынок! Я уже дала тебе все, что могла, больше даст только школа, тебе надо учиться

больше и лучше, чем зрячим». Вот так и Александр Иванович передал меня буквально из рук в руки Эвальду Васильевичу, который стал мне ближе родного отца, определил своей любовью и бесконечной душевной и духовной щедростью всю мою дальнейшую жизнь, несмотря ни на какие, не миновавшие нас, конфликты «отцов и детей». (Об этих конфликтах я писал в конце своей поэмы «Средоточие Боли», опубликованной в журнале «Философские исследования», № 2 за 1994 год. Воспоминания о первых годах нашей с Эвальдом Васильевичем дружбы см. в «Философских исследованиях», № 1, 1994, статья «Оптимисты», переработанный вариант которой представляет собой и данная статья.)

В работе со слепоглухонемыми детьми Ильенкова особенно привлекало главное психолого-педагогическое открытие Соколянского и Мещерякова — закон или принцип совместно-разделенной дозированной деятельности. Подходя к делу как теоретик, Ильенков понимал и подчеркивал, что закон этот — не просто «методика» в ряду бесчисленных других «методик», но самая суть, разоблачение глубочайшей тайны процесса интериоризации, открытого советской психологической школой Л. С. Выготского.

Интериоризация — это воплощение в индивидуальной жизнедеятельности человеческих форм поведения, заданных в окружающей ребенка социальной среде, которую он застает при рождении, — а вовсе не данных, не «встроенных» в его наследственные анатомо-физиологические структуры. Ребенок должен с нуля научиться формам специфически-человеческой активности, сделать чужое, внешнее — своим, внутренним. Буквальный перевод на русский язык термина «интериоризация» и есть — «врастание извне вовнутрь». Интериоризации специфически-человеческой активности Ильенков противопоставляет экстериоризацию — развертывание изнутри вовне — якобы заложенных в генах поведенческих стереотипов. Так понимаемая экстериоризация — основная идея ненавистного Ильенкову психолого-педагогического пессимизма. Мещеряков с Ильенковым отождествляли с такой экстериоризацией и «саморазвитие» личности, под которым также понималась реализация (по мере физиологического «созревания») «записанных» в генах программ жизнедеятельности. Не оспаривая такую трактовку терминов «экстериоризация» и «саморазвитие», Мещеряков с Ильенковым неизменно заключали их в иронические кавычки.

Думается, здесь они в полемическом пылу несколько «перегнули палку», поставили себя тем самым в довольно затруднительное, противоречивое положение. Этот «перегиб» сразу же уловила четверка слепоглухих студентов, заявившая против него неадекватный, совершенно детский протест. С одной стороны, весь пафос Мещерякова, Ильенкова и их единомышленников в «большой науке» направлен на отстаивание собственной детской активности от чрезмерной ретивости всякого рода взрослых «руководителей». С другой стороны, ставится чрезмерный

акцент на «целенаправленном формировании», на «делании», даже «лепке» человека.

На одном из «круглых столов», проводимых редакцией журнала «Молодой коммунист», я в своем выступлении взбунтовался против увлечения скульптурными аналогиями, когда речь идет о становлении личности. Кто-то из выступавших слишком уж нажимал на то, что «целенаправленное формирование» и есть как бы «лепка» человека, «точь-в-точь» подобная созданию скульптурных произведений. Это было сказано слишком уж в лоб, бестактно, беспардонно, и я «взорвался»: все-таки живой человек, в том числе ребенок, чем-то принципиально отличается от пластилина, глины или мрамора. Протест мой был чисто эмоциональным. До теоретического спора я еще не дорос. Я с обидой вспомнил, как в ответ на мой протест по какому-то поводу: «Нельзя так обращаться с человеком!» — воспитательница ехидно спросила: «А ты человек?» Я протестовал против расхожей сентенции «яйца курицу не учат», против отказа ребенку в человеческом достоинстве: подрасти, мол, сначала. Я настаивал, что ребенок с самого начала человек, всегда человек, причем весьма памятный, даже злопамятный, и нечего уповать на миф о детской забывчивости, на то, что вот подрастет, поумнеет ребенок, и еще спасибо скажет. За неуважение к себе ребенок никогда никого благодарить не будет, и так называемая проблема «трудных детей» — это именно проблема детского протеста против унижения человеческого достоинства. И сам по себе возраст — никак не достаточное основание для уважения или отказа в уважении. Уважение должно быть заслужено, уважают за что-то, и в этом дети и взрослые равны. В то же время я не оспаривал идеи формирования всего человеческого в человеке от нуля, я поименно перечислил, кому и за что искренне благодарен. Я выступил вовсе не против «целенаправленного формирования», «воспитания» как такового, а против унижительного, чересчур «популярного», вульгарного сближения этих сложнейших процессов со скульптурным творчеством, с какой бы то ни было «лепкой». И Эвальд Васильевич признал мою правоту. В перерыве он уговаривал меня не обижаться за неудачную аналогию. Но его попытки как-то смягчить и «объяснить» столь явный отказ ребенку в каком бы то ни было его участии в его «делании» я отверг. Ведь сам же Эвальд Васильевич несколько позже бескомпромиссно оборвал мои попытки оправдаться, что в каком-то тексте я «хотел сказать» и «имел в виду» совсем не ту ересь, которую Эвальд Васильевич мне «приписал»: «Читателю важно не то, что ты хотел сказать, а то, что ты сказал!» И я в свою очередь признал его правоту.

К переосмыслению понятий «экстериоризация» и «саморазвитие» вернусь чуть позже, а пока изложу суть закона совместно-разделенной дозированной деятельности.

У слепоглухонемых от рождения или с раннего детства никаких вообще поведенческих стереотипов не обнаруживается. Это — факт, от-

мечавшийся многими исследователями, дружно уподоблявшими необученного слепоглухонемого ребенка даже не животному, а какому-то «полуживотному-полурастению». Из этого общепризнанного факта и исходят Соколянский с Мещеряковым. Объясняется ими этот факт очень просто: активность не обнаруживается потому, что ее нет. Активность у слепоглухонемого ребенка приходится формировать. «Сама» она не «развернется», потому что «разворачиваться» просто нечему. И если специальная заслуга школы Л. С. Выготского состоит в открытии факта интериоризации, то специальная заслуга Соколянского и Мещерякова — в особо точном, неопровержимо убедительном раскрытии механизма интериоризации.

Мещеряков описывает это так. Сначала педагог вносит в рот ребенку ложку с пищей и сразу ее опрокидывает. Затем вносит ложку, но не опрокидывает, а задерживает во рту ребенка: его задача — слизнуть пищу с ложки. Затем ложка уже не вносится, а подносится ко рту, касаясь губ в разных местах, так что ребенку приходится ложку как бы «ловить». Наконец, делается попытка вызвать поисково-ориентировочную реакцию на запах и температуру пищи, находящейся где-то у рта, но рта не касающейся.

Так формировалась, по выражению Ильенкова, «зоологическая активность». Теперь на ее базе можно формировать и человеческую, т. е. учить ребенка самостоятельно есть ложкой. В различении зоологической и человеческой активности Мещеряков и Ильенков солидаризируются со всей психологической школой Л. С. Выготского, усматривая критерий в орудийности человеческой активности в отличие от зоологической, в том, что человек в отличие от животного пользуется специально для той или иной цели изготовленными, в готовом виде в природе не встречающимися, предметами, будь то ложка, речь или какой-либо специальный язык либо код. Орудийность человеческой психики специально, и притом экспериментально, исследовал П. Я. Гальперин, на труды которого Мещеряков непосредственно и опирается. Вот тут-то, при формировании человеческой активности, и вступает в свои права закон совместно-разделенной дозированной деятельности.

Ложка вкладывается в ручонку ребенка, педагог берет эту ручонку в свою, и детской ручонкой, в которой зажата ложка, пытается зачерпнуть пищу из тарелки. Педагог, по меткому выражению Ильенкова, в буквальном смысле слова «руководит» — водит рукой ребенка. Это первый этап — совместное действие ребенка и педагога.

Не раз присутствовавший при этой процедуре Ильенков, затаив дыхание, прослеживал: вот детская ручонка сопротивляется; вот она становится «удоборуководимой», послушной, пассивной, «позволяет собой руководить». И наконец... Оживает!.. Пытается, пусть неуклюже, сладить с ложкой самостоятельно! В этот драматический момент у наблюдающего за чудом рождения человеческой активности теоретика зах-

ватывает дух. Только бы педагог заметил! Только бы ослабил «руководящее усилие», только бы дал ребенку возможность попробовать самому! Только бы не погасил первую — и последнюю, если погасит-таки! — вспышку человеческой активности ребенка! Если погасит — ребенок станет «удоборуководимым» навсегда... Только бы!..

Ура! Заметил! «Ослабил руководящее усилие»! С этого момента действие из совместного стало совместно-разделенным. А вскоре вообще отпала надобность в каких бы то ни было «руководящих усилиях», — ребенок умеет сам.

Так — во всем. Во всех бесчисленных «мелочах». И теоретик размышляет: что же он наблюдал? Виртуозную, но «узко-ведомственную», узко-дефектологическую «методику»? Ни в коем случае. Наблюдался закон зарождения и развития *всякой* человеческой активности, на *всех* этапах обучения чему бы то ни было, овладения чем бы то ни было. Сначала вместе, потом сам. Так у всех, а не только у слепоглухонемых. Это всеобщий закон интериоризации, а вовсе не специальная «методика». (Позже друг Ильенкова, ныне академик, Феликс Трофимович Михайлов, в своей докторской диссертации добавит, что это закон *всякой* человеческой деятельности, закон, через который реализуется ее коллективная, родовая сущность.)

И если бы в «нормальной» школе были внимательны к первым проблескам детской самостоятельности так же, как в школе у Мещерякова, — насколько вырос бы «процент» «талантливости»!..

Ф. Т. Михайлов издал в начале 60-х годов книгу «Загадка Человеческого „Я“». Заключение книги тогда пришлось назвать «Вместо разгадки», т. е. загадка так загадкой и осталась. Прошло больше десяти лет. Готовя в середине 70-х новое издание своей книги, Феликс Трофимович на сей раз уверенно заключил ее «Разгадкой» — рассказом о работе Мещерякова.

Теперь можно вернуться к переосмыслению терминов «экстериоризация» и «саморазвитие». Думается, термины эти не стоит оставлять в монополии психолого-педагогического пессимизма. Понимаю, бывают ситуации в науке, когда некоторыми терминами приходится жертвовать, чтобы каждый раз при их употреблении не растолковывать/перетолковывать, что именно ты «имеешь в виду». Сколько могу судить по работам Мещерякова и Ильенкова, как раз такая ситуация с терминами «экстериоризация» и «саморазвитие» в то время и сложилась, — да и всяческих перетолкований Ильенков принципиально старался избегать. Но тогда не миновать чрезмерного невольного нажима на активность взрослого в ущерб активности становящейся личности. А между тем весь пафос Мещерякова с Ильенковым — как раз в подчеркивании детской активности, ее приоритета в том смысле, что без нее ничего не «сформируешь». Да, детскую активность тоже нужно формировать, «сама» она не возникает, но формировать активность — это и значит формиро-

вать способность к саморазвитию в смысле самосозидания, самотворчества, на первых порах бессознательного, стихийного. Из ребенка ничего нельзя «вылепить» именно потому, что ребенок «лепит» себя сам, своими собственными усилиями, пусть и спровоцированными, направляемыми, руководимыми педагогом. Это и есть — саморазвитие. Сначала провоцируемое и направляемое, а затем, возможно, и сознательное. Но в любой отдельно взятый момент ребенок — субъект собственного развития, а не объект воздействий, якобы безразличный к тому, кто и как на него «воздействует», кто и как его «лепит». Ребенок — сотрудник взрослого, пусть до поры до времени и невольный. Какие бы то ни было «развивающие», «формирующие» «воздействия» возможны только потому и постольку, поскольку ребенок саморазвивается, сам себя «делает», творит. Такое переосмысление «саморазвития» как «самотворчества» не только не противоречит принципиальным установкам Мещерякова и Ильенкова, но подчеркивает эти установки, расставляя все акценты именно так, как их хотели расставить Мещеряков и Ильенков.

Что же касается «экстериоризации», то она является непрямым диалектическим моментом «интериоризации». Интериоризация — это одновременно и распредмечивание заданных в культуре форм человеческой жизнедеятельности, и опредмечивание этих форм в жизнедеятельности индивидуальной. Это не просто «воплощение», а перевоплощение; не просто «врастание извне вовнутрь», а одновременно разворачивание того, что уже стало твоим достоянием, во внешних, все более уверенных, все более умелых действиях. Ребенок, опредмечивая (интериоризируя) культуру в себе, тут же распредмечивает (экстериоризирует) себя в новом, более высоком качестве своей личности, на новом, более высоком уровне саморазвития, с которого только и возможно дальнейшее движение. Это движение не отменяет необходимости руководства, наоборот, предполагает его; но в том-то и дело, что ребенок **сам** движется под направляющим руководством, а не **его** движут без какого бы то ни было его участия. Ребенок всегда соучастник, сотрудник, главный союзник взрослого руководителя, без обращения к собственной активности которого какое бы то ни было «руководство» невозможно — просто нечем «руководить».

Вообще, в полном соответствии с основными законами диалектики, противоположности предполагают друг друга, превращаются друг в друга, осуществляются, реализуются друг через друга. Интериоризация и экстериоризация, развитие и саморазвитие — не исключение. Одно возможно только благодаря другому. Да и не «одно» и «другое», а в полном соответствии с философией Ильенкова, — одно и то же, один и тот же процесс: и провоцирование с руководством, и собственные попытки; и развитие, и саморазвитие; и интериоризация, и экстериоризация; и опредмечивание, воплощение, и распредмечивание; и раскрытие, и самораскрытие, — но не того, что заложено в «генах папы с мамой», а того,

что заложено в совместно-разделенной деятельности (которую, подчеркивая, что «дозируется» именно взрослая активность, именно «руководство», Мещеряков любил выражать математически: сначала взрослая активность равна единице, в конце — нулю; сначала детская активность равна нулю, в конце — единице).

Нет, конечно, я не настолько нахален, чтобы «учить» диалектике самого Ильенкова, занимавшегося ею профессионально, да на таком уровне, что американцы, говорят, еще при его жизни называли его единственным человеком, действительно знающим, что такое диалектика (этот отзыв едва не стоил ему партбилета). Просто в попытках теоретического осмысления собственной работы с детьми я без этих терминов обойтись не смог, особенно без термина «саморазвитие». Передо мной с самого начала встала проблема: я рад бы поделиться с ребятами всеми сокровищами собственной духовной культуры, да не тут-то было, не принимают моего роскошного подарка. Как «дать» так, чтобы взяли? При каких условиях вообще можно подобные «подарки» брать? Вот и пришлось понять, что решающее такое условие — собственная детская активность, иными словами — детское саморазвитие. Иначе очень легко было бы жить: знай вкладывай в «пустой сейф» сокровища... Если ребенок и «сейф» — изначально, согласен, пустой, — то «сейф» этот так хитро устроен, что наполняет себя только сам. Это — факт, с которым приходится считаться, как бы ни переполняли меня энтузиазм и нетерпение осчастливить малыша моими «сокровищами». И пришлось мне существенно снизить уровень притязаний, не приставать к детям ни с каким осчастливлением, чтобы не отвергли и того немногого, что готовы были взять.

ОСНОВА ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

Как указывает Ильенков, надо владеть совершенно определенной теоретической культурой, чтобы по достоинству оценить закон совместно-разделенной дозированной деятельности. Это, что называется, не всякому дано. Но вот что бросается в глаза каждому, что в первую очередь беспокоит любого зрячеслышащего при встрече не только со слепо-глухим, а со слепым, — это то, как без зрения, а тем более без зрения и слуха, может «выглядеть» окружающий мир. Как это можно обходиться без зрения и слуха? Как без зрения и слуха возможно **познание** окружающего мира, какое бы то ни было **действие** в этом мире?

Сенсорная инвалидность, т. е. поражение одного или нескольких органов чувств, переживается и самим инвалидом, и окружающими его людьми прежде всего как резкое ограничение возможностей ориентировки. Совершенно естественно поэтому, что на первый план выдвигается гносеологическая проблематика. Прежде всего этой проблематике и посвящена книга Ольги Ивановны Скороходовой, что видно уже из загла-

вия, — «Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир». Т. е. «Как я познаю мир без зрения и слуха».

А ведь основной вопрос философии — именно вопрос о принципиальной познаваемости мира, и в связи с этим — о существовании мира до, вне и независимо от познающего субъекта, т. е. об объективном бытии мира. Эта проблематика для слепоглохого абсолютно не специфична, просто она встает с предельной остротой, а потому и решаться может лишь с особой точностью, для зрячеслышащих как бы «не обязательной».

И прежде всего тут приходится отказаться от узко-информационного подхода. Недаром рассуждения о «каналах информации», о «единицах информации» вызывали у Ильенкова, Мещерякова и их друзей нескрываемую иронию. Пусть кибернетика судит «не выше сапога» — не выше своих машин. Как бы ни были совершенны, сколь бы широко ни применялись эти машины, философию и психологию подменить ими, тем более «отменить», не удастся. Теория информации никогда не заменит теории познания по той простой причине, что в основе, фундаменте познавательных процессов лежит вовсе не «информация».

Дело идет об основе понимания мира и взаимопонимания между людьми. Основа же эта — образ. Т. е. целостное, интегральное (и в этом смысле конкретное) отражение объективной реальности, а не формальная, безразличная к содержанию информация. Мещеряков говорил журналисту Карлу Ефимовичу Левитину, что «любители подсчитывать биты» (байты) абстрагируются от самого главного — от значимости познаваемого для познающего. О чем бы ни шла речь, какое бы значение это ни имело для человека, «бит» (байт) — все тот же. Машине, бездушной железке, все равно, но живому человеку не может быть все равно. Поэтому «бит» (байт) — единица информации, но уж никак не единица познания. И Ильенков, и Мещеряков категорически настаивали на том, что единица познания (она же основа, фундамент познания) — образ. И это не измерительная, а качественная единица. Такая, какую имел в виду Л. С. Выготский, обосновывая понятие «единицы» для психических процессов. Он проводил аналогию с водой, единица которой — молекула воды, а никак не атомы водорода и кислорода, эту молекулу составляющие. Единица — это то, дальше чего анализ идти не может, не рискуя утратить сам предмет анализа. Это простейшее образование, сохраняющее все качества, всю специфику предмета анализа. Если же дальше анализировать, «упрощать», мы эту специфику потеряем, взамен получим совершенно новую, соответствующую не молекуле, а составляющим ее элементам.

Познается только то, что значимо для субъекта познания, и познается в процессе активного действия с познаваемым предметом, в процессе предметной деятельности, никак не сводимой к поглощению информации.

Именно анализ предметной деятельности при слепоглохоте убеждает Ильенкова в принципиальной правоте Спинозы, который опреде-

ляет мышление как движение мыслящего тела по контуру любого другого тела. В так понятом **процессе** мышления явственно проступает ощупывающая рука, причем мышление, понятое как «ощупывание», оказывается не одной из многих «психических функций», а первоосновой, субстанцией (в самом точном Спинозовском смысле) психики вообще. (Любопытно сравнить Спинозовское определение мышления с определением психики, данным Алексеем Николаевичем Леонтьевым: психика есть способность живого тела отражать своими состояниями окружающую его, вне и независимо от него существующую реальность. Спиноза в «Этике» тоже говорит о состояниях мыслящего тела, соответствующих состояниям тел, среди которых — по контурам которых — мыслящее тело действует.) Поэтому-то, подчеркивает Ильенков, ребенок должен стать умным, мыслящим существом еще до того, как научится говорить.

В свете сказанного не покажется простым «чужаством» мыслителя тот факт, что сам Эвальд Васильевич имел поистине мыслящие руки. Он прекрасно переплетал и незадолго до смерти увлеченно знакомил меня с технологией своего переплетного производства, показывая мне все инструменты и объясняя их роль. Из разномастных радиоаппаратов он смастерил у себя дома радиоконбайн такого качества, что звучанием этой системы восторгался его знакомый из ФРГ.

На одном из ежегодных мемориальных семинаров, посвященных памяти Эвальда Васильевича, говорили о монолитности его марксистского мировоззрения. Все так, но в основе Ильенковского марксизма лежал Спинозизм; как можно прочесть в «Диалектической логике», Ильенков причислял к «великим Спинозистам» и Канта, и Фихте, и Гегеля, и Фейербаха, и самого Маркса. И не в смысле эпигонства, религиозного преклонения, а в смысле творческой переработки в процессе создания собственной философии. Спинозизм для них поистине сыграл роль субстанции — первоосновы.

Образ возникает в предметной деятельности и является решающим условием ее успешности. Поэтому образ должен быть как можно более точным, адекватным. И хотя до начала совместно-разделенной деятельности у ребенка никакого образа еще нет, — он в этой деятельности впервые возникает, формируется, — но самостоятельное выполнение ребенком действия невозможно без предварительной, как можно более точной, детальной, ориентировки в плане образа. Это значит, что формирование образа должно опережать формирование навыка, иначе навык так и не сформируется, так и не закрепится. Ребенок не сладит с хрестоматийной ложкой, пока у него не будет образа всей предметной ситуации: и самой ложки, и стола, за которым он сидит, и стула, на котором сидит, и тарелки с пищей на столе. Этот образ ребенок **вынужден** себе создать, когда взрослый «водит» его рукой, под давлением «руководящего усилия» взрослого. Пытаясь что-то сделать сам, ребенок ориен-

тируется в предметной ситуации волей-неволей, и лишь когда у него складывается точное представление обо всей ситуации и одновременно — о способах действия в ней, ошибочных и правильных, ведущих и не ведущих к цели, — лишь тогда, никак не раньше, он станет способен действовать в данной предметной ситуации самостоятельно и безошибочно, не путаясь в пресловутых «трех соснах». «Зачатие» образа и навыка происходит одновременно в одном и том же процессе, под давлением одного и того же «руководящего усилия». Но окончательное «рождение» образа должно произойти раньше окончательного «рождения» навыка, потому что рождение образа — непременное условие рождения навыка. В этом смысле образ по отношению к навыку, к действию — первичен.

Чтобы возможно было какое бы то ни было успешное действие, образ должен быть точным, адекватным независимо от своей чувственной ткани, независимо от того, каким именно «анализатором» преимущественно пользовались при построении образа — зрительным, слуховым, тактильным или еще каким-нибудь. Не в «анализаторах» дело, а в том, чтобы каким бы то ни было способом (образом!) поточнее сориентироваться в предметной ситуации, тем самым получить возможность уверенно в ней действовать. «Способ» и «образ» друг без друга невозможны. Способ рождает, формирует образ, а затем на основе окончательно сформировавшегося образа и сам окончательно закрепляется в индивидуальной жизнедеятельности.

Мещеряков специально исследовал вопрос о значении чувственной ткани образа при переводе, например, слепнущего ребенка на обучение с помощью осязания. Мещеряков ставил вопрос так: что общего между образами, воплощенными в той или иной чувственной ткани — зрительной, слуховой, осязательной? Конечный вывод Мещерякова не мог не привести Ильенкова в восторг. Между образами в различном чувственном воплощении, — убедился Мещеряков, — **нет абсолютно ничего общего, кроме одного — их адекватности предмету.** После этого Ильенков, конечно, имел полное научное право заявить, что чувственная ткань образа играет второстепенную роль по сравнению с точностью образа. Суть дела — в точности, правильности отражения, а при помощи какого именно органа чувств — это детали, подробности, не столь уж и существенные. Правда, в письме ко мне он уточнял: «Не буду лицемерить и говорить, что зрение и слух — вообще маловажные вещи...» Немаловажные сами по себе, кто спорит, но если уж так не повезло, что их нет, можно и без них ориентироваться в предметной ситуации полноценно, ничуть не хуже, а подчас и лучше зрячеслышащих, — вот что главное. Зрение и слух — «маловажные» «подробности» по сравнению с «сутью дела», т. е. по сравнению с принципиальной возможностью полноценной ориентировки, реальной и без них, но сами по себе они очень важны. Такая

вот диалектика «сути дела» и «подробностей» (этим сопоставлением «сути дела» с «подробностями» работы Ильенкова буквально пестрят).

Точно та же логика, думается, применима и к личности в целом. Между всеми нами тоже **нет абсолютно ничего общего, кроме одного — нашей адекватности общечеловеческой культуре.** Я уже упоминал идею Ф. Т. Михайлова о том, что мы не «усваиваем» и не «присваиваем», а воссоздаем культуру, создаем свой индивидуальный, личный ее вариант. Это основа нашей человеческой уникальности, неповторимости, единичности — человеческой, а не физиологической или еще какой. Но чтобы мы вообще могли как-то понимать и просто терпеть друг друга, как-то общаться, между всеми нашими личными вариантами культуры должно быть нечто общее, и это общее — их большая или меньшая адекватность «первоисточнику». Мне кажется, что это, кроме всего прочего, прекрасный аргумент в пользу взаимной терпимости...

ВСЕОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧЕСКОЕ ПРИ СЛЕПОГЛУХОТЕ

Итак, слепоглухой ты или зрячеслышащий — не столь уж важно по отношению к общечеловеческой сути как восприятия, так и развития психической жизнедеятельности в целом. Принцип дозирования «руководства», дозирования взрослой активности, чтобы могла возникнуть и развернуться активность детская, — обязателен как при слепоглухоте, так и при сенсорной норме. Мышление, понятие Спинозой как способность мыслящего тела действовать по форме, по контуру (и, добавляет Ильенков, по логике, т. е. в согласии с природой, сущностью, законами существования) любого другого тела, — сохраняет свой фундаментальный характер и при полной исправности, и при полном отсутствии зрения и слуха. Как уже отмечалось, такое понимание мышления совпадает с понятием психики у А. Н. Леонтьева. Эта переключка Спинозы и Леонтьева с Ильенковым, разумеется, не случайна. Наконец, точность ориентировки в окружающем мире, адекватность образа предмету деятельности субъекта, — обязательна, само собой понятно, и для слепоглухого, и для зрячеслышащего.

Не слишком ли много совпадений? По мнению Ильенкова, Леонтьева, Мещерякова и их единомышленников, более чем достаточно, чтобы сделать вывод, который Ильенков формулирует несколько парадоксально: в случае со слепоглухотой мы имеем дело не с исключением, а с исключительно удобной для точного исследования всеобщих закономерностей ситуацией. Специфично при слепоглухоте разве лишь то, что суть процесса формирования и развития человеческой психики предельно обнажена, не загорожена подробностями, которые на каждом шагу сбивают с толку при сенсорной норме. А так как слепоглухонемой ребенок развивается, особенно на старте, несколько медленнее зрячеслышащего,

то суть («подумать только!» — восклицал Леонтьев) психического развития можно наблюдать «как бы при помощи замедленной киносъемки» (сравнение принадлежит Леонтьеву).

Но тут, пожалуй, в своем увлечении удобствами фундаментального психологического исследования Алексей Николаевич, по-моему, хватил через край, совсем забыв о трагедии ребенка, чье развитие столь «удобно» замедлено. В самом начале собственной работы со слепоглухонемыми детьми я был потрясен именно черепашьими темпами их развития. Ильенков, правда, оговаривался, что это лишь на первых порах, на старте, а дальше, мол, развитие идет все быстрее, догоняя и даже опережая (по своей основательности, по качеству) развитие зрячеслышащих. Да и вообще эта замедленность развития воспринималась как нечто естественное: все-таки слепоглухота... Не раз и Леонтьев, и Ильенков адресовали зрячеслышащим упрек: если слепоглухие могут развиваться не хуже вас и даже примерно теми же темпами, то какие же колоссальные, совсем не используемые, резервы развития у вас?!

Да, инвалиды есть инвалиды, и их возможности по сравнению с нормой, конечно, ограничены. Сейчас модно говорить вместо «инвалиды» — «лица с ограниченными возможностями развития». «Инвалиды», видите ли, грубо звучит. Но это называется поправляться из кулька в рогожку. Хотели смягчить, а вышло еще жестче. По элементарной логике ведь выходит, что, если есть «лица с ограниченными возможностями», то есть и «лица с неограниченными возможностями». Кто такие? Уж не господа ли Боги собственной персоной? У не в меру «милосердных» зрячеслышащих получилось невольное самообожествление. На деле, конечно, возможности ограничены у всех, у кого в чем, и замена термина «инвалиды» термином «лица с ограниченными возможностями», по существу, стирает всякую грань между инвалидностью и здоровьем, между патологией и нормой.

Что же касается надежд Ильенкова на ускорение развития, то они, увы, в действительности не оправдываются. Наоборот, и без того медленное на старте, развитие в дальнейшем нередко совсем прекращается. Это факт, и этот факт Ильенкову был известен. Однако он объяснял его теоретической безграмотностью практиков — загорских педагогов, действительно в большинстве своем даже не вникающих в методологию Соколянского и Мещерякова. Для них закон совместно-разделенного дозированного действия — не более чем методика, пригодная лишь на самых первоначальных этапах обучения.

Моя мама вспоминала, что, когда меня стали готовить в университет, кто-то из загорских педагогов даже уговаривал ее воспротивиться этому: мол, я стану слишком умным, буду понимать всю глубину своей обездоленности, мне тяжело будет жить. Это еще меня жалели...

Сейчас эти установки на минимальное развитие жестоко критикуются жизнью. Надомной работы нет, на предприятиях обществ слепых и

глухих, как и в остальной промышленности, сплошь и рядом простаивают конвейеры. В Сергиев-Посадском учреждении можно оставаться ребенком хоть всю жизнь, а ребята рвутся домой, к родителям, не понимая, что при нынешнем катастрофическом состоянии в экономике делать им там нечего, только сидеть на шее у родителей да на скудной пенсии по инвалидности.

Я пытался объяснить одной двадцатилетней слепоглухой девушке, что самое лучшее сейчас — дожидаться сдачи в эксплуатацию строящихся общежития и производственного корпуса для взрослых слепоглухих. Тут хоть будешь накормлен и одет, какое-никакое, да общение, а дома окажешься в четырех стенах, почти как в одиночной камере. Не поняла...

В январском номере журнала «Наша жизнь» (центральном органе Всероссийского Общества слепых) за 1995 год была статья Е. Волох «Житие Юлии Виноградовой». В свое время Юлия Виноградова была ученицей Соколянского, потом Мещерякова, поражала своими способностями к скульптуре, о ней, как об еще одном триумфе педагогики Соколянского и Мещерякова, упоминали в своих статьях и Ильенков, и другие, писавшие об этой педагогике. В конце 70-х Юлия уехала в Чудово к маме, все хозяйство держала на себе. Мать умерла. И хотя Юлия живет с родственниками, ей очень тяжело, одиноко, рада бы вернуться в детдом, да уже некуда, мест нет. О своем отъезде домой жалеет как о непоправимой ошибке. Я в разговоре с рвущейся домой воспитанницей детдома сослался на эту публикацию, да куда там!.. Многим вот так, как Юле Виноградовой, пришлось и придется расплачиваться за свое затянувшееся детство. И хотя в Сергиев-Посадском учреждении со временем будет двести мест — сто для детей и сто для взрослых, — проблемы это никак не решит; по очень неполным данным в России слепоглухих до пяти тысяч, и из-за ухудшающейся экологической и социальной обстановки есть тенденция к росту их численности.

Выход один — в ускоренном развитии до как можно более высокого уровня, чтобы ребята были способны понять ситуацию в жизни общества и найти в ней свое хоть какое-то место. Либо всю жизнь содержать в закрытом учреждении, либо всех, кого только удастся, выводить на как можно более высокий уровень общего развития. Пока же ситуация такова, что оба варианта нереальны. Первый просто не по карману, а второй требует возврата на принципиальные методологические позиции Соколянского и Мещерякова, при условии дальнейшей разработки с этих позиций концепции становления личности на всех этапах развития, а не только на первоначальных. Такая задача практикам одним не по плечу, нужна огромная научно-исследовательская работа, постоянное внимание и поддержка большой науки, что было при Мещерякове, и чего мы лишились со смертью и самого Мещерякова, и всех его друзей, — особенно со смертью Ильенкова и Леонтьева. Чтобы

реализовать второй вариант, надо снова превратить Сергиев-Посадское учреждение в «психолого-педагогический синхрофазотрон». Или создавать другой, альтернативный, «синхрофазотрон»!

Кстати, как нетрудно догадаться, проблема бесконечного детства, проблема инфантильности — тоже не наша монополия, не специфична для нас. Такая же ситуация сложилась во всем российском образовании, да и во всем российском, постсоветском обществе. Просто в условиях слепоглухоты эта проблема встает особенно кричаще, предельно остро, буквально до альтернативы: быть или не быть.

Нет сейчас людей, которые были бы равнодушны к судьбам слепоглухих ребят в такой же — максимальной! — мере, как Соколянский, Мещеряков, Ильенков и Леонтьев. Последние трое пренебрегли очень многими «формальностями» и «подробностями» ради нашего высшего образования: не стали дожидаться, пока мы формально закончим среднюю школу и получим аттестаты зрелости; мы сдали вступительные экзамены в университет вне общего конкурса; нас освободили от математики и иностранного языка; обучали нас отдельно от здоровых студентов, добиваясь не формального, а реального, качественного равенства нашего со здоровыми. Таким образом, при категорическом настаивании на принципиальной всеобщности законов нашего психического развития, специфика его учитывалась в полной мере, «детальными» и «подробностями» ни в коем случае не пренебрегали. Наши духовные родители прекрасно понимали, что «подробности», несущественные в общетеоретическом контексте, весьма и весьма существенны в процессе живого развития. Все мы равны в своей адекватности общечеловеческой культуре, но адекватность эта в жизни каждого из нас реализуется индивидуально-неповторимо. Именно эту неповторимо-индивидуальную вариативность развития, при полном соответствии общечеловеческой сущности его, имел в виду Ильенков, определяя личность как «человеческую индивидуальность».

Когда, казалось, начали оправдываться опасения моих педагогов, и я действительно впал в отчаяние, осознав свою обездоленность (пока только творческую) по сравнению со зрячеслышащими, — Эвальд Васильевич написал мне письмо, в котором гениально точно, диалектически совместил индивидуальные «подробности» с общечеловеческой «сутью дела»: «Ты верно и остро понял, что проблемы, в которые ты уперся, абсолютно ничего специфического для слепоглухого не составляют. ... Зная тебя, знаю, что сладеньких утешений ты не примешь, что ты к ним глух. ... Я понимаю, что слепоглухота не создает ни одной, пусть самой микроскопической, проблемы, которая не была бы всеобщей проблемой. Слепоглухота лишь обостряет их, — больше она не делает ничего».

Вся моя последующая жизнь ушла на осмысление и расшифровку этой диалектики специфических «подробностей» и всеобщей «сути дела».

Анализируя с ильенковских теоретических позиций собственный опыт, действительно оказавшийся крайне, до трагизма тяжким, я доработался до следующей итоговой формулировки. Не существует, быть не может особых «слепоглухих» проблем, — иначе мы, слепоглухие, были бы принципиально иными существами, не людьми. Но слепоглухота вынуждает ставить общечеловеческие проблемы с предельной остротой, обнажающей их общечеловеческий характер, и в этой предельной остроте постановки общих со всеми людьми проблем — вся специфика слепоглухоты. Специфичны так же и способы решения всеобщих проблем, однако эти специфические способы решения, продиктованные специфическими условиями слепоглухоты, обнажают общечеловеческий принцип их решения. Словом, всеобщее и специфическое при слепоглухоте диалектически совмещаются, отождествляются; как по самым разным поводам подчеркивал в своих произведениях Ильенков, имеет место «не «единство» только, а именно тождество, полное совпадение противоположностей». Потому-то наши духовные родители — Мещеряков, Ильенков и Леонтьев — безоговорочно присоединялись к мнению Горького, который в одном из писем Скороходовой назвал работу со слепоглухонемыми детьми «экспериментальной философией». Действительно, и успех, и провал этой работы напрямую зависит от философской позиции людей, занятых этой работой. И такую прямую зависимость практики от теории Ильенков постоянно подчеркивал.

ПУНКТИР В БУДУЩЕЕ

Сейчас обучение и воспитание слепоглухонемых детей перестало быть «экспериментальной философией». А между тем все теоретическое творчество Ильенкова ставит задачу — превратить в «экспериментальную философию» всю психолого-педагогическую практику, ориентированную как на относительно здоровых детей, так и на детей-инвалидов.

В личных беседах Эвальд Васильевич не раз говорил мне, что на самом деле, с его точки зрения, философия, психология и педагогика — вовсе не три разные науки, а одна и та же наука, три ее уровня. Проблемы становления гармоничной, духовно и физически здоровой личности они могут решать и в конце концов решить только вместе. Пока это три разных «ведомства», наш психолого-педагогический «воз» так с места и не сдвинется, в полном соответствии с басней Крылова о лебедь, раке и щуке. Философский лебедь будет рваться в облака, психологический рак — пятиться, а педагогическая щука — глотать ребятишек живьем.

Нужен не просто пересмотр учебных программ в соответствии с принципом восхождения от абстрактного к конкретному, выявления логического в историческом. Это «подробности». Суть же дела в перестройке всего психолого-педагогического процесса в соответствии с конечной целью — формированием гармоничной личности. И тут у Ильен-

кова прежде всего нужно обратиться к различению универсальных и специальных способностей. Об этом уже был разговор. Кратко напомним, что универсальные, или всеобщие, способности — это такие способности, которые в совокупности дают возможность научиться всему, чему понадобится или захочется.

Это, во-первых, способность к диалектическому мышлению; во-вторых, — способность к воображению, эстетически развитая до интуитивного уровня; в-третьих, — способность по-человечески, нравственно, гуманно обращаться с самим собой и с другими людьми, способность на деле, а не только на словах, относиться к себе и к другим людям, к любому человеку как высшей ценности; в-четвертых, наконец, — способность поддерживать свое физическое самочувствие, свою физическую работоспособность на как можно более высоком уровне, в том числе в пределах ограничений, накладываемых инвалидностью или еще чем-то. Тем самым определяется наша учебная программа с рождения ребенка до его физической и личностной зрелости, когда, владея всеми перечисленными способностями, он в конечном счете способен сам определять свою судьбу.

Формированию специальных способностей тоже нужно специально содействовать в школе, но их место должно быть подчиненным по сравнению с универсальными способностями. Главное — это научить учиться, тем самым, насколько возможно в данных исторических условиях, сделать человека хозяином собственной судьбы. А чему именно он захочет или ему понадобится учиться специально, в той или иной специальной, частной области деятельности, — он решит сам, и мы ему в этом обязаны помочь, предоставив выбор и доступ к необходимым специальным знаниям.

Подчиненный характер таких специальных занятий должен выражаться в их факультативности. Все же содействующее формированию универсальных способностей должно быть обязательным для всех. Пока соотношение в школе как раз обратное: ребят перегружают специальными подробностями, которые за ненужностью благополучно забываются. Все учебники написаны специалистами в той или иной области, и, в сущности, обращены к специалистам, а не к детям. Перегружают память знаниями ради знаний, знания оказываются самоценными, а ребенка между тем надо приучить к тому, что знания — это не более, но и не менее чем **средство** решения его **личных** проблем, вставших именно в **его** жизни, **лично перед ним**.

Я бы, подобно многим, старался держаться от философии на самом почтительном расстоянии, вообще как можно дальше, как держусь на весьма и весьма почтительном расстоянии от математики, — если бы всей нашей дружбой Эвальд Васильевич не убедил меня в том, что философия к жизни, и особенно лично к моей, имеет самое непосредственное отношение, что философия — это именно и есть культура решения

проблем, культура сознательно-диалектического мышления. И я настолько проникся этой мыслью, что еще студентом стал уповать на диалектику в своих повседневных заботах, в повседневных отношениях с окружающими людьми, особенно в том, кому и насколько и в чем можно верить, доверяться. Еще студентом благодаря Эвальду Васильевичу я был убежден, что по-настоящему, не на уровне взаимных обид, а на уровне дружбы и любви, выяснить мои отношения с окружающими мне поможет только диалектика. И в такой установке мне разочароваться не пришлось, хотя и выяснилось прежде всего, что справиться с диалектикой своей, не чьей-то жизни — дело едва ли не самое трудное.

Весь психолого-педагогический огород бесполезно городить без решения проблемы мотивации детской деятельности. Необходимо, чтобы ребенок был максимально активен, ибо за него никто никакой культуры не воссоздаст, хотя и в одиночку, без руководства, без направляющей помощи, он с этим тоже не справится. Для такой максимальной активности необходимо, чтобы ребенок сам хотел, страстно желал воссоздавать культуру, творить свой индивидуальный ее вариант; чтобы воссоздание культуры было его потребностью, чтобы он этим процессом был азартно увлечен.

Следовательно, мотивация должна быть этико-творческой. «Чисто» творческой — недостаточно: она может обернуться античеловеческой по принципу; наука (или искусство) требует жертв.

Ильенков настаивает на «равноправии» всех трех способностей, обеспечивающих духовное здоровье, — мышления, воображения и нравственности. В работах «О специфике искусства» и «Об эстетической природе фантазии» он формулирует, что ни наука, ни искусство, ни этика «не могут находиться в отношениях субординации», потому что такие отношения неизбежно ведут к абсолютизации, к обожествлению то ли науки (сциентизм), то ли искусства (теория «чистого искусства»), то ли этики (кантовский «категорический императив»). И высшей ценностью неизбежно оказывается не живой человек, одинаково развитый в отношении всех трех универсальных способностей, — а, в качестве Бога, отчужденный (в виде профессии) вариант реализации какой-нибудь одной из них.

Поэтому наука, искусство и этика должны находиться в отношениях равноправного сотрудничества в деле развития до нормального, т. е. наивысшего достигнутого человечеством уровня соответствующих универсальных способностей — мышления, воображения и нравственности. Все три одинаково важны, поэтому все три должны быть нормально развиты «в каждом индивидууме». Взаимно дополняя и предполагая друг друга, все три способности, при условии равномерного, одинаково нормального развития, полностью исключают риск античеловеческого «применения» каждой из них. А вот при гипертрофии любой из этих способностей за счет остальных — даже нравственности — опасность

античеловеческого применения этой гипертрофированной способности не просто существует, но ее античеловеческое применение неизбежно, как только она «превышает» свои «полномочия», т. е. возводится в ранг божества. Ибо, — напоминает Ильенков, — «божества не бывает без убожества».

Одинаково же нормально развитые, все три способности **вместе** (ни в коем случае не порознь) представляют собой вполне надежную систему сдержек и противовесов, вполне надежный иммунитет от любых рецидивов зоологического неразумия и человеконенавистнического безумия. И сама собой снимается проблема какой бы то ни было «субординации» — проблема, которой из трех одинаково важных способностей быть высшим арбитром в споре двух других. Ни научное, ни художественное творчество просто не смогут не быть человеческими, а человечность не сможет не быть мудрой и эстетически зоркой. Проблема, порождаемая отчуждением, профессиональной ограниченностью (и дополняющим ее самодовольством) каждой из этих способностей, исчезнет по мере исчезновения причины — по мере снятия отчуждения.

Профессиональная ограниченность (Ильенков многократно пишет еще резче — «профессиональный кретинизм») является порождением совершенно определенной системы разделения труда. Совсем без разделения труда обойтись невозможно, потому что никто «в частности» не может знать и уметь всего, что знает и умеет уже сейчас, а тем более будет знать и уметь, человечество «в целом». Но система, основанная на все более дробном «распределении» человеческой универсальности по бесчисленным профессиям, обречена на гибель вовсе не потому, что кто-то придумал сказку про коммунизм и намерен во что бы то ни стало сделать эту сказку былью. Просто эта система порочна в самой своей основе, и в силу своей порочности неизбежно порождает нарастающую угрозу существованию человечества и всей вовлеченной в сферу его жизнедеятельности природы. Эта система подводит и неизбежно подведет человечество к краю пропасти, на котором альтернатива окажется предельно простой и жесткой: либо свалиться в пропасть небытия, либо опомниться на краю пропасти и стать актуально, а не только потенциально, разумной формой жизни. Третьего будет не дано. А спастись будет невозможно, не снимая отчуждения человека от его универсальной сущности, — следовательно, не преобразуя систему разделения труда на началах сознательного сотрудничества подлинно разумных существ, а не хаотического взаимодействия «подслеповатых специалистов» (выражение Ильенкова). Либо безумие и гибель, либо разумное преобразование (а не коверканье) взаимодействия людей между собой и природой. Вот и весь «выбор».

И неважно, как будет называться это подлинно разумное общество, которое возникнет (если успеет возникнуть) как единственная альтернатива нарастающему термоядерному, бактериологическому, экологиче-

скому и всякому иному безумию. Не будем ссориться из-за слов. Не хотите называть это коммунизмом (я лично не хочу, учитывая, что в нынешнем политическом словаре это стало синонимом фашизма, и после кровавого опыта с «диктатурой пролетариата» ничем иным не могло стать) — называйте гуманизмом; смущает почему-то гуманизм — называйте вслед за Эрихом Фроммом «демократией участия» (которую Фромм противопоставляет распространенной сейчас, никакому фашизму и тоталитаризму на практике не мешающей, представительной демократии). Какая разница? Лишь бы разум восторжествовал над безумием.

Синтез же философии, психологии и педагогики, ставящий своей специальной задачей решение проблемы, как любому из нас стать подлинно разумным существом, — такой синтез я с удовольствием готов называть, вслед за Максимом Горьким, «экспериментальной философией». Или, вслед за К. Д. Ушинским и Б. М. Бим-Бадом, «педагогической антропологией». Или даже, вслед за Штайнером, «антропософией». Или, наконец, вслед за собственной психолого-педагогической практикой и ее теоретическим осмыслением, — «совместной педагогикой»...

РАЗДЕЛ II

**НЕОПУБЛИКОВАННЫЕ РАБОТЫ
Э. В. ИЛЬЕНКОВА**

Впервые публикуемые работы Э. В. Ильенкова «Спиноза и философия» и «Чудеса господни и чудеса повседневности» готовились к печати (насколько позволяют судить архивные материалы) в середине шестидесятых годов и непосредственно представляют собой первую и достаточно внушительную по объему — более трех печатных листов — часть монографии о Спинозе. В авторской рукописи обе статьи выделены как два независимых очерка, сохраняющие, однако, сквозную нумерацию страниц.

Очерк «Спиноза и философия» — это не разбор диалектических идей Спинозы, а скорее попытка восстановить живой облик великого философа, реконструкция духовного и социально-политического климата «демократических» Нидерландов XVII века, где он родился, мыслил и жил.

Второй очерк посвящен Рене Декарту. В центре анализа — так называемая «психофизическая проблема», или проблема отношения души к телу — ключевая идея картезианства.

«О роли противоречия в познании» — доклад Э. В. Ильенкова вместе с «заключительным словом» на проводившейся в Институте философии АН СССР 21—25 апреля 1958 года конференции по теме «Проблема противоречия в свете современной науки и практики». Публикуется по стенограмме конференции (с. 269—290).

«Письмо Ю. А. Жданову». Ю. А. Жданов — известный ученый, политический и общественный деятель, доктор химических наук, профессор, член-корреспондент РАН, Председатель Северокавказского центра высшей школы, в ту пору ректор Ростовского государственного университета. Один из немногих представителей современной науки, профессионально работающих также и на «стыке» естествознания, философии и культуры. В 1967 году выступил в г. Ростове-на-Дону с серией дискуссионных теоретических докладов об основном противоречии социализма. В 1968 году выступал в качестве официального оппонента на защите докторской диссертации Э. В. Ильенкова «К вопросу о природе мышления». До последних дней жизни Ильенкова состоял с ним в переписке. В теоретическом и духовно-мировоззренческом плане — один из самых близких ему людей.

*Публикация работ Э. В. Ильенкова и комментарии —
А. Г. Новохатько.*

СПИНОЗА (материалы к книге)

«Даже у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично от формы, в которой он сознательно ее представил».

К. МАРКС

«Что касается философии Спинозы, то она очень проста и в целом ее легко понять».

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

СПИНОЗА И ФИЛОСОФИЯ

Не только каждая нация, но и каждая эпоха вырабатывает свой язык, в котором она выражает себя, свой неповторимый облик, свой мир, свой кругозор. И при переводе с языка на язык обязательно что-то утрачивается и что-то приобретается — перевод всегда чем-то отличается от оригинала, несмотря на мучительные усилия переводчика подыскать те единственно-точные слова и обороты речи, которые оформили бы в иноязычном сознании совершенно эквивалентные образы и понятия.

А иногда перевод и вовсе становится невозможным, даже в пределах одного и того же национального языка. Попробуйте перевести учебник «сопромата» на язык первоклассника — это так же неосуществимо, как и перевод лирики Петрарки или Пушкина на убогий жаргон любителей «прошвырнуться с девочками по бродвею»... Ибо люди, говорящие на этих разных языках, живут в совершенно разных, непохожих друг на друга, мирах, хотя в пространстве и времени они — соседи, живущие не только под одним и тем же небом, но даже, может быть, и под одной крышей.

Да, школьник не поймет Эйнштейна, а «чувак» — Петрарку. В его «языке» попросту нет эквивалентных терминов. Конечно, «термины» он может и выучить — но только как попугай или граммофон. Смысл и значение этих терминов для него останутся неизвестными, так как в том мире, в котором он живет, нет соответствующих этим словам «предметов», в освоении которых, в «делании» которых формируется его психи-

ка, его личный жизненный опыт, его «мир». Поэтому и слова чужого языка для него так и останутся лишь «словами» — лишь известным образом упорядоченными сотрясениями воздуха и барабанных перепон, лишь орнаментом знаковых закорючек на бумаге.

Это — в том случае, если твой мир — беднее, чем мир, выразивший себя словами чуждого языка. Если же твой мир — богаче, то есть если он включает в себя, как свою «часть», мир иноязычного человека, то ты легко поймешь его даже в том случае, если познакомишься с ним только по «переводу». Поймешь его даже лучше, чем он сам себя понимал, поскольку увидишь его мир как «абстрактное» (то есть неполное, частичное, одностороннее) изображение твоего собственного — «конкретного» (то есть более полного, целостного и всестороннего) мира.

Мир Спинозы — это мир философии, то есть реальный мир, каким его видит философия. Понять Спинозу — значит понять философию, значит суметь стать на ту своеобразную точку зрения, с которой рассматривает этот мир философия — в отличие от математики или физики, от химии или политической экономии. Это значит увидеть в реальном, окружающем тебя мире те его черты и характеристики, которые выражены в специально-философской терминологии, обрисованы языком философии.

Не понять Спинозу — значит не понять и философию вообще, значит не понять отличие того особого угла зрения, под которым она рассматривает мир, от угла зрения, свойственного другим наукам.

Наша задача — помочь читателю обрести именно понимание Спинозы. С этой целью мы и должны осуществить своего рода «перевод» его сочинений на язык нашего, современного нам, мира, то есть обрисовать на нашем языке те самые «предметы», которые в его сочинениях называются и описываются терминами, свойственными философии его века.

Речь при этом, разумеется, идет вовсе не о формальном переводе с латыни (на которой он писал свои сочинения) — на современный русский, английский или итальянский. Такие переводы давно сделаны — даже на китайский. Тем не менее, они для очень многих остаются такой же китайской грамотой, как и в латинском оригинале.

Мы хотим сделать перевод Спинозы на язык, понятный всем и каждому. На современный русский язык XX столетия. Перевод не с «языка науки 17-го века» — на «язык науки 20-го века», — ибо тогда наш перевод был бы понятен только ограниченному кругу людей, специально изучавших «язык современной науки», — а на естественный русский язык. Мы думаем, что этот язык достаточно богат и гибок, чтобы на нем можно было выразить любой оттенок мысли Спинозы, ничего в нем при этом не исказив.

С другой же стороны, на так называемый «язык современной науки» (это название старается монопольно присвоить себе одна «совре-

менная» школа в философии, далеко не лучшая) Спиноза вообще переводу не поддается — по той же самой причине, по какой невозможно пересказать богатство и красоту пушкинской поэзии на цеховом жаргоне канцеляриста-бюрократа. При переводе на этот жаргон неизбежно утрачивается самое главное. Такие попытки делались не раз; причем признанными лидерами «философской науки», «философии языка науки», как называют себя псевдофилософы, изобретающие искусственный, очень ходульный и непонятный для непосвященных, цеховой жаргон, являются неопозитивисты.

После такого перевода — на так называемый «язык науки» — Спиноза становится уже окончательно и бесповоротно непонятным не только для простых смертных, но даже и для самих творцов этого языка, даже для тех, которым трудно отказать лично в уме и пронизательности. В результате такого перевода Спиноза превращается в какую-то совершенно неразрешимую загадку, в нелепо-карикатурную фигуру, а его философия начинает походить на какой-то кошмарный параноический бред.

Вот пример. Вот как «видит» Спинозу один современный философ, лично весьма остроумный и честный, но надевший на свой аристократический нос тусклое пенсне «языка науки» и потому основательно окривевший. Посмотрите на Спинозу сквозь это пенсне, и вы увидите, как этот мыслитель, являвший собою редчайшее согласие между словом и делом — между своим учением и своей жизнью, — начинает буквально раздваиваться у вас на глазах. Начинает разваливаться на два совершенно непохожих — ни друг на друга, ни на реального Спинозу — карикатурных портрета.

На одном из этих портретов Спиноза предстанет перед вами как «человек», как «личность», а на другом — как «мыслитель», как «теоретик».

Вот первый портрет:

1) «Спиноза (1632—1677) — самый благородный и привлекательный из всех великих философов. Интеллектуально некоторые превосходили его, но нравственно он — выше всех. Естественным следствием этого было то, что на протяжении всей его жизни и века после его смерти его считали человеком ужасающей безнравственности... Его попытка была величественна и вызывает восхищение даже у тех, кто не верит в ее успех... Хотя Спиноза ни в коей мере не был любителем споров, однако он был слишком честен, чтобы прятать свои взгляды, какими бы ужасными они ни казались для современников; поэтому неприязнь к его учению не была удивительной. Вообще говоря, Спиноза хотел показать, как можно жить благородно даже тогда, когда мы признаем пределы человеческой власти... Но когда они несомненно существуют, принципы Спинозы, вероятно, лучшее из всего, что возможно... Против этого

ничего нельзя сказать, за исключением того, что для большинства из нас слишком трудно следовать этому в жизни».

Это — один лик, лик Спинозы-человека. Личность совершенно беспримерной нравственной чистоты, столь кристальной и бескомпромиссной, что для большинства живых людей ее примеру следовать просто непосильно. Какая-то сверхчеловеческая, сверхъестественная нравственная сила. Личность, несогласуемая с нашим грешным миром, ибо слишком хороша, слишком прекрасна для этого мира... Личность, понятная только как редчайшее, уникальное исключение — но ни в коем случае не как правило, не как понятный каждому живой человек. Не человек, а икона, ангел небесный, мистически-чистый Лознгрин...

Это — один лик. А вот второй:

2) «Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать «логическим монизмом», а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой логически не способна существовать самостоятельно. Первоначальной основой этого взгляда является убеждение в том, что каждое предложение имеет подлежащее и сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи и множественность должны быть иллюзорными... В целом эту метафизику принять невозможно, она несовместима с современной логикой и научным методом... И концепция субстанции, на которую опирался Спиноза, есть концепция, которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут».

(*Рассел Б.* История западной философии. С. 588—599.)

Итак, если с чисто нравственной точки зрения Спиноза — слишком хорош, слишком идеален не только для грубо-жесточкого 17-го века, но и для нашего, просвещенного 20-го, то как мыслитель, как теоретик — это попросту наивный простачок, рассуждения которого просто смешны, если смотреть на них с высоты «науки и логики XX столетия»... Вся его теория («концепция субстанции») — это несуразная, несовместимая со здравым смыслом, нелепица. Согласно его нелепому учению «связи и множественность» мироздания — это лишь иллюзия, а на самом деле-де существует только одна не различенная в себе, непрерывная и прозрачная во все стороны «субстанция», похожая на бесконечный и безграничный кусок стекла... И только наше глупое воображение «видит» вместо нее какие-то отличающиеся друг от друга «вещи», события и людей... На самом же деле ничего этого нет, а потому не нужно-де исследовать факты, не нужно производить эксперименты. Нужно закрыть глаза на мир, и вместо этого мира постигать — путем чисто логического рассуждения — одну лишь «субстанцию», в серной кислоте которой растворяются все «различия», все «связи» и всякая «множественность» — все «иллюзии»...

Вот что станет с тобою, читатель, — говорит Бертран Рассел, — ежели ты начитаешься Спинозы и уверуешь в его теорию. Точнее — не с тобой, а только с твоим интеллектом. Он станет совершенно негоден для «современной науки». Его концепция «субстанции» — это глубочайшее и вреднейшее заблуждение, несовместимое с наукой, с философией и логикой XX века. И это заблуждение покоится, как на единственном своем фундаменте, на представлении, будто если «каждое предложение имеет подлежащее и сказуемое», то и сама природа вне языка тоже обязана быть устроена по схеме: субъект — предикат...

Таков Спиноза в изображении лидера «философии науки». Если он прав, то вывод следует сделать такой: Спиноза знаменит как человек, потративший всю силу своей уникальной нравственной чистоты на пропаганду нелепейших и вреднейших заблуждений. Несчастный безумец, погубивший свою беспримерную личность на пустое и вредоносное дело, — наивно-честный безумец...

Поэтому, безусловно, правы были те люди, которые и в 17-м, и в 18-м, и в 19-м веках отвергали его учение как «антинаучный бред», — «логика, философия и наука XX века» доказали-де окончательно их правоту.

Неправы они были, дескать, только в одном, — что обзывали его идеи «ужасающе безнравственными», в то время как они «ужасающе бессмысленны», «ужасающе антинаучны», «ужасающе нелогичны и противологичны».

Так выглядит Спиноза после «перевода» его сочинений на «язык науки» — на жаргон неопозитивизма. Стал он после этого хоть капельку «понятнее»? По-видимому, нет. Он окончательно превратился в загадочный парадокс.

И не только Спиноза. А вместе с ним — и все те люди, которые и в 17-м, и в 18-м, и в 19-м веках видели в Спинозе великого мыслителя, открывшего человечеству глаза на мир. Мыслителя, который сорвал с глаз людей повязку религии — повязку вроде той, что надевали на свои глаза правоверные евреи в синагоге, — чтобы не видеть ничего, кроме своего бога. Мыслителя, который впервые посмотрел на окружающий мир широко открытыми глазами Человека, да еще вооружил эти глаза мастерски отшлифованными линзами мощного телескопа — чистыми линзами понятий. Родоначальника научной критики Библии. Родоначальника умного философского материализма, наследниками которого считали себя Гердер и Гёте, Фейербах и Маркс. Родоначальника глубоких диалектических идей, перед которым отвесил Глубоко-почтительный реверанс Гегель, заявивший: «Быть спинозистом, это — существенное начало всякого философствования».

Если вы поверили Бертрану Расселу, то вам уже никогда не понять и Альберта Эйнштейна, который хотел бы видеть именно Спинозу «третьейским судьей» в своем споре с Нильсом Бором и спрашивал

Бора в письме: а что сказал бы старик Спиноза, если бы его удалось пригласить на дискуссию о перспективах развития квантово-механической модели физической реальности...

Мы не говорим уже о позиции Г. В. Плеханова, который называл марксизм «родом спинозизма» и вспоминал о словах Фридриха Энгельса, который на его вопрос — «Так, по-вашему, старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?» — ответил, не раздумывая: «Конечно, старик Спиноза был вполне прав».

Так что если Рассел прав, то все эти люди тоже, вместе со Спинозой, превращаются в каких-то непостижимых чудаков. И Гердер и Гёте, и Дидро и Фейербах, и Гегель и Маркс, и Плеханов и Эйнштейн. Как они могли принять за великого мыслителя несчастного безумца, погубившего свою жизнь ради очевидной бессмыслицы? Еще одна неразрешимая загадка.

А что если посмотреть не на Спинозу сквозь кривое пенсне лорда Рассела, а, наоборот, взглянуть на лорда Рассела с его «логикой современной науки» через линзы понятий, отшлифованные Спинозой?

Это мы тоже попробуем сделать несколько позже, когда вооружим читателя этими линзами. Думаем, что лорд Рассел, рассмотренный сквозь увеличивающие стекла мышления Спинозы, будет понятен до конца и не будет представлять собою ровно никакой загадки.

Итак, приступим к «переводу» Спинозы на язык, понятный всем и каждому. При этом мы не будем следовать тому формальному порядку, в котором сам Спиноза разворачивает свою теорию, двигаться по цепочке его «дефиниций», «теорем», «аксиом» и «схолий». Эта цепочка будет иметь силу убедительности и доказательности лишь после того, как мы проникнем в действительное «внутреннее строение системы», — то самое ее бессмертное реальное содержание, которое нам надо передать на языке XX столетия.

Но сначала — прежде чем разъяснять логику учения — познакомим читателя с его автором.

«Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме».

Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ

ОТ БОГА — К ПРИРОДЕ, ОТ РЕЛИГИИ — К ФИЛОСОФИИ

Философом, как и каждый из нас, Спиноза рожден не был. Философом он стал, сделался. А еще точнее — философом его сделали его

эпоха, его народ, его мир, которым он был нужен. Почему именно его? На этот вопрос тоже можно ответить, хотя это и не так уж важно, на его долю выпало свершить дело, которое кто-то должен был совершить, не он, так другой. Слишком напряжена была потребность ясно понять некоторые вещи, ответить на некоторые вопросы, в тисках которых бился каждый живой человек его дней. А тиски эти сжимались все туже и туже, все сильнее сдавливая психику людей, все крепче стискивая их мозг и создавая в нем такое давление мысли, которое не могло не прорвать изнутри тонкие оболочки этого нежного органа, — не могло не вырваться наружу криком, словом, хотя бы шепотом.

И оно прорвалось, высказало себя негромким голосом слабогрудого юноши, отличавшегося от рядом с ним живших людей очень немногим. Может быть, тем, что взгляд его глаз был чуточку внимательнее, а нервы — раздражительнее и сон похуже. Может быть, тем, что ему посчастливилось в детстве уже изучить латынь, на которой предпочитали изъясняться в его дни все искатели истины. Может быть, большей честностью в отношении к своим словам и доверчивостью к словам других, которая быстро разбилась, столкнувшись с фальшью и лицемерием... Может быть. Во всяком случае никаких сверхчеловеческих качеств, которым можно было бы подивиться как таинственному чуду, у этого человека не было.

Но случилось чудо — тихая речь задумчивого и грустного юноши, усиленная эхом молвы, загрохотала, подобно весеннему грому, в интеллектуальном небе всего европейского континента — его слова передавались на тысячи километров, их повторяли на разных языках то с восторгом, то с ужасом, но нигде — с безразличным равнодушием. В глазах одних он превратился в кошмарное чудовище, которое вот-вот должен поразить беспримерный гнев Иеговы, в глазах других — в таинственного мудреца, в котором ожил гений Сократа и Аристотеля. И только немногие знали его таким, каким он был на самом деле, — тихим и внимательным собеседником, не любившим споров и резких слов, но зато уважавшим неторопливый дружеский разговор о вещах далеких и близких, грандиозных и ничтожных — лишь бы о реальных вещах. О причинах появления разноцветной радуги после дождя, о свойствах селитры или об устройстве человеческого глаза. О преимуществах республиканской формы правления перед единолично-монархической. О трудностях перевода текстов с мертвых языков на живые и о недоразумениях, которые тут могут возникнуть. О тонкостях грамматики древнееврейского языка. О том, как подавить в себе желание плакать о том, что того не стоит, или смеяться над тем, что заслуживает спокойно и снисходительного раздумья. О наиболее выгодной форме линз для микроскопа. И о многих других вещах, вроде перечисленных.

Что же случилось? Что за удивительная и загадочная судьба? На какие вопросы, мучающие людей и поныне, нашел ясные и четкие отве-

ты этот проклятый от имени всех богов земли сын своей эпохи? Что он сказал такого, что строжайше было запрещено читать или слушать всем его бывшим единоверцам? Что это за удивительный мыслитель, которого триста лет спустя великий Альберт Эйнштейн хотел бы иметь третейским судьей в своем споре с Нильсом Бором?

Семнадцатый век — век переломный, кризисный, жестокий... В Испании и Португалии еще дымятся во славу Божию костры аутодафе, пахнет сгоревшей человеческой плотью... Где-то далеко на востоке спит обескровленная Московия Алексея Михайловича, спит, набирается сил после тяжелой болезни, после опричнины и «смутного времени»... Плещут свои замысловатые интриги кардиналы Ришелье и Мазарини, грохочет артиллерия христианнейшего короля под стенами Ла-Рошели, а бравый д'Артаньян торопится куда-то под покровом ночи навстречу новым приключениям. Скрипят по дорогам Европы тяжелые колеса обозов, тащится куда-то в хвосте наступающей армии жалкий возок мамаша Кураж, а надломленный Галилео Галилей переписывает при свете свечи последнюю страницу заветного трактата. Воюют австрийцы с турками, немцы с немцами, протестанты с католиками, а мусульмане — с православными... В дыму пожаров встает над Англией властная фигура лорда-протектора Оливера Кромвеля, с севера на юг, с юга на север маршируют армии сторонников парламента, врагов парламента, вчерашние союзники, добившиеся своего, начинают яростную междоусобицу... И опять обрушиваются топоры палачей на головы приговоренных, опять льется кровь, опять грохочут орудия, ломаются шпаги и свистят в воздухе розги... Гибнут люди за власть, за металл, за хлеб, за право жить и работать, за убеждения и иллюзии — во славу Господню, во имя господина Иисуса Христа, короля и отечества. Оглашают мир крики ярости и боли, ненависти и отчаяния... И тихие голоса обессилевших, надломленных и искалеченных зывают к небу, к бесконечной благодати и милости Божией — доколе, о, Господи? Помилуй нас, грешных! Заступись за нас, милосердная дева Мария!

Но опять и опять гремят орудия, снова и снова трещит пламя, пожирающее жизнь, рушатся стены крепостей и жилищ, врываются в мирные селения опьяневшие от крови и алкоголя орды, прокладывая дорогу эпидемиям, голоду, насилию.

А люди живут. Люди трудятся. Люди отливают стволы пушек и возводят храмы, вытесывают мачты кораблей и высекают из мрамора статуи, плавят сталь и чугун, ткнут льняные и шелковые полотнища, вьют веревки и выковывают organные трубы, чеканят золото и косят золотые колосья, растят детей и вычерчивают на бумаге замысловатые чертежи и формулы. Люди пишут книги, стараясь объяснить и себе, и другим запутанные загадки человеческого бытия, пытаются высчитать и вычислить, рассчитать, измерить и взвесить все, что видят вокруг себя, все, что

делают их собственные руки, силясь ответить на проклятый вопрос — почему же бедствия столь долговечны и где искать опору своим надеждам, своей уверенности в завтрашнем дне. Силясь отыскать, наконец, истину. Прочную истину в этом запутанном и безумном мире. Истину, которая не зависела бы от капризов власть имущих, от неожиданных вспышек гнева и ярости, от безысходных пререканий между католиками и протестантами, между христианами и мусульманами, между французами и немцами, испанцами и голландцами. Истину, которая была бы так же прочна и надежна, как фундамент тысячелетнего храма, и ясна, как колоннада Акрополя. Истину, которая давала бы такой же надежный ориентир в жизни, какой дают созвездия мореплавателю. Тот ясный ориентир, которого не дают людям веления и заветы капризного и неисповедимого в путях своих Господа Бога...

В этом мире и был рожден мальчик, названный Барухом де Эспинозой. И надо сказать, что ему повезло с самого начала. Он проснулся к сознательной жизни в самом, пожалуй, цивилизованном углу тогдашней Европы, тогдашнего мира, — в тихой Голландии, в благословенных Нидерландах, — в стране, сумевшей на время отгородиться от безумия стихий своего века, и в то же время — гостеприимно открывшей двери всему тому богатству, которым этот век мог поделиться с ней.

Нидерланды — эта земля, отвоеванная трудом людей у стихии моря, земля ниже уровня океана, отгороженная от его слепой разрушительной силы дамбами и плотинами, изрезанная каналами и канавами, отводившими с помощью огромных насосов, вращаемых ветряными мельницами, ненужную и излишнюю для земли воду, — взрастила и народ, понимавший, что такое упорный труд и предпочитавший отвоевывать землю у моря, а не у соседей.

Народ этот издавна привык относиться с уважением к труду и к плодам этого труда, ибо даже почва, которая его кормила, была создана и сохранена трудом. Но, отвоевав себе жизненное пространство у океанской стихии, народ Нидерландов должен был отстоять его перед лицом стихии не менее слепой и грозной, перед сокрушающей силой грабительских армий южных феодальных монархий — стран, где мало заботились о возделывании собственной земли, а с жадностью поглядывали на чужое богатство, — на золото инков и ацтеков, на виноградники и нивы соседей, на все богатство мира, созданное и добытое чужими руками, чужим трудом, чужим потом. Эта злая и своекорыстная стихия и обрушилась на землю Нидерландов с юга в виде полчищ испанских завоевателей, сея по стране ужас, насилие и смерть, оглашая воздух пением католических гимнов и звоном колоколов...

Но народ, заставивший отступить океан, потеснил и эту стихию, вынудив убраться восвояси благочестиво-кровавого герцога Альбу, этого полномочного представителя католического бога на земле, просла-

вившегося своей истинно-католической непримиримостью ко всем инакоживущим и инакомыслящим.

Когда Спиноза родился, испанское владычество было уже вчерашним днем, кошмарным воспоминанием для жителей Нидерландов. С севера ребенка отгородили от холодных волн океана плотины и дамбы, с юга — крепости и заслоны Республики охраняли его жизнь от нашествия католической цивилизации, от угрозы испанских и французских вторжений. Здесь у ребенка было гораздо больше шансов выжить и вырасти, стать купцом или мореплавателем, тружеником или мыслителем, кораблестроителем или художником, чем в любом другом уголке современного ему мира.

Здесь было больше возможностей для того, чтобы не только выжить, но и прожить честным трудом. Больше простора было здесь и для мысли. Здесь уже не сжигали на костре человека, заподозренного в уклонении от правоверно-католического образа мышления, и не старались исправлять мысли путем калечения тела, как то продолжали делать в Португалии и Испании, и даже в просвещенной, пережившей Ренессанс, Италии. Разумеется, и здесь католики до хрипоты спорили с протестантами, однако до прямой поножовщины, как в соседней Франции Людовика XIII, дискуссии между ними все-таки не обострялись. Поэтому именно сюда укрылся со своими рискованными размышлениями француз Рене Декарт, а сломленный зрелищем орудий пыток Галилей тайком переслал для напечатания свой заветный трактат. Сюда, в Нидерланды, старались перебраться, рискуя и жизнью, и имуществом, сотни и тысячи упрямых и деятельных людей, которым неведомо стало жить у себя дома, — в Португалии и Испании, во Франции и в Польше, в Англии и германских княжествах. И сюда же, через двадцать лет после смерти Спинозы, прибыл учиться уму-разуму молодой Петр Алексеевич, замысливший перестроить на европейский лад жизнь своей Московии...

В порту Амстердама выгружали, грузили, перегружали товары, заключали сделки и договоры, слышалась и английская, и испанская, и индийская, и русская речь, звенели золото и серебро, шуршали бумаги, а ароматы диковинных фруктов с Моллукских островов смешивались с запахом смолистого мачтового леса российского севера... Здесь можно было увидеть и услышать все, чем богат был тогдашний мир, все, чем мог поделиться внутри себя род человеческий... Сюда стекались и слухи, и цифры коммерческой информации, и тайные сведения о планах иноземных владык, и достоверные рассказы очевидцев, и письма, и книги — здесь можно было жить жизнью мира, всеми его радостями и бедами, можно было сравнивать, сопоставлять, спорить...

Неудивительно, что именно здесь родился мыслитель, сумевший поставить фундаментальные проблемы своего века с такой четкостью и остротой, которым и ныне можно позавидовать, — и не только поста-

вить, но и решить на таком уровне, который и поныне, триста лет спустя, оказывается трудно достижимым для многих и многих мыслителей, философов и естествоиспытателей. Неудивительно, ибо именно здесь, в Нидерландах, можно было ставить и решать большие проблемы не на узкой базе провинциального опыта, а на уровне мировой культуры. На основе, как любят теперь выражаться, «максимума информации».

О жизни Спинозы мы знаем не так-то уж много достоверного. Документов от нее осталось мало (если не считать, разумеется, изданных вскоре после его кончины сочинений), да и не богата эффектными событиями была эта жизнь. Достаточно уверенным тут можно быть только в самых общих контурах судьбы и личности, а подробности и детали его взаимоотношений с веком и миром так и останутся, по-видимому, навсегда уделом поэтически-окрашенной фантазии. Уже ближайшие ему по времени биографы вынуждены были реконструировать эти детали и подробности со слов и воспоминаний, сильно окрашенных симпатиями и антипатиями, — должны были верить одним и не верить другим, руководствуясь при этом своими собственными представлениями о его личности и о его мыслях... Многого поэтому мы не узнаем с совершенной точностью уже никогда.

Но зато детали не загораживают от нас главного, в котором усомниться уже никак невозможно, — ту канву его личных взаимоотношений с веком, которая остается одной и той же, независимо от подробностей, от деталей и частных обстоятельств, которые могли быть и такими, какими они остались в памяти современников, и несколько иными... В главных чертах жизнь и судьба Бенедикта Спинозы остается и останется очень отчетливой.

Существовали, например, разные мнения относительно места рождения будущего философа. Выставлялись доводы в пользу того, что он не только родился в Португалии, но даже и сам видел, как сжигали живьем еретика по приговору инквизиции, запомнив на всю жизнь его предсмертные мольбы. Другие данные говорят против этого и заставляют думать, что родился Спиноза уже в тихом купеческом доме по соседству с Амстердамской синагогой, и, стало быть, о жестокостях аутодафе мог знать только со слов родителей, действительно переселившихся незадолго до этого с католического юга Европы. Но так ли уж важна эта разница? Важно одно — людей в это время на юге действительно поджаривали живьем, и мальчик об этом знал.

Передают рассказ о событии, которое побудило его относиться с недоверием к высокопарной фразеологии внешне набожных святош, а тем самым — и к букве религиозной нравственности. Отец, будто бы, поручил десятилетнему ребенку получить долг с соседки, совмещавшей в себе крайнюю показную набожность с крайним же корыстолюбием. Та, как рассказывает биограф, «заставила мальчика ждать и в это время

усердно читала Писание, затем сосчитала ему деньги и сама вложила в кошелек, причем торжественно увещевала мальчика следовать примеру отца и никогда не отступать от пути закона. В продолжении этой речи она успела отложить в сторону два дуката. Однако Барух, не доверяя лицемерной женщине, пересчитал деньги и открыл обман».

Был такой эпизод в жизни Спинозы или он от начала до конца придуман с нравоучительной или иной целью? Или было что-нибудь похожее на это?

Не все ли равно? Такой или похожий на этот случай вполне мог быть. Во всяком случае и историческую, и психологическую (если не конкретно-фактическую) правду этот рассказ в себе заключает бесспорную. И, во всяком случае, следующим фразам из той же биографии можно поверить на сто процентов:

«С того времени, — продолжает его биограф, — ему еще часто приходилось наблюдать поведение ханжей. Хотя он позднее не вел денежных дел, но и в вещах, которым его учили раввины, он не упускал случая проверить то, что ему давали», — говорится в книге «Жизнь Спинозы», изданной полсотни лет спустя после его кончины, — в 1735 году в Гамбурге. (Приведено по *Куно Фишеру*, История новой философии. Т. 2-й, М., 1906. С. 119—120.)

Но, само собой разумеется, это еще ровно ничего не объясняет в судьбе Спинозы. Ведь отвращение к лицемерию и ханжеству легко сочетается с самой искренней религиозностью, с набожностью. Так что подобные случаи (а в них недостатка — уж наверное — не было!) могли даже укрепить его в вере предков, подтолкнуть его мысль на проторенную дорожку рассуждения по схеме: о, сколь нечестивы упоминающие имя Господа всуе! И тогда из мальчика вырос бы лично-безупречный моралист-иудей, учитель Закона, раввин-талмудист.

Ведь именно такие конфликты и порождали всегда — и среди иудеев, и среди мусульман, и среди христиан, — фанатических приверженцев отцовской веры, цеплявшихся за букву учения тем крепче, чем меньше следовали этой букве окружающие их люди...

Так, скорее всего, и случилось бы, если бы Спинозе и впрямь пришлось бы делать выбор между двумя позициями — между поэзией ветхозаветной морали и прозой житейской мудрости своих единоверцев. Если бы он остался иудеем — тем, кем сделала его случайность рождения. Ибо перед евреем тогдашняя цивилизация открывала только две дороги — либо быть теоретиком иудейства (раввином), либо — его практиком (торговцем, ростовщиком, банкиром). Можно было, конечно, быть и тем, и другим сразу, не будучи ни тем, ни другим до конца — такими и становилось большинство людей, имевших несчастье родиться в еврейских семьях.

Таким образом, вовсе не специфическое противоречие внутри «иудейства» было тем конфликтом, в тисках которого оказалась мысль

Спинозы. Ибо специфическое «противоречие», перед которым оказывался каждый еврей той эпохи, решалось довольно просто — путем «расщепления» этого еврея на «еврея субботы» и на «еврея будней».

Субботу еврей посвящал синагоге, а будни — бирже. Для субботы он имел Моисеево Пятикнижие и Талмуд, для будней — бухгалтерские книги, векселя и долговые расписки... Так он и жил — между биржей и синагогой. Никакого особо мучительного противоречия, никакого повода для особенно напряженных раздумий.

Собственно «евреем» он оставался, таким образом, только в свой «выходной день» — в субботу.

Остальные шесть дней он исповедовал тот же самый «мирской культ», что и христианин. В будни они отправлялись в один и тот же, общий для них обоих, храм — в здание Биржи и священнодействовали во имя одного и того же, общего им обоим, бога — Золотого Тельца, Денег.

В этот храм — в подлинный главный храм Амстердама — собирались с утра и ветхозаветные иудеи, и христиане, и католики, и кальвинисты, и мусульмане, и идолопоклонники (и такие приплывали сюда по своим торговым делам), и ортодоксы, и еретики всех возможных мастей и оттенков, и даже, может быть, тайные или явные безбожники. В будни эти различия никого особенно не волновали — сюда собирались для дела, а не для схоластических пререканий по вопросу о том, как кому нравится проводить свой свободный день.

Здесь, в Амстердаме, вовсе не требовалась гениальная пронизательность, чтобы это обстоятельство заметить. Это было повседневной, практически-очевидной истиной жизни — жизни города, превращавшегося в центр буржуазно-капиталистического развития отношений между людьми.

Эта жизнь медленно, но верно вываривала и из еврея, и из христианина, и из мусульманина, попавшего в ее котел, одно и то же — гражданина, члена «гражданского общества», а затем превращала этого «гражданина» либо в имущего дельца, ростовщика, торговца или предпринимателя, либо — в неимущего разоренного бедолагу, вынужденного продавать свою «рабочую силу». Эта «поляризация» в Амстердаме тоже была видна как на ладони, — чтобы ее увидеть, тоже не нужно было обладать сверхчеловеческой прозорливостью и умом. Более того, она заставляла силой обратить на себя внимание даже того, кто хотел бы отвести от нее глаза как от неприятного и неприглядного зрелища.

Заставила эта жизнь обратить на себя внимание и крепко задуматься над собой и юношу Баруха Спинозу. Умер отец, и Спиноза сделался одним из наследников его имущества. Наследовать вместе с имуществом и те обязанности, с которыми оно связано, — т. е. становиться дельцом-торгашом, «евреем будней», или же посвятить себя всецело

Талмуду, Пятикнижию и синагоге, стать пожизненным «субботним евреем»? Такую дилемму поставила перед ним неумолимая жизнь.

Но ни тем, ни другим Спиноза уже не испытывал большого желания стать на всю жизнь. Не прельщала уже его и перспектива быть в будни — «евреем будней», а в субботу — «евреем субботы»: делить себя между биржей и синагогой он уже не мог. Слишком близко он успел познакомиться как со схоластикой синагоги, так и с капризами биржи, чтобы бездумно молиться в одном из этих храмов, либо поочередно в обоих...

И Спиноза выбрал.

Он перестал быть «евреем» вообще, не стал ни раввином-начетчиком, ни торгошом, порвал сразу как с «теоретическим», так и с «практическим» иудейством.

Но это делали и многие до него. Рвали с верой отцов и уходили в другую веру. В Европе — крестились, переходили в христианство. На востоке — принимали мусульманскую обрядность. Это было для евреев той поры не только обычным, но часто даже единственно-возможным выходом. И если бы Спиноза покинул иудейство ради другой веры — о нем, наверное, нам так и не пришлось бы вспоминать. Он был бы просто одним из многих — мало ли людей за тысячи лет меняли одну слепую веру на другую?

Но Спиноза поступил по-иному — так, как не рисковал поступать открыто в его век никто.

Порвав с иудейской верой и перестав посещать синагогу, он не стал принимать христианства, не пошел ни в католический костел, ни в протестантскую кирху. Он вышел из церкви вообще.

Это уже было неслыханной дерзостью, было вызовом, было оскорблением всякой возможной традиционной морали — и иудейской, и христианской, и мусульманской.

А иной в его век просто не было. Поэтому его поступок был воспринят в Амстердаме как открытый бунт против нравственности вообще, против всякой морали. Это казалось диким, невероятным, невысказанным, неслыханным, чудовищным! И поползли по Амстердаму, по Нидерландам, по Европе испуганные слухи о дерзком безумце, который добровольно, сам себя, да еще по зрелом размышлении, вычеркнул из рядов рода человеческого! Противопоставил себя всему человечеству и даже самому Богу!

Так, не написав еще ни одной книги, не сказав буквально ни одного слова против «бога», более того, продолжая говорить о своей искренней и бескорыстной любви к «богу», — этот скромный, честный и трудолюбивый человек превратился в глазах всей Европы в кошмарного преступника, в антихриста, хуже того — в «атеиста».

Ведь «атеист» в те времена считался преступником куда более опасным, нежели убийца, грабитель или насильник, ибо если последние

нарушают какие-то частные законы права и нравственности, то «атеист» совершает преступление всех преступлений, опрокидывает нравственность и право вообще, и его злодеяние состоит в принципиальном оправдании всех возможных злодеяний!

Самое трагикомическое заключалось в том, что сам-то Спиноза вовсе не заявлял себя «атеистом», то есть «безбожником». Совсем наоборот, он совершенно искренне полагал, что предлагает людям правильное понимание «бога». Отвергая подозрения в «атеизме», он не лгал, не лицемерил и не маскировался, — он говорил, что отвергает лишь те неверные представления о «боге», которые внушаются людям попами, теологами и философами всех существующих религий.

И тут, он, казалось бы, не говорит людям ровно ничего неслыханного, ибо христианские попы тысячи лет твердили о неправильности иудейского представления о боге, иудейские — говорили совершенно то же самое про христианское понимание того же «бога», а для мусульман было одинаково ложным и то, и другое. Больше того — и внутри каждой из этих церквей шла непрестанная грызня по вопросу о том, как «правильно понимать» одного и того же «бога», — в каждой церкви были свои догматики и свои, так сказать, «ревизионисты», «еретики».

Иными словами, сама церковь, расколовшаяся на многочисленные партии и фракции, старательно доказывала своими междуособицами, что «подлинным», «единственно-правильным» представлением о «боге» не обладает ни одна из фракций или партий.

Да, но при этом каждая из религиозных партий и фракций стояла на том, что именно она, и только она, этим «единственно-правильным» пониманием как раз и обладает... Поэтому даже то набожное представление, согласно которому «все религии правы» — в том смысле, что все они — пусть под разными именами — почитают одного и того же, «истинного», бога, и что поэтому безразлично — каким именно именем этого бога называть в молитвах, — с точки зрения любой из религий должно расцениваться как ужасная ересь. Ибо даже эта благонамеренная попытка, совершенно не затрагивающая «общих основ» всякой религии — понятия бога вообще, — в глазах каждой религии выглядит как покушение на самое главное в ней — на ее самомнение, согласно коему именно она и только она обладает монополией на правильное познание «бога», а все остальные верования — это искаженные и еретические представления о «боге».

На языке философии такая попытка создать понятие об «истинном боге», как о том «общем прообразе», с которого сделаны все «особенные» и отличающиеся одна от другой «копии» (Иегова, Аллах, Зевес и т. д.), называется «деизмом» — от слова Деус — «бог». С точки зрения любого определенного верования «деизм» — это уже заблуждение, хотя к этому заблуждению наиболее умные попы и относились всегда с изве-

стной терпимостью, «теистов» они старались усостыжить и доказать им, что все-таки одни религии — более правильны, чем другие, и что «самой правильной», а в конце концов — даже единственно-правильной версией «бога» является именно та, которую они лично и исповедуют...

Совсем иное, уж совсем нетерпимое отношение у всех попов к атеизму. Атеизм — не то, что «деизм», — утверждает гораздо более неприемлемый для любой особенной религии тезис, — он утверждает, что нет вообще никакого «бога», и что все религии одинаково неправы в самой своей основе, общей для любой религии, что все они предполагают на самом деле «несуществующий предмет». Атеизм — это абсолютное, бескомпромиссное безбожие, отрицание всего того «общего», что можно обнаружить во всех богах, как бы они ни назывались.

Так вот в этом, самом страшном умонастроении — в «атеистическом» образе мысли — и был обвинен Спиноза, а слово «спинозист» больше ста лет после его смерти использовалось как полный синоним «атеиста».

Почему же? Ведь по внешней форме, словесно, его позиция походила скорее на чистейший «деизм». Он утверждал, что «бог — есть», что все существующие религии признают этого «бога» под разными именами и поклоняются и молятся ему, хотя ни одна из них и не описывает этого «бога» правильно, таким, каков он на самом деле, «объективно», вне сознания и независимо от сознания любого попа и верующего. Он утверждал, что не видит ничего плохого в том, что человек совершает свои добрые поступки во имя Аллаха, Будды, Иеговы или Христа, искренне веруя в этих богов, и вовсе не осуждал добродетельного человека за то, что тот ходит в синагогу, а не в костел или наоборот — в костел, а не в синагогу. Безразлично, — утверждал Спиноза в разговорах со своими современниками, — с каким именно пророком, с Христом или с Магометом, с Моисеем или с Буддой, он связывает свои представления о принципах подлинно добродетельной жизни. Лишь бы эти представления о подлинной добродетели были действительно правильны. Он утверждал, что и Моисей, и Будда, и Магомет, и Христос вполне могут оставаться «учителями морали», и в учениях, им приписываемых, надо верить тому, что действительно «правильно» в этих учениях, то есть действительно ведет к «добру», а не во зло. Важно одно: чтобы представления о добре и зле, приписываемые как авторам — богам и их полномочным представителям на земле — пророкам, были бы сами по себе правильны, разумны и человечны.

Разве все это не похоже на «деизм» — на тезис, согласно коему все религии — одинаково правы, поскольку они — пусть от имени разных богов — учат людей одному и тому же, а именно — добру, поскольку они в виде понятия «бога» задают своей пастве как бы идеальную модель «совершенного человека»? Задают, по сути дела, один и тот же для всех

живых людей, хотя и национально-окрашенный, образец для всестороннего подражания?

Да, по внешности это очень походило на «деизм». И надо полагать, сам Спиноза, отвергая подозрения в «атеистическом» образе мысли, искренне согласился бы, если бы его позицию назвали «деизмом». Он сам продолжал — всю свою жизнь — говорить о «боге» как о реальном «предмете», который по-разному — только наивно-антропоморфически — был отражен в головах основателей всех земных религий, продолжал призывать к «любви к богу», говорить о боге — как «максимуме всех возможных совершенств» и т. д., и т. п., — а свою задачу видел в том, чтобы объяснить людям, наконец, то единственно-правильное представление о «боге», которое крайне искажено, извращено и в этом виде монополюльно присвоено попами.

Да, словесно, чисто вербально, терминологически, это была позиция деиста. Словесно, но и только.

А по существу, при полной расшифровке того значения, в каком использовал Спиноза все эти традиционные термины тогдашнего «языка науки»?

Это был действительно чистейший, стопроцентный и до конца последовательный атеизм. Самая ужасающая ересь в глазах любой религии и тех, и наших дней. И тогдашняя церковь не была настолько наивна, чтобы дать обмануть себя словами. Если кого-то эти слова тогда и обманули, то исключительно самого молодого Спинозу.

Вряд ли подозревал юноша Спиноза, что своим «уточнением» понятия «бог» он на самом деле производит такой сдвиг в системе «понятий», в системе «определений терминов», который тотчас же вызывает «цепную реакцию» в духовной культуре всей Европы и прямехонько приводит к обвалу всего грандиозного здания не только всех трех «мировых религий», но и самой Религии вообще...

Его — на первый взгляд (может быть, даже на его собственный первый взгляд) — невинное «уточнение понятия бог» на самом-то деле выбивало из фундамента всякого религиозного мышления главный краеугольный камень. Дальше это здание рушилось уже само собой, совершенно автоматически, уже помимо воли и намерений Спинозы, в головах всех тех людей, которые принимали его невинное «уточнение»...

И церковь сразу же увидела, чем ей это грозит. Она была абсолютно, на сто процентов, права, провозгласив анафему атеисту Спинозе, хотя сам Спиноза «атеистом» себя ни сознавал, ни называл, ни чувствовал, искренне заблуждаясь относительно подлинного смысла и масштаба своей собственной мысли. Он хотел всего-навсего прояснить и уточнить понятие, лежавшее в основе нравственности его эпохи, — исходное понятие этики — уточнить его так, чтобы на него могли опираться впредь только действительно-нравственные, действительно-добродетельные

мысли и поступки, и не могли опираться лицемерно-добродетельные, а на самом деле — кроваво-безнравственные умонастроения и понятия.

Спиноза исходил из того, что традиционно-религиозное понятие «бога», — и именно потому, что оно ложно, антропоморфно (то есть скроено по образу и подобию реального грешного человека и потому несет на себе печать всех его очевидных «несовершенств»), — позволяет одинаково хорошо и логично «выводить» из этого понятия — из исходного понятия этики, — как «добрые», так и «злые» по самому их существу представления о «правилах жизни».

Спиноза по наивности своей — вполне понятной в его век — полагал, что народы Европы и всего мира вот уже целые тысячелетия режут друг друга, мешают друг другу счастливо и спокойно жить и трудиться прежде всего потому, что исходят в своих размышлениях о том, как нужно жить, из плохо продуманного, неотчетливого и двусмысленного исходного понятия — из того или иного религиозного толкования «бога».

Поэтому он и видел свою миссию в том, чтобы прояснить до конца это понятие и сделать его способным четко и ясно различать действительно нравственные мысли и поступки от мнимо-нравственных, от лицемерно-ханжеских и бесчеловечных, от национально-корыстных и эгоистически-свокорыстных устремлений и идей, всегда выступающих от имени «бога», от имени пророков того-или другого определенного вероучения.

Решая эту — непосредственно очень скромную — теоретическую задачу «уточнения исходного понятия» этики — науки о нравственности, — Спиноза скорее всего и не подозревал, какие сдвиги во всей системе европейской культуры вызовет его корректив, к какому обвалу в здании мировоззрения оно приведет и какой ураган возмущения и опровержений оно вызовет со стороны церкви, со стороны всей официальной идеологии, философии... Ураган, который не только не утихнет даже после его смерти, но даже станет тогда еще злее и свирепее.

Но как всякий обвал в горах, стирающий в конце своего пути целые селения и сметающий как былинки стволы столетних деревьев, начинается с падения крохотного камешка, так и тут.

Спиноза стал на путь, сделавший его подлинным родоначальником теоретически-философской культуры последующих столетий, всего-навсего там, где, выйдя из одной церкви, он не пошел в другую, а остался на улице.

Там, где вынужденный выбирать между двумя хорошо проторенными дорогами, одна из коих вела в синагогу, другая — в христианский храм, он остановился, задумался и выбрал свою, новую, никем не хоженную дорогу — дорогу самостоятельного размышления над коренными проблемами века. Да, по этой дороге не ходил никто из лично знакомых ему людей. Наоборот, все лично знакомые ему люди предостерегали его

от такого шага, приводили в пример горестную судьбу Джордано Бруно, Уриеля Дакосты и прочих «вольнодумцев», отщепенцев, изгоев, которые отступили от веры отцов и не нашли счастья в другой вере, в вере отцов чужих...

Но в поле его зрения все же были уже люди, отваживавшиеся пуститься в смелое путешествие по океану самостоятельного мышления — мышления, которое старается во всем докопаться до конца, до последних оснований, и не принимающее на веру, на слово ничего, что не выдержало бы самой придирчивой критической проверки. Такой человек уже жил. Некоторое время он жил даже в том же самом Амстердаме, почти в то же самое время, когда Спиноза учился выговаривать первые слова и делать первые шаги. Вряд ли Спиноза видел Декарта, но Декарт, может статься, и скользнул своим внимательным взглядом по лицу мальчика, гуляя по улицам города. Может быть, кто знает.

Но Спиноза встретил Декарта, как автора книг, учивших людей мыслить, ничего не принимая слепо, на веру. Абсолютно ничего, даже — как это ни парадоксально — существования окружающего мира, даже существования бога, даже существования своего собственного тела. И то, и другое, и третье Декарт требовал доказать. И показывал, что это доказать можно, — и так же строго, как теорему Пифагора...

Декарт и сказал ему, что кроме синагоги, христианской кирхи и Биржи существует еще один храм — библиотека, храм Науки, храм теоретического мышления, где нет другого авторитета, кроме мыслящего Я.

В него Спиноза и направил свои стопы, обойдя стороной и биржу, и синагогу, и костел. Он продолжил путь Декарта там, где остановился Декарт, и ушел по этому пути гораздо дальше, чем кто-либо из других последователей Декарта. Так далеко, что мы, живущие триста лет спустя, во многом видим его идущим рядом с нами. И не потому, что мы отстали на триста лет, а потому, что он на триста лет опередил время. Пока это звучит как заверение. Но мы постараемся это доказать.

Итак — не написав еще ни одной книги, а только отказавшись поменять одно вероучение на другое вероучение и сделав это не по капризу, а в результате совершенно осознанного и продуманного решения, на основании продуманного отношения к обоим вероучениям, в частности и к вероучению вообще, — Спиноза уже прослыл «атеистом». Только за то, что он не скрывал тех соображений, на основании которых отказался предпочесть одно вероучение другому и не стал менять одну церковь на другую.

Соображения эти были ясны и просты настолько, что их мог бы усвоить любой ребенок. Они покоились на очевиднейших фактах. Среди правоверных иудеев можно так же часто встретить по-настоящему добрых и добродетельных людей, как и среди христиан, а лицемерные негодяи и ханжи встречаются среди христиан тоже не реже, чем среди

иудеев. Значит дело вовсе не в именах богов и пророков, которыми клянутся и те, и другие, а в том реальном способе отношений человека к человеку и к природе, который во имя этих богов и пророков практикуется в жизни. Какая разница, прикрывается ханжа и негодяй именем Христа или Моисея?

Просто? Очень просто. Чтобы сделать такой вывод, вовсе не нужно было обладать сверхчеловечески-гениальным умом. Нужна была только элементарная честность перед самим собой и перед другими. Нужно было мужество, чтобы открыто заявить об этом миру. Мужество, которое — в силу своей беспрецедентности — показалось современникам невероятным, сверхъестественным образцом самоотверженности.

Человек предпочел проводить свои будни за работой в мастерской, зарабатывая свой черствый хлеб шлифовкой оптических стекол, а свои «выходные дни» — не в толпе «единоверцев», сбившихся в кучу только потому, что они — «единоверцы», а за тихой и интересной беседой с добрыми друзьями, с умными и честными людьми, без различия, в какую веру посвятили их во младенчестве родители, какой именно обряд над ними совершили — крещения или обрезания...

Вот и все. И за это он сразу же прослыл отщепенцем, антихристом, атеистом. Только потому, что сделал это открыто, ни от кого не таясь, не маскируясь притворной религиозностью, как делали это многие до него и рядом с ним.

Он сказал об этом вслух — и жизнь его сразу же превратилась в легендарный подвиг, в тяжелый труд.

В чем была его вина? Исключительно в том, что он не пожелал примкнуть ни к одной из существующих религиозных партий. И все партии объединились против него. На него легла тягчайшая вина — вина невинности, вина нежелания связывать себя с вероучениями, во имя коих вот уже тысячелетия совершались все кровавые злодеяния в мире. И все вероучения, забыв про свои распри, выступили против него единым фронтом. Началась травля, инсинуации, сплетни, клевета, доносы.

Он мог бы легко избавиться от всего этого, публично заявив себя новообращенным христианином, подвергнуться крещению, да выступить разок-другой с обличениями тех глупостей иудейской обрядности, которые были для него очевидны. От него требовалось только одно — обрутать одну религию и обрядность ради возвеличения другой религии и обрядности. И посещать отныне — вместо синагоги — церковь, не веруя в ее преимущества перед синагогой, а просто ради формального приличия, посмеиваясь над ней про себя, оставаясь в душе снисходительным скептиком. Стоило сделать это — и он прослыл бы среди христиан добрым и благонамеренным обывателем, мог бы спокойно зарабатывать себе на жизнь шлифовкой стекол, наслаждаться плодами своего честно-го труда и семейным счастьем да беседами с такими же умными и

снисходительными к чужим слабостям людьми... Так мало надо было заплатить за возможность спокойно жить, трудиться и мыслить!

Но Спиноза не заплатил христианам даже этого ломаного гроша, как ни уговаривали его сделать это его многочисленные доброжелатели, думавшие примерно так же, как он, искренне желавшие ему добра и убеждавшие его посчитаться с предрассудками века. Он действительно мог бы поступить так, — откупиться от злобной религиозной черни ничего не стоящим для умного человека пустяком — формальным признанием преимуществ христианского вероучения перед всеми другими и формальным же соблюдением христианской обрядности. Тогда от него отвязались бы и христиане, и евреи (поскольку христиане взяли бы его под защиту), — и он мог бы спокойно жить, работать и думать про себя, как он хочет. Он мог это сделать.

Но тогда человечество не имело бы философа Бенедикта Спинозы.

Оно обрело бы в его лице всего-навсего лишнего благонамеренного амстердамского обывателя — достаточно умного, чтобы думать точно так же, как думал и писал известный всему миру философ Спиноза, но достаточно осмотрительного, чтобы никогда и никому, кроме ближайших друзей, не высказывать свои мысли вслух, а тем более — в книгах...

Он поступил так, как он поступил. Поступив так, он и стал на путь, сделавший его Бенедиктом Спинозой, обессмертив свое имя.

Можно предполагать, что людей, сравнимых с ним в отношении ума, проницательности и наблюдательности, в тогдашнем Амстердаме было немало. Именно из людей этого сорта он и выбирал себе друзей — достаточно умных, чтобы думать так же, как он, но не считавших за умное делать об этом публичные заявления... Тем более после того, как он уже сделал это за них. Не сделай этого Спиноза — сделал бы кто-то другой. Слишком напряжена была потребность ясно понять и сформулировать для всех некоторые важные для всех вещи. Слишком настойчиво просились на язык и на бумагу те единственно точные слова, которые кто-то — не он, так другой — должен был сказать.

Сначала, вероятнее всего, он сформулировал свою мысль не очень точно и не очень отчетливо. И такой она, скорее всего, так и осталась бы навсегда, если бы, произнесенная вслух, она не вызвала бы тотчас же бурю возмущения, если бы она не вступила в открытую схватку с объединенными силами христианско-еврейской ортодоксии. В ходе этой схватки, затянувшейся на всю жизнь ее автора, эта мысль попросту вынуждена была мужать, крепнуть, проясняться, делаться все более отточенной, закаленной, точной и разящей, как меч.

Спиноза и велик, пожалуй, «всего-навсего» лишь тем, что взял на свои плечи — от природы очень и очень хилые — мужественный труд защиты тех общих идей, которые уже созревали в головах десятков и сотен людей, уже формулировались шепотом, более или менее коряво и нескладно, в многочисленных беседах и раздумьях всех думающих лю-

дей, и высказал их открыто — от своего имени, не таясь, бросив вызов всем темным силам средневековья. А ввязавшись в сражение с этими силами, он вынужден был — уже в ходе сражения — оттачивать формулировки, заменять слабые звенья своей аргументации на более надежные, отыскивать те единственно точные слова, которые били в цель, в самое сердце врага.

Когда он ввязался в бой, ему не оставалось далее делать уже ничего другого, как постепенно, шаг за шагом, превращаться в рупор своего века, его глубинных «субстанциональных» потребностей. Он попал на дорогу мысли, превратившей его в гения. Ибо «гений» — по меткому определению одного из великих Спинозистов Гёте — и есть не что иное, как «интеллект, зажатый в тиски Необходимости».

Проследим же этот путь шаг за шагом. Тогда для нас станут ясны контуры той системы понятий, которую он воздвиг в главном своем сочинении — в «Этике», та подлинная необходимость его мысли, которая весьма существенно отличается от формально-логического порядка следования его «теорем», «аксиом», «определений» и «разъяснений».

И установим с самого начала, что исходной точкой движения его мысли была не чужая мысль, какой бы близкой она впоследствии ни оказалась ему (и потому была им воспринята, «использована» в качестве строительного материала для собственной постройки), а те реальные проблемы, в тисках которых билась его мысль. Проблемы, которые — и именно потому, что это были не схоластически-философские проблемы — могут быть и должны быть выражены на языке, понятном всем и каждому, — без употребления хотя бы одного-единственного специально-философского термина. А уже потом, после того, как мы сделаем их понятными, мы сможем показать, как эти проблемы были выражены им на специальном философском языке, на языке науки 17-го столетия, и что из этого вышло.

А «вышло» из этого очень многое. Специально-философские понятия отличаются одним любопытным свойством. Когда реальная, всем и каждому понятная проблема оказывается выраженной через них, она вдруг — не переставая быть по-прежнему понятной — поворачивается неожиданными для самого переводчика сторонами. Она проясняется в таких ее общих контурах, которые остаются вообще невидимыми до «перевода» с языка непосредственной жизни — на язык философии. Секрет этой удивительной способности философских понятий заключается в том, что эти понятия шлифовались веками и потому как бы конденсировали в себе вековой и даже тысячелетний опыт мышления людей о себе и о мире. Поэтому-то любая проблема, вырастающая из гулца жизни и потому кажущаяся чисто «местной» проблемой уже только тем, что ее выразили через эти понятия, вдруг начинает выглядеть по-иному, так как она ставится тем самым в контекст всего всемирно-исторического опыта. Иногда она оказывается пустой и давно разре-

шенной. Иногда, наоборот, оказывается, что та маленькая трещинка, которую надеялись легко замазать несложными рассуждениями и действиями, на самом-то деле проходит через самое сердце современного мира, а потому составляет вовсе не узко-местную проблему, какой она до этого казалась, а принципиальную проблему всей современной культуры. А тем самым и всей человеческой культуры — как прошлой, где она не была решена, так и будущей, на долю которой досталось и решение, и необходимость этого решения.

Со Спинозой случилось именно это последнее. Но это стало ясно и для него самого, и для окружающих лишь позже. Лишь тогда, когда он выразил непосредственно-животрепещущую проблему, мучавшую и его, и тысячи его современников, через четко продуманные «философские» понятия, определения и категории. Только тогда она встала и перед ним, и перед последующими веками, во весь свой исполинский рост. Ее перестали загораживать мелочи и подробности, в одеянии коих она столкнулась с юношей Барухом Спинозой на улицах Амстердама.

Если бы он ее через эти понятия не выразил, она прошла бы мимо него как десятки, сотни и тысячи местных амстердамских проблемок, — и он бы не узнал в этой прохожей ту бессмертную Музу Философии, с которой беседовали до него Сократ и Аристотель, Бруно и Декарт. Будущую собеседницу Ньютона и Лейбница, Фихте и Гегеля, Фейербаха и Маркса, Ленина и Брежнева... И нашу с вами собеседницу.

А встретился первый раз он с ней так:

«...изложу причины, побудившие меня взяться за перо.

Я часто удивлялся, что люди хвалящиеся исповеданием христианской религии, т. е. исповеданием любви, радости, мира, воздержанности и доверия ко всем, более чем несправедливо спорят между собою и ежедневно проявляют друг к другу самую ожесточенную ненависть, так что веру каждого легче познать по поступкам, чем по тем добродетелям».

(Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1935. С. 7.)

Вероятно, Спиноза — автор этих строк — не нуждается в комментариях, чтобы быть понятным. Он понятен до конца и нам, людям XX века, ибо ситуация, его озаботившая и заставившая «взяться за перо», воспроизводится, увы, и ныне. И люди, «удивлявшие» Спинозу, встречались и встречаются по сей день. Они не обязательно носят христианские одеяния, как в Амстердаме. Одежда и имена, которыми они клянутся, зависят только от времени, места и моды. Люди эти живы по сей день, и именно поэтому для нас с вами Спиноза и понятен поныне без длинных комментариев.

«...Давно уж ведь дело дошло до того, что всякого почти, кто бы он ни был, христианин, магометанин, еврей или язычник, можно распознать только по внешнему виду и одеянию или по тому, что он посещает тот или этот

храм, или наконец по тому, что он придерживается того или иного мнения и кланется обычно словами того или иного учителя.

Житейские же правила у всех одинаковы».

(Там же.)

Здесь — в этих строках — Спиноза еще не «философ». В том смысле, что он еще не «переводит» свои наблюдения и раздумья на язык специально-философской терминологии. Зато он и понятен для каждого — и не знакомого с этой цеховой терминологией. Но уже здесь тихо зреют семена понятий его философии, ибо вообще эти семена прививаются только на почве внимательного и честного отношения к фактам, к реальности.

Посмотрим, однако, как, где и почему Спиноза оказался вынужденным — сначала для себя только, а потом и для всех других — выразить эти наблюдения через специальные понятия философии, через категории вроде «субстанции», «атрибута», «модуса», «бесконечности», «рассудка», «разума», «воли», «адекватности», «целого», «части» и т. д., и т. п.

Зачем это ему стало нужно?

Может быть, только для того, чтобы зашифровать свои взгляды, для того, чтобы, оставаясь непонятым, открыто, на «птичьем языке», говорить миру вещи, которые этот мир бы не потерпел, будь они высказаны на языке, всем и каждому понятном?

Такое толкование существует. Толкование, которое видит в специально философском «языке» лишь уловку, лишь военную хитрость, лишь желание спрятаться за непонятный жаргон, а в тех философских положениях, которые «непосредственно не понятны», — лишь замаскированную «ресь».

Сторонников такого толкования философского языка можно встретить во все века и в любом городе мира. Как правило, они принадлежат к числу тех самых «правоверных» последователей своего «учителя» (Моисея или Христа, Магомета или Будды — это совершенно безразлично), которые убеждены, что все проблемы мира, прошлого, настоящего и будущего, уже решены на страницах «Священного писания» и что поэтому дальнейшее «философствование» — это только «любомудрствование». Рассуждательство, излишнее в том случае, если оно подтверждает истины священного писания, и нетерпимо-вредное, когда оно нацелено на что-то иное.

Сторонники такой «интерпретации» философского языка и философских положений всегда требуют от философа прямого перевода его высказываний и терминов на тот язык, которым написано их собственное священное писание. И если при переводе получается знакомая им фраза из этого писания, они успокаиваются. Если же в переводе на их язык то или иное философское положение начинает звучать непривыч-

но для их ушей, то они немедленно начинают беспокоиться и кричать о «подозрительном образе мыслей», об «уклонении философа» от единственно-правильного (по их, понятно, разумению) пути...

Мы должны успокоить читателя. Спиноза стал выражать свои наблюдения и выводы на языке философии вовсе не для того, чтобы «скрыть» свои еретические мысли. Наоборот, для того, чтобы сделать их предельно явными и для самого себя, и для других. Он осуществил «перевод» своих наблюдений с языка «реальной жизни» — на «язык философии» только потому, что у человечества вообще нет другого способа увидеть в фактах то, что не видно невооруженному глазу, то, что остается невидимым для простого и немудреного «здравого смысла».

Хотя этот «здравый смысл» и остается исходной точкой для самого высокого философствования. В понятиях философии окружающий мир и факты этого мира открываются иными, нежели для простого здравого смысла и его понятий. Иными — в смысле более глубоко, более всесторонне и ясно познанными. А не в том смысле, что философия видит какие-то совсем другие вещи и факты, нежели любой здравомыслящий человек.

Так что философ прежде чем стать философом, должен быть сначала зорким, честным и здравомыслящим человеком. Человеком, который способен ясно различать слова и поступки, чтобы затем судить, где эти слова с поступками согласуются, а где — нет. Иного пути в высшие этажи философского мышления не существует.

На этих высших этажах никто не родится. Каждый поднимается туда с улицы, от ее проблем. Но если ты туда поднялся, то уличная суэта и суматоха будут видны тебе уже совсем по-иному, чем «снизу», из гущи самой этой суматохи, где громко вопят, оглушая тебя, ораторы и проповедники готовых вероучений. Ты и их увидишь «сверху» — в той подлинной роли, которую они играют в толпе, и сможешь высказать о каждом из них свое суждение — суждение философа. Взглянув на них с высоты философских понятий, ты только и увидишь, куда они на самом деле — а не в собственном воображении — зовут окружающую их толпу...

А проповедникам это-то как раз и не нравится. Они хотят, чтобы философ, выглядывающий на улицу с верхнего этажа, одобрял бы их, и только их проповеди. Для этого они и изобрели ту «интерпретацию философского языка», о которой мы говорили выше, — интерпретацию, согласно которой философские положения и формулы — всего-навсего «иносказательные формы выражения» тех или других «лозунгов улицы», тех или иных непосредственно-понятных «корыстных» интересов — личных или групповых устремлений.

(Даже от имени «марксизма», от имени учения, принципиально чуждого такому вульгарному пониманию, не стеснялись высказывать подобный взгляд: говорили, что философия с ее понятиями — это всего-

навсего «птичий язык» для безнаказанного высказывания «классовых интересов», и ничего более, лишь способ маскировки «классовых интересов» под «общечеловеческие цели»... Это не выдумка, увы, а позиция Богданова и Шулятикова, с которой пришлось ожесточенно воевать Ленину.)

Любой здравомыслящий, честный и внимательный к фактам жизни человек способен подняться на вершину «философского мышления» и овладеть ее языком. Таким и был Спиноза.

Но подняться с улицы с ее оглушающей толчеей, с ее оглушающим шумом повседневности на площадку обзорной вышки, с высоты которой становится видна и вся улица в целом, и те кривые переулки, которые от нее ответвляются, и те просторы, в которые она выводит, чтобы спокойно рассмотреть, упирается ли она в зловонное болото или же в залитые солнечным светом поля, можно только по одной-единственной лестнице.

По лестнице самостоятельного размышления, по лестнице, ступеньки которой — это ясно продуманные логические понятия, строго определенные категории. Ступеньки, высеченные из грубых глыб повседневных представлений и тщательно отшлифованные специальным и очень нелегким трудом людей, вот уже целые тысячелетия работающих, сменяя и продолжая друг друга, в великой мастерской Философии. Трудом Фалеса и Гераклита, трудом Демокрита и Платона, Аристотеля и Джордано Бруно, Галилея и Декарта...

Но тут-то лестница вверх — к небу истины — обрывалась. Ступенька, отшлифованная Декартом, была последней.

Уже она находилась на огромной высоте, от которой у многих начинала кружиться голова. Уже с высоты декартовской точки зрения было видно очень далеко, было видно очень и очень многое.

Но — далеко не все.

И даже еще хуже.

Некоторые вещи, казавшиеся снизу, с улицы, совершенно ясными и прозрачными, такими же привычными с детства, как слово «мама», вдруг начинали выглядеть, как только на них взглядывали с высоты учения Декарта, неожиданно-запутанными, неожиданно-непонятными, неожиданно-пугающими.

Совсем не такими, какими их привыкли видеть снизу, с улицы. И тогда человек, отважившийся подняться на головокружительную высоту, вдруг испытывал полную растерянность и страх и старался поскорее сбежать вниз, смешаться опять с уличной толпой, где все так привычно, все так понятно... И, оказавшись внизу, в толчее повседневной «понятности», он опять шел во храм божий, чтобы возблагодарить Иегову или Аллаха за те чудеса, которые открылись перед ним с высоты.

— Безмерно могущество господнее! Чудны дела твои, господи! — испуганно или восторженно шептали зрители, удостоившиеся посеще-

ния обзорной вышки картезианского учения, а затем, спустившись вниз, рассказывали толпе об увиденных ими оттуда чудесах.

И даже самый лучший и квалифицированный гид в этой экскурсии — сам великий Рене Декарт — смиренно признавался, что он абсолютно не в силах понять того зрелища, которое он первым же и увидел, — тех вещей, которые открыл взору всех людей его остро-наблюдательный ум, и публично объявил городу и миру, что понять и объяснить эти таинственные чудеса способен только сам Бог — только тот всемогущий Абсолютный Дух, который сам же эти вещи создал, а потому и знает, как они устроены...

С вершины Картезианского учения было ясно видно, что внизу — на улицах и площадях нашего привычного мира — полным-полно самых настоящих чудес, далеко превосходящих по своей загадочности чудо воскрешения из мертвых или старинный фокус с превращением воды — в вино, а вина — в кровь, хлеба — в плоть «сына человеческого», а плоти сынов человеческих — в излюбленную пищу ненасытного и жестокого и в то же время — любвеобильнейшего и всемилостивейшего христианского Бога.

Эти и им подобные чудеса в разоблачающем свете ума Декарта выглядели уже как жалкие и нехитрые проделки провинциальных фокусников, как простые сказки, внушенные доверчивым людям гипнотизерами в поповских рясах, просто как сны воображения, навеянные людям под мелодичные звучания церковных органов и фисгармоний...

Но зато глаза Декарта увидели вокруг массу действительных чудес, ибо чудесами вдруг оказались те самые самоочевиднейшие факты, с которыми имеет с утра до вечера дело каждый земной человек. Это были не сказки, напечатанные в знаменитом собрании нравоучительных притч — в Библии, а самые что ни на есть настоящие чудеса повседневности — чудеса, с которыми каждый обыватель свыкся настолько, что перестал даже замечать их загадочность, их полную немыслимость, даже невероятность. Что же это были за таинственные чудеса?

«И вся сила аргумента, употребленного мною здесь для доказательства бытия Бога, заключается в том, что я признаю невозможным для своей природы быть таковою, какова она, если бы Бог не существовал в действительности».

Рене ДЕКАРТ

ЧУДЕСА ГОСПОДНИ И ЧУДЕСА ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Самая великая загадка и чудо, которого я не могу объяснить и которого никогда не сможет объяснить никто — ни я, ни кто-либо дру-

гой, ибо она превышает силы человеческого ума вообще, — это Я сам, а точнее — мой собственный ум. Я не могу и не надеюсь понять, почему я умею делать все то, что я делаю, — каждый день, каждый час, каждое мгновение.

Я не знаю, верно ли все то, что рассказывают про Иисуса Христа и про Магомета, про их чудесные деяния, — может статься даже, что их выдумали древние писатели с нравоучительной или иной целью. Может быть — ведь написал же остроумный Сирано де Бержерак о том, как он летал на луну. Но я-то хорошо знаю бравого Сирано и потому склонен думать, что все это произошло с ним не на самом деле, а только в его талантливом воображении.

Я не знаю также наверняка — правда ли, что всемогущий Господь Бог сотворил весь окружающий нас мир за одну рабочую неделю? Да что там, как ни страшно мне в том признаться, но я не знаю наверняка — а был ли Бог вообще и существует ли он теперь? И не только Бог, а и весь тот мир, который он, как говорят, создал, — весь тот мир, который я вокруг себя вижу. А вдруг все то, что я вокруг себя вижу, всего-навсего лишь причудливый сон, навеянный мне каким-то могучим чародеем? И в этом сне снятся мне всякие приятные и неприятные вещи — и звездное небо над моей головой, и та нелепая война, в которой я будто бы принимаю участие, и книги, которые я пишу, и даже ты, мой читатель?

Вдруг все это и в самом деле только сновидение, от которого я вдруг проснусь в каком-то другом, совсем непохожем на этот, мире? Вдруг все эти события — и пальба из пушек по живым людям, и орудия пыток, которые показали достойному Галилею, и облака, плывущие над моей головой, и деревья, среди которых я прогуливаюсь, — все это существует только в моем воображении?

Ты усмехаешься, мой читатель? Ты принимаешь меня либо за сумасброда, либо за жулика, решившего заморочить тебе голову нелепыми рассуждениями? Поверь мне, это не так! Я просто-напросто честный человек, который решил отныне писать только то, в чем я сам уверен на сто процентов, — ни словечка сверх этого. Я решил ничего не повторять с чужих слов, решил рассказывать тебе только то, что я лично видел, осязал, пережил, обдумал, проверил и перепроверил. И если к тому, что я знаю, примешивается хотя бы капелька сомнения — а так ли это на самом деле? — я буду считать, что я этого не знаю наверное и не стану учить этому других. Это было бы просто нечестно.

Я считаю себя вправе учить других только тому, что я сам знаю до конца, только тому, что я сам умею делать как мастер. Например, я, Рене Декарт, изобрел аналитическую геометрию — очень ценную науку, которая позволяет любому артиллерийскому офицеру точно и заранее вычислить траекторию полета ядра и тот угол, под которым надо поставить к горизонту пушечный ствол, чтобы ядро угодило в цель, не делая при этом никаких чертежей, а только решая в уме уравнения.

В точности моих вычислений и правил, по которым их надо делать, я уверен на сто процентов и могу научить этому искусству любого человека, если он не безнадежный дурак. Тут я — мастер, я знаю предмет до конца, потому что я сам его сделал и мог бы сделать опять, если это понадобится. Вообще ведь любую вещь знает хорошо и до конца только тот, кто ее сделал, — часовщик — часы, кораблестроитель — корабль и т. д. Знать вещь — значит знать, как ее сделать и из чего ее можно сделать, если она исчезнет.

Так вот, единственная в мире вещь, единственное в мире чудо, которое я не смогу никогда воспроизвести, воссоздать, если она вдруг (по воле Бога или по воле негодяя-убийцы, что уже совершенно безразлично) исчезнет, — это мое собственное Я, то самое Я, которое обычно называют словом «душа», хотя чаще всего и не отдают себе полного отчета в том, что именно они под этим словом разумеют. Я не смогу повторить это чудо даже только в уме, а не то что на самом деле. Потому, что для этого уже нужен «ум».

Я знаю, могу и умею делать очень многие вещи и могу научиться делать также и многие другие. Одного не могу — сделать ту вещь, которая все это умеет делать, — мое собственное Я, мою собственную «душу», мое собственное «мышление». Впрочем, не надо трех слов — это одно и то же. Я не знаю, откуда и как во мне берется эта удивительная способность — «мышление», т. е. «душа в действии». Я не знаю также, а правильно ли я мыслю? Я надеюсь, что правильно, но знать этого наверняка — не знаю. Я не настолько самонадеян с тех пор, как убедился на собственном опыте, сколь часто я ошибался в жизни, сколь часто я принимал за достоверное то, что позднее оказывалось чистейшим заблуждением, то есть почитал за истину всего лишь продукты воображения — моего ли собственного или же чужого...

В самом деле, очень может статься даже, что моя знаменитая нынче аналитическая геометрия — это тоже лишь продукт моего воображения и одновременно — послушное орудие чужого, капризного и злонамеренного воображения. Разве не так? Ведь если какой-то артиллерист точно вычисляет положение своих пушек, чтобы вдребезги разбить цветущий город только за то, что его жители несколько по-иному представляют себе Бога, чем этот артиллерист или король, приказавший ему расстреливать «еретиков», то не значит ли это, что он поступает, может быть, и неправильно, хотя все его вычисления безупречны?

В самом деле, разве может моя аналитическая геометрия поручиться за то, что и в самом деле необходимо наводить пушки на город только по той причине, что местные жители имеют в своем воображении несколько иной образ Бога, чем мой король? Значит, точно рассчитанная траектория полета ядер и полет настоящих ядер, согласный с нею, повинуются капризному воображению, проектируются и осуществля-

ются в согласии с капризом этого воображения, а вовсе, может быть, не в согласии с подлинной волей подлинного Бога? Разве не так?

Посему я и предпочитаю думать — все то, что я кругом себя вижу, все то, что считается «достоверным», и все те действия, которые я сам совершаю в качестве офицера на войне, и все остальное — все это происходит по воле Воображения, суть фантомы Воображения (моего или же чужого), суть результаты ошибочных действий моего «ума», моей «души», а вовсе не абсолютно верные истины. Каков Бог «на самом деле», этого я не знаю точно, точно так же, как не знаю и другого — а надо ли палить из пушек по людям, которые представляют себе этого Бога несколько иначе, чем Я?

Я этого не знаю наверняка и думаю, что этого не знает никто. А поскольку жить все-таки нужно и действовать нужно — служба обязывает, — я и поставил себе за правило: во всех сомнительных случаях думать так, как то предписывают мне обычаи и нравы моей родной страны. Это и есть мое первое правило:

«Первое — это подчиняться законам и обычаям моей страны, блюдя религию, в которой по милости Бога я воспитан с детства, и во всем остальном руководствоваться мнениями, наиболее умеренными и далекими от крайностей, общепринятыми среди самых рассудительных людей, с коими мне придется жить. Ибо, не ставя ни во что все мои собственные суждения, как подлежащие проверке, я был уверен, что самое лучшее для меня — следовать мнениям людей, наиболее рассудительных, и хотя бы среди персов или китайцев имелись, быть может, люди столь же рассудительные, как и среди нас, мне казалось наиболее полезным следовать правилам тех, с которыми мне придется жить...» (*Декарт Р. Рассуждение о методе. Часть III. Избранные произведения. М., 1950. С. 275—276.*)

На этом стою я, Декарт. И это мое правило не изменилось после того, как я, подвергнув проверке все, что я знаю и могу знать, понял: я могу узнать все, все могу научиться делать, кроме одного, — кроме моего собственного Я, кроме моей собственной «души», которая умеет «мыслить» обо всем остальном, включая сюда и самое себя. Мое собственное Я, моя «душа», мое собственное «мышление», мой собственный «интеллект», «разум», «рассудок» (это все слова, обозначающие одно и то же) — вот то величайшее из чудес мироздания, которое невозможно ни понять, ни объяснить, ни вновь воссоздать, если оно исчезнет.

Правда, я хорошо знаю, как именно это «Я» действует, и могу перечислить те правила, по которым строятся все его действия, — ведь я сам все эти действия и произвожу. Странно было бы, если бы я не мог проследить, что и как я делаю сам, когда «мыслю». Я могу совершенно точно описать, как действует мое Я. Но не могу ни понять, ни объяснить, ни описать — ПОЧЕМУ оно вообще способно все это делать... В этом-то и чудо.

Ибо «объяснить», как я думаю, — это значит ответить на вопрос «почему?» и «почему так, а не иначе?», а не просто описать вещь, как она выглядит. Ответить на вопрос «почему?» — значит точно указать на ту другую «вещь», которая активно, своим собственным действием, вызвала к жизни интересующую меня и описанную мною вещь как свое «следствие».

Правда, лет через двести — триста после моей земной кончины найдутся люди, которые скажут, что единственной заботой Науки должно быть одно лишь описание тех или других вещей и что наука должна отвечать лишь на вопрос «как», а вопрос «почему так, а не иначе» оставить в покое. Но я, Декарт, полагаю, что это — просто уловка ленивых и недобросовестных людей, не желающих или не способных взять на свои плечи труд научного объяснения и выдающих эту свою неспособность и лень за добродетели.

Конечно же, я, Декарт, не хуже их знаю, что «причину» найти очень нелегко, а в некоторых случаях и вовсе невозможно. Но разве это можно считать основанием для вывода, что «причины» искать и не нужно? Ведь если это было бы так, то зачем тогда вообще Наука?

Я думаю, что если Наука не отвечает на вопрос «почему?» — т. е. не дает причинного объяснения вещи, а только эту вещь описывает, только рассказывает, как эта вещь выглядит, — то это и не есть Наука, как достоверное знание о вещах, а всего-навсего систематизированное описание моих или чужих представлений, только плод Воображения, а не Разума. Не зная «причины», я не знаю тех условий, при которых интересующая меня «вещь» возникает с необходимостью, а не по чуду, и потому не могу активно — по своей воле — эту вещь вызывать к жизни, создать или воссоздать ее своим собственным действием. Иначе говоря, не зная «причины», я и сам не могу выступить в роли «причины» возникновения этой вещи, не могу повторить акт ее творения.

Так вот, я думаю, что Наука (т. е. «разум» или «моя душа в действии») только затем и существует, чтобы вооружать меня знанием «причин». Иначе все ее рассказы имеют не большую ценность, чем те «описания», которые можно услышать в любом портовом кабаке.

Я думаю, что Разум обязан активно отыскивать «причины» всех вещей, с которыми сталкивает меня жизнь, и что он по природе своей только к тому и предназначен.

Одну-единственную причину Разум не может отыскать своими собственными силами — это причину самого себя... В этом — вся суть моей философии: не зная «причины самого себя», Разум именно поэтому и может и должен познавать причины всех остальных «вещей».

Это — его статус, его «природа», он должен примириться с этим положением, но только для того, чтобы тем усерднее расследовать все другие «причины», причины всех других вещей в мире, не отвлекаясь

на поиски «причины самого себя». Это — непосильная для него задача, и тут он просто обязан — как это ни прискорбно — целиком положиться на мнение авторитетных людей — авторов Священного Писания, Отцов Церкви, Папы Римского и его полномочных представителей — теологов.

Лучшего ответа на этот вопрос Разум своими силами найти не может, и потому — как всегда в сомнительных случаях — следует успокоиться на самом вероятном, на мнении, которое разделяют все наиболее рассудительные люди. Поэтому следует думать, что Разум должен видеть «причину самого себя» в Боге и, успокоившись на этом — самом вероятном — мнении, взяться, засучив рукава, за активное расследование причин всех других вещей. Так думаю я, Декарт.

Те же люди, которые уверяют, будто Разум — поскольку он не может отыскать «причину самого себя», тем более не способен найти причины других, отличных от него, «вещей» — должен вообще отказаться от «причинного объяснения» и ограничиться одним лишь «описанием», — просто лентяи, и притом — не очень добросовестные люди.

Я, Декарт, уступаю Папе Римскому и Теологам только в одном пункте, хотя и очень важном, и уступаю только потому, что не смог, сколько ни бился, найти причину моего собственного Разума, в чем откровенно и признаюсь. Эти же люди, напротив, заранее уступают все поле сражения Теологам, предоставляя им монопольную привилегию на «причинное объяснение» всех без исключения настоящих и будущих вещей, и при этом не хотят честно в этом признаться, а лицемерно выдают себя за представителей «философии Разума», «философии Науки». С ними я не имею ничего общего.

Я не нашел причины моего собственного Разума (моей души в действии), но вовсе не изобразил эту свою слабость за добродетель и тем более не порекомендовал мою позицию в этом вопросе в качестве «правила для руководства ума вообще». Напротив, в качестве таких правил я описал как раз правила причинного объяснения всех возможных вещей. И если это правило я сам не смог реализовать в вопросе о «душе», то этот прискорбный случай надо рассматривать как исключение, а вовсе не как правило для руководства. Но об этом — довольно.

Итак, поскольку я не знаю «причины», по которой существует мой собственный Разум (ум, мышление, рассудок), хотя и знаю, как он выглядит и умею подробно описать все, что он делает, — я не знаю также — правильно ли я мыслю? Согласуются ли мои действия и те правила, по которым я это делаю, с подлинным порядком вещей, установленным Богом, — с божественным порядком вещей в космосе. Все мои мысли и все мои правила, может быть, и неверны. Не знаю и не могу этого утверждать со стопроцентной уверенностью.

И это — мое твердое правило, — если я чего-нибудь не знаю и не надеюсь узнать наверняка, — то считаю за лучшее думать и поступать

так, как предписывают мне принятые в моей стране обычаи и люди, больше других размышлявшие над этим, — авторитеты. Им я и доверяюсь во всем, чего не в состоянии узнать точно мой собственный ум, во всем, чего я не надеюсь познать до конца точно, в частности во всем, что касается обычаев, нравов, моральных ценностей и обязанностей.

Тут я — добрый христианин, и именно — католик, придерживающийся всех тех вещей, «в которых мы обычно не сомневаемся касательно правил нашего поведения, хотя и знаем, что в смысле абсолютном эти правила, может быть, и неверны...» (Р. Декарт).

Понял ты меня теперь, мой читатель? Понял ты, что я — не жулик, не сумасшедший и не софист, решивший ради гимнастики ума поиграть словами, не имеющими смысла? Понял ты, что я — просто честный человек, решивший отныне учить других только тому, в чем я сам уверен на все сто процентов и ни на процент меньше?

В одном я, правда, именно настолько и уверен касательно моей собственной «души». А именно — что она существует.

Можно сомневаться во всем — это и делает моя «душа», — но именно для того, чтобы это делать, она и должна существовать. В качестве сомневающегося Я-то уж по крайней мере существую...

Пусть даже только во сне, в том запутанном сновидении, где я, Рене Декарт, привиделся самому себе в виде офицера французского короля, разъезжающего с поручениями по кровавым дорогам Тридцатилетней войны, которая тоже, может статься, происходит только по воле Воображения — моего собственного или же чужого, что безразлично, — но уж во всяком случае — не по воле Разума... Может быть, и мое подлинное Я, которому днем снится этот запутанно-кошмарный сон, просыпается к своей подлинной жизни лишь тогда, когда я размышляю, сомневаясь во всем, все проверяя, все подвергая «причинному объяснению» и тем самым — становлюсь свободным от власти злого и капризного воображения, призраки коего мучат меня днем.

В этом и заключается первое основоположение моей философии, в котором я уверен настолько, что осмеливаюсь учить ему всех других. Я сомневаюсь во всем, следовательно, я существую. Хотя бы только в качестве «сомневающегося». Но «сомневаться» — разве не то же самое, что мыслить? Можно сказать поэтому так:

Я МЫСЛЮ, СЛЕДОВАТЕЛЬНО, — СУЩЕСТВУЮ.

Cogito ergo sum.

И это уж несомненно.

Это уж факт, самоочевиднейший факт, выраженный в виде теоретической истины. И ты, мой читатель, согласишься со мною тоже на сто процентов, если только тщательно покопаешься в своей собственной душе. Эта истина и для меня, и для тебя, и для любого мыслящего существа одинаково достоверна.

Поэтому положим ее смело в основание всех своих дальнейших размышлений и двинемся дальше, шаг за шагом, ничего не пропуская, ничего не упуская из виду и всегда стараясь проверить на собственном опыте — а так ли это?..

И — что очень важно — будем сосредоточивать свое внимание на вещах, подлежащих рассмотрению, а не на словах, с помощью которых эти вещи обычно описываются.

«Ввиду того, что мы связываем наши понятия с известными словами, чтобы выразить их устно, и припоминаем впоследствии слова легче, нежели вещи, то едва ли понимаем когда-нибудь какую-либо вещь настолько отчетливо, чтобы отделить понятие о ней от слов, избранных для ее выражения. Внимание почти всех людей сосредоточивается скорее на словах, чем на вещах, вследствие чего они часто пользуются непонятными для них терминами и не стараются их понять, ибо полагают, что некогда понимали их, или же им кажется, будто они их получили от тех, кто понимал значение этих слов, и тем самым они тоже его узнали...»

(Декарт Р. Начала философии. Избранные произведения. М., 1950. С. 462.)

Будем, насколько это возможно, четко и точно определять смысл и значение каждого словечка, которым мы пользуемся, чтобы чисто словесные споры не загоразживали от нас споров о существе дела, о самих вещах. Иметь «понятие» — значит точно знать вещь, а вовсе не слово, которое ее обозначает.

Особенно важно помнить об этом, когда речь заходит о таких важных вещах, как «душа» или «мышление» (интеллект, разум, рассудок), ибо слишком часто, увы, под этими словами понимают бог знает что — все что угодно, никогда не стараясь отдать себе отчет в смысле этих слов, то и дело применяя их то к одной, то к другой, совсем не схожей с ними вещи.

Я же, Декарт, рассмотрев вопрос настолько тщательно, насколько это было для меня возможно, пришел к выводу, что «интеллект» (ум или мышление, как чистое действие «души») надо четко отличать от Воображения, которое рисует нам всевозможные вещи — как существующие на самом деле, так и никогда не существовавшие нигде, например кентавров или левиафанов. Интеллект же специально расследует, какие из образов, возникающих внутри нас самих, «адекватны самим вещам», тому, что есть на самом деле, а какие есть только призраки нашей собственной фантазии, абсолютно непохожие на то, что существует «на самом деле», — вне нашей фантазии, независимо от капризов нашего Воображения.

В этом смысле «интеллект» всегда выступает в роли судьи, расследующего показания Воображения, — этого свидетеля, который очень часто ошибается, представляя как «существующие» такие вещи, кото-

рые он сам же и выдумал. Интеллект же должен всегда определить, что именно в показаниях этого легковверного свидетеля, то и дело принимающего свои выдумки за правду и любящего эту голую правду приукрашивать, можно принять за правду, хотя бы частичную, а что — отбросить как чистую ложь.

Поэтому ни в коем случае нельзя путать вещь, обозначаемую словом «интеллект», с вещью, которую называют «воображением», как это часто происходит с людьми, не привыкшими к ясному и строгому употреблению слов. Это так же рискованно, как перепутать функции судьи на процессе с функциями свидетелей, между коими обязательно бывают и лжесвидетели, злонамеренные или только честно заблуждающиеся.

Судья должен определить, где в словах свидетелей — Правда, а где — Ложь, хотя бы и невинная.

Воображение у каждого свое, каждый представляет себе вещи по-своему в зависимости от своего устройства, от богатства жизненного опыта, от настроения и даже от состояния своего тела — когда болит печень, весь мир рисуется в очень мрачном свете.

Воображение потому и недопустимо путать с Интеллектом, с Мышлением — с «человеческой мудростью, остающейся всегда одинаковой, как бы ни были разнообразны те предметы, к которым она применяется, и если это разнообразие имеет для нее не более значения, нежели для солнца разнообразие освещаемых им тел, то не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы» («Правила для руководства ума», правило 1-е. С. 79—80).

Посему непознанных еще нами вещей много, но непознаваемых — нет. Кроме одной-единственной, повторю опять, кроме самого «ума».

«Способность правильно судить и отличать истинное от ложного — что, собственно, и именуется здравым смыслом или разумом, — от природы у всех людей одинакова» («Рассуждение о методе», первая часть. С. 260).

Эта способность — критически разбираться в показаниях Воображения — и называется мною Интеллектом (он же — «ум», «здравый смысл», «рассудок», «разум», «мышление»).

Откуда во мне взялась эта удивительная способность и в чем ее «причина», я не знаю и не надеюсь узнать. Поэтому я склонен полагать, что она принадлежит нам «от природы», «прирождена нам», или, как принято выражаться в мой век, — «от Бога», «вложена Богом», его «действием».

Но что она в нас есть — это факт. Поэтому каждый читатель должен согласиться с моим основоположением — «Я мыслю, следовательно, — существую», по крайней мере в качестве мыслящего.

Поэтому-то единственным прочным фундаментом всякого «разумного понимания» я и считаю наличие самого Разума (Интеллекта, Ума).

Отсюда я и делаю вывод, — не будем же стараться выяснить вопрос о происхождении, о «причине» этой способности — предоставим отвечать на этот вопрос Теологам и, исходя из того, что эта способность в нас есть, постараемся лучше применять ее к исследованию всех других вещей и их «причин».

Установим, иными словами, что «естественный свет разума» способен освещать любую из бесконечно-разнообразных вещей в мире, кроме самого себя. Даже и солнечный свет сам себя осветить не может — для этого нужен источник светового излучения более мощный, нежели солнце. Тут аналогия полная. Свет, освещающий и тем самым делая видимым любое другое тело, сам остается невидимым.

(Я думаю, что физики когда-нибудь совершенно точно сумеют разъяснить, почему это так, т. е. покажут те телесно-геометрические свойства вещества, благодаря которым мы видим с помощью света любое тело, но не можем видеть самое «тело света».)

У меня, правда, на этот счет также имеются продуманные соображения, гораздо более правдоподобные, чем представления, которых придерживаются все до сих пор жившие физики, полагающие, вслед за Демокритом, будто «свет» — это поток очень быстро летящих в пустоте крошечных частиц-корпускул, которые отскакивают от любого — более крупного, нежели они сами — тела, как дробь от стальной плиты, и, влетая в наш глаз, вызывают внутри него некоторое изменение — раздражают сетчатку, как тысячи булавочных уколов. Эту гипотезу я считаю совершенно нелепой, настолько нелепой, что ее должен отвергнуть, продумав ее до конца, даже ребенок. В самом деле, не говоря уже о том, что эта гипотеза предполагает «пустоту» — т. е. нечто несуществующее, «ничто», принятое за существующий на самом деле «предмет», — эта гипотеза прямо ведет нас к нелепейшему выводу, согласно которому мы, когда что-нибудь «видим», воспринимаем вовсе не внешние тела, не их форму и расположение, а всего-навсего лишь особое состояние задней стенки глазного яблока, называемой у врачей «сетчаткой», и это состояние особо-нежной и чувствительной пленки столь же мало похоже на «внешние вещи», как и зубная боль — на геометрическую форму зубо-врачебного сверла, впившегося в зуб.

Из этой гипотезы прямо следует, будто с помощью света мы «видим» — воспринимаем — вовсе не другие тела, а лишь те особые «действия» или «следствия», которые эти другие тела через посредство отскакивающих от них световых корпускул вызывают внутри нашего собственного тела, внутри нашего глаза. Если эта гипотеза правильна, то следует сказать прямо, что никаких внешних тел мы никогда не видели и не увидим и что мы воспринимаем с помощью органа зрения не «внешний мир», а всего лишь наше собственное внутреннее состояние, вызванное какими-то абсолютно не похожими на него «причинами»... Но этого вывода физики не делают, ибо боятся, что в таком случае неле-

пость их гипотез станет очевидна и для ребенка, который хорошо знает, что с помощью глаз он видит все-таки внешние вещи, а вовсе не только «раздражение внутри своего глаза».

Поэтому я и думаю, что «свет» остается невидимым вовсе не по причине чрезвычайной малости «световых корпускул», а по той причине, что у «света» вообще нет своего особого «тела», по той причине, что «свет» — это не масса летящих частиц, а, скорее, особое действие непрерывной среды, наполняющей все мировое пространство, действие, похожее, скорее, на перемещение волн в океане, — так что «частицы», переносящие световое воздействие, вовсе не летят в пустоте, а, оставаясь примерно на том же самом месте, колеблются очень тонко, заставляя колебаться соседние частицы, и, толкая таким образом одна другую, передают колебание на очень большие расстояния и притом очень быстро.

Передачу светового воздействия можно потому уподобить скорее давлению, оказываемому на сетчатку нашего глаза длинным «столбом» частиц, другой конец которого «упирается» в видимое тело. Поэтому-то с помощью глаза мы как бы «ощупываем» вне нас лежащую вещь, совершенно так же, как слепой ощупывает своей палкой форму и положение вещи, встретившейся ему на пути. Тогда становится понятно, что с помощью глаза мы видим именно внешние вещи, а вовсе не особые раздражения внутри глаза, внутри нашего собственного тела, — воспринимаем форму и расположение других тел, а вовсе не форму и расположение частиц внутри нашего собственного тела.

Я думаю, что физики только тогда правильно объяснят причину и природу света и зрения, когда откажутся от нелепого представления о световых корпускулах, некритически заимствованного ими у древних греков, и примут мою точку зрения на свет как на своего рода «волны в эфире» — в непрерывной тончайшей телесной среде, заполняющей все мировое пространство, — и перестанут представлять себе «свет» как быстрый полет выдуманных ими крошечных неделимых корпускул в выдуманной ими же «пустоте» (т. е. пространстве, как его понимают все пустые люди).

Но довольно об этом — мы говорим сейчас не о природе света, а о природе «естественного света разума» — о природе мышления («души») и о связи этого мышления с нашим собственным телом.

Только одно я хочу добавить специально для тех, кто будет беседовать со мною лет через триста, когда мое брэнное и хилое тело уже давным-давно сгниет под могильной плитой, и от меня останется только та часть, которая бессмертна и вечна, — моя «душа».

Разумеется, я имею в виду вовсе не сомнительное удовольствие исполнять роль призрака на сеансах столоверчения (которое через триста лет будет, несомненно, называться как-нибудь иначе — то ли телепатией, то ли парапсихологией) и шептаться с потомками через посредни-

ка медиума. От такого посредника да упасет меня бог — знаю я этих прохвостов, — все перевернут! От имени моей души я уполномочиваю говорить только написанные мною книги и письма. В них-то и будет обитать моя душа (мои мысли, мой интеллект), которая будет оживать каждый раз, когда кто-то станет мои сочинения перечитывать и обдумывать, то есть будет воспроизводить ход моих мыслей в своей собственной голове.

Так вот, если через триста лет после моей земной кончины какой-нибудь умник скажет вам, что Декарт построил свою философию путем «обобщения успехов современного ему естествознания», то плюньте этому умнику в глаза.

Я никогда не занимался обобщением чужих успехов, а предпочитал добиваться своих собственных, и не только в математике и физике, а и в философии. Обобщать и без того общие идеи — занятие пустое и легкое, и предаваться ему может только очень несерьезный и легкомысленный человек, легковерно принимающий за чистую монету все, что пишут современные ему естествоиспытатели, и даже не пытающийся критически разобраться в том, что они пишут, — отличить разумные идеи от плодов воображения.

Иначе говоря, такого дикого представления о философии может придерживаться только тот, кто совершенно не понимает природы мышления и не умеет правильно пользоваться этой драгоценной способностью, отличающей человека от любого животного, — только раб чужого воображения.

Ведь что касается общих идей, руководящих их мышлением, естествоиспытатели никогда — ни в мое время, ни раньше, ни позже — не отличались и не могут отличаться оригинальностью. Общие идеи они всегда заимствуют у давно умерших писателей, хотя и не любят в этом признаваться. Так что если бы я и в самом деле «обобщил» те «общие идеи», которыми руководствуются современные мне физики и математики, то я получил бы опять ту самую философию, которой они обучались в школе, — лишь мешанину из плохо или хорошо переваренных идей Демокрита, Платона и Аристотеля... Так зачем же это делать, если можно прочитать самих древних писателей?

Поэтому-то я никогда и не «обобщал» (то есть не сводил воедино) те общие места, которыми руководятся современные мне естествоиспытатели, а критически исследовал эти общие места в том их классически-ясном и классически-выраженном виде, в каком они изложены у их подлинных авторов — у Демокрита, у Платона и Аристотеля, чтобы выяснить, что в этих общих местах разумно, а что — нет, различить несомненное от сомнительного.

Ведь философия тоже требует мышления, то есть способности различать то, что выдерживает самое решительное сомнение, от того, что такого сомнения не выдерживает.

А просто «обобщать» и без того «общие» идеи — значит просто переливать из пустого в порожнее. И никакого «мышления» для этого не требуется — тут достаточно умения пересказывать одно и то же, только другими словами, и выдавать это занятие за «мышление» — тем более за «философию» — способен только либо крайне наивный и невежественный в философии человек, либо жулик, желающий продать вам залежалый товар в заново подкрашенной словесной таре, в тех терминах, которые на сей день почему-либо стали модными...

Философу же, как и всякому самостоятельно мыслящему существу, заниматься этим попросту неприлично.

Поэтому-то я, Декарт, никогда и не занимался «обобщением» готовых и без того общих мест, а всегда старался — по примеру достойного Галилея — расследовать вещи и их причины сам, доверяясь только своему собственному во всем сомневающемуся уму да точному эксперименту. В философии я всегда поступал точно так же, а не «обобщал» чужие идеи и методы, а особенно модные.

Когда я, устав от математики, брался за философию, то я тут исследовал до конца «вещи», составляющие специальный предмет философии, а не болтал о каких-то других вещах и о том «общем», что имеют между собою эти разнообразные, может быть, и очень интересные, но никакого отношения к философии не имеющие вещи.

Именно поэтому мне и удалось разработать новые общие идеи и методы, до которых естествознание дозреет лет через двести, а то и триста, а не пересказал еще раз те общие идеи, которые и без меня были известны всем благодаря Демокриту и Аристотелю, выдав их за свои.

Я считаю нужным объяснить это потому, что очень боюсь, как бы и мои собственные идеи не постигла лет через триста та же незавидная судьба, как бы какой-нибудь любитель «обобщать» общие идеи и методы современного ему естествознания не «открыл» бы вновь мои, Декарта, общие идеи и методы (а через триста лет, я в этом убежден, они станут такими же «общими», как в мое время — аристотелевские и демокритовские) и не выдал бы их за свои, да еще не назвал бы при этом меня, Декарта, старомодным и устаревшим дураком.

Я этого побаиваюсь, ибо знаю, что во все времена не было недостатка в людях, которые выдают себя за мыслителей на том основании, что умеют «обобщать» чужие идеи, то есть попросту пересказывать их модными словами, ничего не прибавляя к ним по существу, да еще и ругая их подлинных авторов.

Приняв во внимание все сказанное выше, читатель легко поймет и то учение, которое вошло в историю человеческой мысли и в историю философий как «картезианское учение о душе», об «интеллекте», о «мышлении» — как об особом бестелесном начале, не имеющем абсолютно ничего общего с «телесной субстанцией», с веществом или материей, из

кой состоят все тела в бесконечной природе, включая сюда и человеческие тела.

Мое «Я», — моя душа или интеллект, — рассуждает Декарт, есть нечто совершенно отличное от моего собственного тела и связанное с этим телом лишь «акцидентально» (т. е. случайно, на время).

Эту «душу» — способность мыслить — всемогущий творец лишь на время вселяет в мое тело, как в квартиру, и размещает ее в пространстве «шишковидной железы» мозга. Там душа и живет, осознавая все те колебания, которым подвергают эту шишковидную железу другие части тела и мозга, колеблемые, в свою очередь, воздействиями других — внешних — тел. Кроме того, эта «душа» — таким свойством наделил ее Творец — способна самопроизвольно, не будучи спровоцирована на это никаким воздействием извне, приводить в движение свое собственное жилище — шишковидную железу, заставляя ее принимать самые различные положения по отношению к другим частям мозга, и — через нее — приводя в движение (в действие) все эти другие части мозга и тела человека.

Делая это, «душа» и выражает свои действия вовне — в виде телесных — пространственно-геометрически определенных движений или действий всего человеческого тела, организма. Это — факт, что она это делает. Я захожу — и пошевелю пальцем. Подумаю, что надо бы пойти, и пойду.

Так вот — в этом самом что ни на есть повседневном факте — в простом действии, протекающем по схеме — Я захотел — и пошевелил пальцем, привел в движение мое собственное тело, — Декарт и увидел, продумав все основные понятия, через которые этот простенький факт выражается, самое загадочное и великое чудо во всей вселенной.

Чудо, ради единственно-возможного объяснения коего он и вынужден был изобрести «душу», а точнее, не изобрести, а только перенять это понятие у предшествующей ему теологии и аристотелевской философии. Лучшего причинного объяснения он придумать не смог. Поэтому согласился с лучшим из имевшихся. Это было его правило.

Почему же это случилось?

Почему он посчитал, что за старинным термином «душа» (подрегнегречески — «псوخе») кроется некоторый совершенно особенный и вполне реальный «предмет», что это — вовсе не пустое «слово», которому на самом деле не соответствует никакой реальный предмет, хотя и теснейшим образом связанный с нашим собственным телом, непосредственно — с телом мозга, — но все-таки коренным образом отличающийся от этого тела, и уж во всяком случае — не тождественный этому телу?

Может быть, просто потому, что у него, усомнившегося для начала во всем, чему его раньше учили, — и в существовании Природы, и в существовании собственного тела, и даже — что в его век было невероятно

смелым поступком — в существовании самого бога, — не хватило тут интеллектуального или морального мужества, чтобы поставить под сомнение также и этот старинный религиозный предрассудок?

Такое толкование психологически правдоподобно, особенно если учесть, что за такие идеи в его время можно было спокойно угодить если и не на костер, то, во всяком случае — в застенки инквизиции, строго следившей в те дни за «чистотой мировоззрения» и жестко пресекавшей все «ревизионистские» тенденции в вопросе о Боге и о Бессмертии Души.

Это обстоятельство, может быть, и повлияло как-то на те способы выражения, которыми предпочитал пользоваться не весьма храбрый и осторожно дипломатический по натуре и воспитанию человек Рене Декарт при изложении своих взглядов для печати.

Так, вполне вероятно, что, рассматривая человеческое тело как «очень сложную машину», в принципе ничем — кроме сложности — не отличающуюся от любого «самодвижущегося механизма», изобретенного людьми, он тут же делает оговорку, что эта изумительно сложная машина «создана руками Бога» только затем, чтобы усыпить бдительность попов. Здесь, в данном частном случае, Декарт вполне мог и схитрить — упомянуть имя господина всуе — только с той целью, чтобы еретическое само по себе занятие — рассмотрение человеческого тела как «машины» — выглядело бы в глазах попов как благопристойное занятие во славу Божию.

Ведь надо же учитывать, что за идейной чистотой в рядах ученых следил в то время вовсе не Совет по Кибернетике, раздающий ныне лавровые венки сторонникам такой храброй мысли, а куда более строгое и принципиальное ведомство. Ведомство, самого Галилея заставившее отказаться от собственного учения о вращении земного шара вокруг солнца и признать, что земля покоится, а солнце вертится вокруг нее. А Декарт не хуже Галилея разбирался в тех остроумных механизмах, с помощью коих тогдашние инженеры человеческих душ умели воздействовать на тело ученого, чтобы вызвать желаемые изменения в его мыслях, тем более что особенной храбростью Декарт вовсе не отличался.

Так что здесь он явно мог и схитрить, ибо упоминание Бога в данном случае ровно ничего не меняло в ходе его рассуждений. Вычеркните это упоминание — и рассуждение о человеческом теле как об «изумительно сложной машине» не изменится ни на йоту, разве что станет еще яснее в своем антирелигиозном смысле.

Однако перед самим собою Декарт не хитрил никогда. И если он так и не смог распространиться с понятием «души», то вовсе не от избытка почтения к авторитету Аристотеля и Папы Римского.

Дело в том, что, пытаясь разобраться в вопросе о связи «мышления» с «мозгом», он упирался носом в факты, принципиально необъяс-

нимые (и не только тогда, а и ныне, триста лет спустя) одним лишь «устройством и расположением» мозга в теле человека и даже всего человеческого тела в целом.

Чем более тщательно и детально знакомился он с анатомией и физиологией тела и мозга человека, тем яснее становился для него факт: самые важные явления в человеческой психике принципиально не могут быть объяснены «устройством и расположением» внутренних органов человеческого тела — мозга, сердца, печени, нервной и костно-мышечной системы и т. д., и т. п.

Декарт прекрасно понимал, что «изумительно-сложная машина» человеческого тела «устроена» (безразлично кем — богом или природой) именно так, что она делает все, что она делает, — она изумительно подвижна, послушна и гибка, чтобы осуществлять любое действие, — и мастерски фехтовать шпагой, и вычерчивать на бумаге архитектурные проекты, и стрелять из пушек, и высекать из мрамора статуи, и изобретать аналитическую геометрию, и сеять хлеб, и столь многое другое, что одно лишь простое перечисление всего, что она умеет делать, заняло бы тысячи страниц. Простое описание всех тех действий, к коим способно человеческое тело, совпадало бы с описанием всей истории человечества — и прошлой, и настоящей, и будущей.

И анатомо-физиологическое исследование этой «изумительно-сложной машины» показывает, что она именно так и «устроена», что оказывается способной к любому из своих действий.

Поэтому достаточно полное и точное «описание» ее устройства вполне объясняет, что и как происходит «внутри» этого тела, когда это тело совершает любое из описанных выше действий.

Одного нельзя вычитать даже из самого полного и исчерпывающего «описания» человеческого тела и его устройства, а ПОЧЕМУ же оно все это делает? Что заставляет ее действовать так, а не как-нибудь иначе? В чем ПРИЧИНА всех этих правильно-описанных действий правильно-описанного врачами «устройства»?

Да, «устройство и расположение» внутренних органов человеческого тела именно таково, что оно позволяет ему делать и то, и другое, и пятое, и десятое. Позволяет. Но вовсе не обязывает.

Поэтому из устройства его принципиально невозможно понять, а почему в данном случае эта «машина» двигается так, а в другом — эдак?

Может быть, только потому, что ее обязывают и заставляют (принимают) к данному действию внешние обстоятельства?

То есть не «устройство и расположение частей внутри тела человека», а «устройство и расположение частей внешнего мира» — и именно тех самых, которые непосредственно окружают его и «воздействуют» на него, «определяя», какие именно из «внутренних механизмов» будут включены, а какие останутся невключенными?

Декарт тщательно проверяет и такой путь объяснения — он вовсе не отбрасывает его как один из возможных путей. Наоборот, он старается идти по этому пути настолько далеко, насколько это вообще возможно — до той самой точки, в которой этот путь упирается в неодолимое для рассуждения препятствие.

Иначе говоря, он пробует «объяснить» весь состав человеческих действий из двух «причин». Одна из них — своеобразное «устройство» человеческого организма, позволяющее, но не обязывающее нас делать те или иные вещи, совершать те или иные поступки, произносить те или иные слова и т. д., и т. п. И вторая «причина» — внешняя ситуация, определяющая, какие именно из бесчисленного множества возможных действий мы станем совершать, или, иначе выражаясь, какие именно «механизмы» внутри нашего собственного тела будут включены, чтобы обеспечить это действие по его составу.

Если это объяснение пройдет, нигде не упираясь в необъяснимые для него факты, то мы будем считать — это самая лучшая гипотеза, самая «естественная» из всех, ибо она навсегда исключает вмешательство «сверх» «естественных причин» в дела человеческие, ибо «гораздо естественнее предположить, что тело приводит в движение не душа, а какое-то другое тело». (Декарт Р. Описание человеческого тела // Избр. пр. М., 1950. С. 548.)

Иначе говоря, Декарт прямо говорит: постараемся объяснить человеческий способ действий в мире, не прибегая к помощи «души». Постараемся объяснить все без помощи «сверх» «естественных» причин — одними «телесными» причинами. Пойдем по этому пути настолько далеко, насколько это возможно.

Допустим, что «человек» — это «очень сложная машина», «очень сложный самодействующий механизм», «автомат». Примем это представление за единственно-естественную рабочую гипотезу и посмотрим, сможем ли мы справиться с проблемой без помощи Аристотеля и Папы Римского, без понятия «бессмертной и бестелесной души» и без понятия «бог».

И Декарт с логикой железной последовательности пытается провести этот взгляд, добавляя, что этот взгляд «нисколько не покажется странным для того, кто знает, сколько различных автоматов, или движущихся машин, может создавать человеческое мастерство, используя при этом немного отдельных предметов по сравнению с огромным количеством костей, мускулов, нервов, артерий, вен и всех других частей, имеющих в теле каждого животного: он будет рассматривать это тело как машину, которая... несравненно лучше устроена и имеет в себе движения более изумительные, чем любая из машин, изобретенных людьми». (Декарт Р. Рассуждение о методе. Там же. С. 300.)

(В приведенной цитате мы намеренно пропустили пять слов, заменив их многоточием. Эти слова, окруженные запятыми, изымаются без

всякого ущерба не только для смысла, но и для чисто-грамматического строя фразы. Они как будто нарочно вставлены именно так, чтобы их можно было пропустить или изъять, того не заметив. Это слова: «ибо она создана руками бога,» — то самое добавление, о котором мы говорили выше.)

Итак, если это так, то человек в принципе абсолютно ничем, кроме сложности, не отличается от любого изобретенного людьми автомата, и потому можно надеяться, что люди, изучив когда-нибудь все тонкости устройства этого «автомата», смогут искусственно построить «движущуюся машину», умеющую делать все то, что умеет делать и делает человек. Иначе говоря, люди тогда смогут повторить «акт творения», который до сих пор считается «делом рук бога», «чудом господним».

И тогда не останется места ни понятию «души», ни понятию «бога» — все те вещи, которые им приписываются, будут воссозданы вполне телесно, воспроизведены из вполне «материальных причин».

Поняв, как устроен и как расположен по отношению к другим органам человеческого тела мозг, люди смогут соорудить «искусственный мозг», искусственное устройство, способное совершать все те действия, которые называются по старинке «психическими» (от древнегреч. «псюхе» — «душа»), т. е. «мыслить», «желать», «испытывать эмоции» и т. д., и т. п.

В этой идее тоже ничего нелепого нет, ибо между «искусственным» и «естественным», — говорит Декарт, — никакой принципиальной разницы нет, — все «искусственные вещи» (в том числе машины) до конца подчиняются законам Природы, «естественным законам»: «поэтому все искусственные предметы вместе с тем и предметы естественные». (Начала философии. Избр. пр. С. 540.)

О РОЛИ ПРОТИВОРЕЧИЯ В ПОЗНАНИИ

Трудности, связанные с проблемой противоречия в мышлении, в наиболее четком виде выступают в философии как вопрос об отношении диалектического закона совпадения противоположностей, доходящего до тождества, к известному формально-логическому требованию «непротиворечивости», к закону «запрета противоречия».

Именно так проблема противоречия в познании, в мышлении конкретизируется в ходе нынешних споров, именно так ее заставляют ставить условия современной борьбы мышлений. Об этом говорил уже П. В. Копнин. В ходе этих споров различные мнения все более явно тяготеют к двум основным полюсам. Все более ясно откристаллизуются две позиции. Где проходит граница между позициями?

Мне кажется, что П. В. Копнин в своем докладе прочертил ее не совсем точно, обрисовав позиции таким образом, что согласно одной любое противоречие в определениях предмета объявляется «злом», а согласно другой — «благом». Объяснив ту и другую позиции одинаково односторонними, П. В. Копнин видит конкретное решение проблемы в таком выводе: одни противоречия в определениях суть результаты логической неряшливости и потому недопустимы, а другие — законные и необходимые выражения объективных противоречий предметной действительности.

Я полностью согласен с последним утверждением тов. Копнина. Действительно, противоречия в определениях бывают разные. Разные и по источнику своего возникновения, и по отношению к предмету. Бывают противоречия, проистекающие из субъективной неряшливости, из неточности терминов, доходящей до двусмысленности. Такие противоречия недопустимы с точки зрения любой логики. Это и есть те самые «логические противоречия», которых «не должно быть» в серьезном теоретическом исследовании, — недопустимые противоречия. Но есть и другого сорта противоречия, появляющиеся в знании не в результате неряшливости или ошибок, а в результате самого «правильного» движения мысли по логике предмета. Запретить эти противоречия — значит запретить диалектику, и не только диалектику, а и самое развитие науки, ибо наука всегда и везде развивалась как раз через выявление такого рода противоречий в определениях. Так было всегда, и если верить диалектике, так всегда и будет.

Позицию диалектики, таким образом, П. В. Копнин очертил, на мой взгляд, достаточно точно и верно. Я тоже так думаю. И если П. В. Копнин приписал мне мнение, согласно которому любое противоречие есть «диалектическое благо», то это — только печальное недоразумение, в котором если кто и повинен, то редактор «Вопросов философии» т. Кам-

мари, вычеркнувший из текста моей статьи абзац, в котором это ясно говорилось.

Я думаю, что называть «благом» любое взбредшее кому-либо в голову противоречие в определении, в высказывании может только либо крайне наивный человек, либо сознательный озорник-софист. Никто такой нелепости не отстаивает, тем более никто не думает выдавать эту нелепость за позицию диалектики в логике.

И однако защиту такой нелепости некоторые представители формальной логики стараются приписать своим оппонентам. По их мнению, ясно выраженному в ходе нашей конференции проф. Кольманом, к такой нелепости необходимо ведет допущение хотя бы одного-единственного случая, где нарушение запрета противоречия было бы оправдано. Он так и сказал: если вы посчитаете, что противоречие в определениях допустимо хотя бы в одном-единственном случае, то вы автоматически объявите оправданным и допустимым любой случай нарушения запрета. Запрет либо абсолютен, либо вовсе не нужен. Мы, т. о., имеем дело с претензией формальной нормы на абсолютное, ничем не ограниченное значение, с весьма деспотической претензией.

С такой точки зрения позиция Копнина сливается с той позицией, которую сам П. В. Копнин назвал «односторонней» и по недоразумению приписал мне. Оспаривается, иными словами, именно то мнение, что противоречие противоречию рознь, что бывают недопустимые, словесные, надуманные — «логические» противоречия, но бывают также и такие словесные выражения, которые правильно высказывают объективное противоречие предмета.

Проф. Кольман, т. о., отстаивает взгляд, что любое высказывание, заключающее в своем составе противоречащие друг другу определения, есть плод «неправильности» и показатель неправильности мышления.

Вот этот-то тезис я и считаю ложным. Я полагаю, что принять его — значит зачеркнуть всю диалектику как таковую, диалектику как логику и теорию познания. Это значит разрушить самое ядро, самое сердце диалектической логики.

С такой позицией поэтому согласиться невозможно. Поэтому-то и приходится вступать с проф. Кольманом в конфликт. Оговорим сразу, что мы стараемся опровергнуть вовсе не «рациональное зерно» и «благие намерения» принципа непротиворечивости, а только его безмерные претензии на роль верховного, ничем не ограниченного принципа «правильного мышления».

Я доказывал в своей статье и продолжаю доказывать сейчас не тезис «любое противоречие есть благо», а другой тезис — не только могут быть, но и есть такие случаи (причем не «один-единственный»), где нарушение запрета противоречия в его классической формулировке (Аристотеля — стоиков или Лейбница — Канта) является не продуктом «неправильностей» в движении мысли, а с необходимостью выте-

кает из самого правильного движения мысли по логике предмета. В статье я, плохо ли, хорошо ли, проанализировал такой случай, где соединение противоречаще-противоположных определений только и позволяет «высказать» объективно-противоречивую природу предмета. Такой случай, где нарушение запрета противоречия в его классической форме оказывается необходимой и «правильной» формой высказывания, а «запрет» превращается в антидиалектические щоры на глазах исследователя.

Я очень рад, что П. В. Копнин согласился со мной в этом. Это и есть основное содержание статьи. Если мне удалось показать на материале истории политической экономии тот факт, что запрет противоречия в его исторически имевших место формулировках и интерпретациях враждебно противостоял и противостоял диалектике, то это и есть то, что требуется доказать.

П. В. Копнин упрекнул меня в другом — в том, что я, справедливо опровергая абсолютные претензии — «запрета» в его исторически имевших место формулировках и толкованиях, тем не менее делаю вид, будто опровергаю также и сам запрет вообще, то есть в его рациональном виде и толковании, в его, как выразился Павел Васильевич, «правильной» формулировке.

Я действительно имею в виду только и исключительно те формулировки и толкования, которые имели или имеют место в литературе по логике. Все они без исключения оказываются на поверку вариациями аристотелевской или лейбнице-кантовской формулы. Я не имел и не имею в виду ту таинственную «правильную» формулировку и интерпретацию, в которой этот запрет превратился бы из врага диалектики в ее друга. Этого я не делаю по той причине, что она ни мне, ни кому бы то ни было до сих пор неизвестна. Я, как и П. В., был бы очень рад, если бы наконец была найдена и обнародована такая формулировка, которую можно было бы увязать с диалектикой без ущерба для последней. Но ее до сих пор нет.

Кроме того, я считаю себя вправе говорить только о том, что действительно где-либо и когда-либо «исторически имело место», и избегаю говорить о том, что находится лишь в плане благих пожеланий. А все без исключения «исторически имевшие место» формулы запрета противостоят диалектике. Это факт. Та же формулировка «запрета», которую привел П. В., посчитав ее за искомую «правильную», тоже не выдерживает критики — это я постараюсь показать ниже.

Основным пороком имеющих место формул запрета является не то, что они ставят преграду для «логических» недопустимых противоречий, или, по крайней мере, стараются таковую поставить. Беда их в том, что они, в силу своей крайней абстрактности, заодно с «логическими» противоречиями запрещают и всякое, в том числе диалектическое противоречие в определениях.

Формулировка, которую дал в своем сообщении П. В. Копнин, этого недостатка, на первый взгляд, в себе не заключает. Но зато она явно грешит прямо противоположным недостатком. А именно: она сформулирована с таким расчетом, чтобы разрешить высказывания, выражающие диалектически-оправданное единство противоположных определений. Но какой ценой это покупается? Слишком дорогой: она заодно разрешает и любое самое вздорное «логическое» противоречие.

В самом деле, запрет в этой, как полагает П. В., «правильной» формулировке разрешает мне высказывать такие, например, «суждения», как «кошка одновременно и мяукает и не мяукает на крыше». Но зато она запрещает мне отказываться от этого нелепого высказывания «в пределах системы высказываний, внутри которой оно считается истиной».

Я не думаю, чтобы эту формулу можно было бы посчитать «правильной». Мне кажется, можно сделать вывод: если аристотелевская и лейбницево-кантовская формулировки «запрета» заодно с логическими (недопустимыми) противоречиями в определениях автоматически запрещают и высказывания, в которых выражено диалектическое единство противоположностей, то формула, приведенная П. В. Копниным, заодно с диалектическими противоречиями разрешает и недопустимые, «логические». Что хуже, что лучше — я не берусь судить. Возникает вопрос: а возможна ли вообще, в принципе, такая формулировка запрета, которая ставила бы преграду для «логических» противоречий, но не препятствовала бы выражению диалектических противоречий?

Иными словами, возможна ли вообще такая абстрактная формула, которая позволяла бы сразу, до и помимо всякого анализа знания по его реальному предметному содержанию, отличить чисто словесное противоречие от словесного выражения реального противоречия?

Я думаю, что такая формула невозможна. Это я и формулирую как основной тезис своего сообщения: бесплодны и заранее, по самому своему принципу, неисполнимы попытки создать такую магическую формулу, которая, как лакмусовая бумажка, позволяла бы до и помимо анализа знания по его конкретному содержанию сразу различить словесные (т. е. «логические») противоречия от правильного словесного выражения объективного совпадения противоположностей в понятии.

Невозможность этой затеи основывается на том, что по своей внешней, то есть по словесно-синтаксической форме т. н. «логическое» противоречие неразличимо от выраженного в речи диалектического противоречия.

Отличить одно от другого способен анализ знания по его совершенно конкретному предметному содержанию. Это и есть позиция диалектической логики. Эту-то позицию с некоторых пор и оспаривает проф. Кольман. С его точки зрения, одинаково «неправильными» являются следующие два высказывания: 1. Кошка одновременно и имеет хвост, и

не имеет хвоста, и 2. Летящая стрела одновременно и находится, и не находится в данном месте.

Если выразить то «общее», что имеется между двумя этими «высказываниями», в виде абстрактной формулы, то это «общее» будет звучать так: «А одновременно есть и В, и не — В». Я думаю, излишне доказывать, что эти два высказывания, по своей словесно-синтаксической форме неразличимые, имеют совершенно разные источники происхождения.

Первое есть продукт либо неряшливости, либо сознательности софического озорства. Второе же есть положение, которое вот уже две тысячи лет занимает умы философов и логиков.

Во всяком случае ни Аристотель, ни Гегель, ни Энгельс, ни Ленин никогда не считали, что это лишь печальный плод словесного недоразумения. Даже Б. Рассел видит в нем определенную, вполне действительную трудность. То обстоятельство, что в теории Зенона явным образом нарушается принцип непротиворечия в той самой форме, в которой этот принцип принимает проф. Кольман и постарался истолковать апорию со стрелой таким образом, чтобы она могла быть согласована с запретом.

Если позиция проф. Кольмана держится на том, что нет и не может быть ни одного случая, где нарушение запрета противоречия получалось с абсолютной необходимостью из самого «правильного» движения мысли, то стрела — это и есть тот самый «один» (хотя и далеко не единственный, о чем мы скажем позже) случай.

Опроверг ли проф. Кольман этот «один случай»? По-моему, он продемонстрировал как раз обратное тому, что хотел доказать. Он просто-напросто наглядно продемонстрировал крах еще одной попытки формальной логики справиться с трудностью, которая имеет вовсе не формальный характер. Чтобы спасти принцип непротиворечивости, проф. Кольман вынужден нарушить его дважды. Смотрите внимательно: он считает, что антиномия исчезает, как только «неопределенный» термин «находится» заменяется двумя «определенными» терминами, «покоится» и «переходит». После этой операции апория Зенона начинает выглядеть как сочетание двух следующих высказываний:

1. «Летящая стрела покоится». — Явное нарушение запрета противоречия во имя спасения.

2. «Летящая стрела переходит». — Второе нарушение, ибо это суждение несовместимо с первым согласно тому же запрету.

Итак, запрет нарушен дважды. А что это такое? Ничего. Просто вся трудность перемещена из одного термина в другой термин, из слова «находится» в слово «переходит». Ибо «переходит» опять означает, что стрела и находится, и не находится в данном месте...

Если это «решение» считать переходом от метафизики к диалектике в таком хитром пункте, в котором сам Энгельс впал в гегельян-

ский грех, то что же тогда называется словесно-семантическим способом разрешения противоречий?!

Не поможет и еще одна словесная увертка, к которой прибеж проф. Кольман, — добавление словечка «относительно». («Летящая стрела относительно покоится в данном месте и относительно переходит в другое».) Этим словесным переодеванием апория Зенона только замаскировывается, ее острота притупляется громоздким словесным выражением, и ничего больше. Антиномия сохраняется, но перестает быть очевидной, утрачивает остроту выражения, которую ей придал Зенон, а вместо действительного разрешения предлагается иллюзия, видимость разрешения.

Я думаю, что апория Зенона не разрешается словесно, путем замены одних словечек другими. Я думаю, что действительное разрешение этого диалектического противоречия в определениях будет когда-то найдено в экспериментальной и теоретической физике, в составе учения о времени и пространстве.

Там и будет найдено конкретное решение. Пока же трудность выражается в виде антиномии. И антиномия — именно благодаря той остроте, которую проф. Кольман тщится притупить, — показывает физику, что здесь есть действительная трудность, ждущая действительного, а не словесного разрешения.

Поставим следующий вопрос: какой реальный смысл имеют эти наши споры? М. б., все это лишь схоластические упражнения?

Или же за спором о стреле кроется какой-то другой, более важный спор?

Я думаю, что действительное разногласие лежит глубже. Дело в том, что вопрос о противоречии и о запрете противоречия в логике возникает только потому, что реальное познание все время, во все века до наших дней (а если верить диалектике — то будет и впредь) развивается через постоянное воспроизведение и разрешение противоречий в определениях.

Само собой разумеется, что речь здесь идет не о тех чисто словесных противоречиях, которые всегда получались и будут получаться постольку, поскольку человек не гарантирован от такого греха, как неряшливость и неточность в употреблении терминов. Речь идет о тех противоречиях в определениях, которые с необходимостью возникают из самого что ни на есть «правильного» движения мысли по логике предмета.

Если имеются в виду эти, а не словесные, противоречия, то ответить на вопрос, выставленный в заголовке моего сообщения, следует так: противоречие в определениях всегда было, есть и будет движущей силой теоретического развития, формой, в которой всегда осознается и нерешенная проблема. В этом смысле противоречие есть «мотор развития» теории. Запретить его — значит запретить самое развитие теории. По

счастью, это не зависит ни от проф. Кольмана, ни от той позиции, которую разделяют с ним некоторые логики.

Можно констатировать как факт, который был объяснен только диалектикой (гегелевской, а затем марксистско-ленинской), что всякая серьезная, ненадуманная научно-теоретическая проблема всегда осознается как противоречие в теоретических определениях, в виде противоречия внутри имеющейся системы понятий.

Пример — кризис физики на рубеже XIX—XX вв.

Когда факты, будучи выражены через имеющуюся систему теоретических определений, вдруг приобретают парадоксальный вид, тогда эта система оказывается перед проблемой, требующей конкретного разрешения в новой, более высокой теории.

Здесь-то, в этом пункте, и оказывается решающее различие между метафизической и диалектической логикой.

Дело в том, что метафизика и диалектика в этом пункте предлагают два совершенно противоположных метода разрешения противоречий.

Метафизика, столкнувшись с таким фактом, всегда постарается доказать, что противоречие, в которое уперлось мышление, есть продукт субъективной неряшливости, результат неправильного употребления терминов, названий, выражений и т. д., и т. п.

Если мысль уперлась в противоречие, то дальше идти нельзя. Надо вернуться «назад», надо проанализировать предшествующее движение мысли и найти ту ошибку, в результате которой возникло противоречие. До тех пор, пока чисто формальным анализом эта «ошибка» не выявлена и не исправлена, «вперед» идти нельзя. Противоречие толкуется как преграда, через которую мышление перешагнуть в процессе исследования не имеет права.

Как требует поступать диалектическая логика в этом случае?

Она требует прежде всего довести выявленное противоречие до полного, четкого и ясного выражения — антиномической остроты.

Для диалектики противоречия в определениях — это не переходимая преграда, а наоборот, тот трамплин, с которого мысль должна совершить прыжок вперед, в конкретном теоретическом и экспериментальном исследовании предмета. Противоречие в определениях — это та самая логическая форма, в виде которой четко формируется проблема, вопрос, подлежащий разрешению в фактах и на фактах.

(В скобках заметим, что диалектика никогда не запрещает, встретившись с противоречием, обернуться «назад» и проанализировать предшествующий ход размышления — с целью проверить, а не со словесным ли противоречием мы тут столкнулись.

«Назад» обернуться и проверить ход мысли никогда не вредно. Вредно другое: представление, что такая проверка должна во что бы то ни стало рассеять, ликвидировать, устранить противоречие из мысли.)

Когда же противоречие доведено до полной, ясной остроты — тогда диалектическая логика рекомендует идти дальше, вперед, далее и глубже исследовать предмет с той целью, чтобы найти реальный конкретный предметный способ, которым выявленное противоречие разрешается действительным движением предмета.

Именно так и поступает в «Капитале» К. Маркс, — об этом я и пытался рассказать в своей статье в «Вопросах философии» — в статье, с которой полемизировал проф. Кольман.

Проф. Кольман же советует поступать совсем наоборот. А именно — столкнувшись с противоречием в определениях, мы обязаны вернуться «назад», обязаны во что бы то ни стало выявить ошибочное звено в предшествующих рассуждениях, а затем ликвидировать его путем замены «неопределенных» терминов и выражений — «определенными». Идти вперед, по пути дальнейшего экспериментального и теоретического исследования, до тех пор, пока противоречие не установлено, позиция проф. Кольмана не разрешает.

На самом деле — и проф. Кольман блестяще продемонстрировал это обстоятельство своим анализом «стрелы» — противоречие таким способом вовсе не разрешается, тем более не «ликвидируется». Оно в лучшем случае только затушевывается, замаскировывается искусственным словесным оформлением. Под этим словесным маскхалатом оно по-прежнему сохраняется во всей его остроте, но для неискушенного человека перестает быть очевидным. Создается лишь видимость, будто противоречия больше нет, а стало быть и беспокоиться больше не о чем. А это и есть то, что Гегель метко назвал «филистерским нежничанием с вещами».

Маркс, Энгельс и Ленин в этом пункте следуют за Гегелем: противоречие, будучи замечено, требует ясного и четкого осознания, а затем — столь же четкого и ясного разрешения на пути дальнейшего анализа фактов, данных в практике, в эксперименте, — фактов, которые демонстрируют чувственно-предметный способ разрешения этого противоречия.

Кроме всего прочего, проф. Кольман напрасно утешает себя тем, что «стрела» есть «единственный прецедент», гегельянское «исключение» из правил формальной логики, допущенное по недоразумению Энгельсом.

Вот пример того же рода: «В том, что одно тело непрерывно падает на другое и непрерывно же удаляется от него, заключается противоречие. Эллипсис и есть одна из форм движения, в которой это противоречие одновременно и осуществляется, и разрешается».

Это уже не Энгельс, а Маркс. Это — еще «один», хотя также не последний прецедент «нарушения» формально-логического запрета противоречия.

Можно привести еще: «Процесс обмена товаров включает в себе противоречащие и исключают друг друга отношения. Развитие

товаров не снимает этих противоречий, но создает форму для их движения.

ТАКОВ И ВООБЩЕ ТОТ МЕТОД, ПРИ ПОМОЩИ КОТОРОГО РАЗРЕШАЮТСЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ» (*К. Маркс. Капитал. Т. 1. С. 110—111*). Пусть проф. Кольман, как специалист по философским вопросам физики и математики, разделается не только со «стрелой», но и с эллипсисом. Согласно формально-логическому противоречию предметное теоретическое определение эллипсиса (как формы, описываемой телом, которое одновременно и падает, и удаляется в отношении к другому телу, то есть «в одном и том же отношении») есть нонсенс.

Согласно диалектике этот «нонсенс» осуществляется ныне в движении искусственного спутника. Этот «нонсенс» может увидеть невооруженным глазом любой сторонник формальной логики, претендующий на абсолютное значение всеобщей логической нормы.

Можно, конечно, и тут сказать, что Маркс, как и Энгельс, «идет на поводу у Гегеля», «кокетничает с гегелевским способом выражения» и т. п. Но тогда представителям той позиции, которую представляет проф. Кольман, следовало бы свести более солидные счета с самим Гегелем, если уж в нем они видят источник и первоисточник всех зол.

На самом деле, что неоднократно засвидетельствовано классиками, а особенно Лениным в «Философских тетрадах», марксизм в проблеме противоречия и его роли как в реальном, так и в логическом развитии, прямо и непосредственно примыкает к Гегелю, развивая на материалистической основе рациональные зерна его логики.

Представители же позиции, представленной проф. Кольманом, не потрудились свести критические счета с гегелевской диалектикой, предпочитают Гегеля просто хаять. А в результате они не только не идут от Гегеля вперед к Марксу, но остаются на догегелевских, а именно — на кантовских позициях.

Именно для Канта противоречие есть синоним бессмыслицы, есть «неправильность» в процессе связывания понятий и суждений, есть форма, разрушающая знание. Именно Кант знает и признает один способ разрешения противоречий — способ разведения противоположных тезисов «в два разных отношения». Эту классическую позицию метафизики в вопросе о противоречии до сих пор и воспроизводят многочисленные учебники по формальной логике. Они берут формулировку запрета в одной из редакций — в аристотелевской или лейбнизовско-кантовской — и хотят искусственно связать ее с материалистическими фразами.

Именно с фразами. Потому что связать «запрет» с принципами материалистической диалектики, а тем самым выявить его «рациональное звено» можно только на пути критического анализа тех принципов, на основе которых этот принцип вообще был разработан как таковой.

Потому только и возникает спор, что товарищи, старающиеся найти «рациональное зерно» запрета противоречия, до сих пор всерьез не свели критических счетов с теми философскими предпосылками, при которых «непротиворечивость» оказывается безусловной нормой «правильного мышления».

Блестящим примером того, как противоречие в определениях возникает не в результате «ошибок», а в результате самого что ни на есть «правильного» движения мысли по логике предмета, а затем находит свое разрешение в дальнейшем исследовании предметных, чувственно-практических данных фактов, представляет «Капитал» Маркса. Это вещь посерьезней, чем «стрела», хотя уже и эта стрела поражает позицию проф. Кольмана прямо в сердце.

Маркс, как известно, подвергает анализу сферу товарно-денежного обращения, как сферу, являющуюся и исторической, и «логической» предпосылкой возникновения прибавочной стоимости. Анализ этот приводит к противоречию, притом к противоречию «в одно и то же время и в одном и том же отношении». Проблема, как известно, формулируется Марксом так: как возможно возникновение прибавочной стоимости на основе закона стоимости, если прибавочная стоимость содержит в своем составе такую определенность, которая прямо противоречит закону стоимости?

Как из некоторой реальности рождается ее собственная противоположность?

«Как ни вертись, а факт остается фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются не-эквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости» (Капитал. Т. 1. С. 170).

А прибавочная стоимость все-таки возникает...

Два факта противоречат друг другу. Естественно, что и теоретические определения этих двух фактов тоже противоречат друг другу. Проф. Кольман же допускает, что два факта могут противоречить друг другу, но их теоретические определения — никак не могут.

Как поступает в данном случае Маркс? Где он ищет разрешения выявленного противоречия? Не в исправлении «ошибок», допущенных при анализе товарно-денежной сферы, а в дальнейшем конкретном исследовании объекта, того способа, которым сам объект в своем развитии разрешает и осуществляет это противоречие.

Маркс говорит, что противоречие будет разрешено, если мы в пределах самой товарно-денежной сферы сможем обнаружить такой товар, потребительская стоимость которого состояла бы в способности увеличивать стоимость. Такой товар, потребление которого тождественно производству новой стоимости. Есть такой товар? Такая реальность, которая соответствовала бы определению, заключающему в себе противоречие? Если есть — задача решена.

Тем самым противоречие нацеливает мысль на поиск, ставит перед ним реально разрешимую проблему. И проблема, сформулированная в виде противоречия, решается не формальными средствами, не путем замены «неопределенных терминов» — «определенными», а путем отыскания в эмпирической действительности такого определенного факта, с помощью которого реальное развитие и осуществляет, и разрешает противоречие, выявленное мыслью ранее.

Диалектическую логику противоречие ведет вперед, по пути дальнейшего движения мысли от абстрактного к конкретному.

Формальную же логику противоречие поворачивает назад, к проверке и перепроверке уже имеющихся абстракций. К конкретному этот путь не ведет, а ведет только к словесному переименованию все тех же абстракций.

В этом-то и вся разница. И это спор — не схоластический.

Чтобы показать, что позиция проф. Кольмана не остается только чисто-логической позицией, позицией, касающейся только споров внутри логики, стоит припомнить один любопытный факт.

В прошлом году проф. Кольман попытался применить свои логические принципы к анализу одного важного спора в естествознании. Речь шла о столкновении двух космологий. Одна позиция исходит из тезиса о бесконечности вселенной. Другая покоится на представлении о том, что вселенная — конечна.

Бесконечность, как давно известно философии, включает в себе противоречие. Реальное противоречие, заключенное в бесконечности, естественно, выражается и в ее теоретических определениях. Космология поэтому все время сталкивается с противоречиями, разрешение которых и есть ее дело. Проф. Кольман же посоветовал космологам избавиться от противоречий раз и навсегда, выбросив понятие бесконечности. Обоснование его было более чем оригинально: диалектический материализм-де не связывает себя с признанием бесконечности вселенной.

Вполне можно думать, что вселенная конечна.

Поэтому-де обе концепции — как исходящая из тезиса о бесконечности, так и та, которая считает вселенную конечной, по мнению проф. Кольмана, одинаково равноправны и правомерны перед судом диалектико-материалистической философии. Пусть существуют и развиваются обе. Они всегда будут исходить из несовместимых между собой принципов, и развитие космологии навсегда обречено на дуализм, на движение по двум параллельным, но никогда не сходящимся линиям. Спор между ними никогда не может быть решен окончательно потому, что он принципиально неразрешим.

Уж очень это похоже на то решение космологической проблемы, которое можно прочесть в «Критике чистого разума». Всегда будет существовать теория, принимающая предел делимости, и всегда же рядом с ней — противоположная, принимающая, что предела делимости

нет. И это будет всегда так потому, что разум всегда может выбирать между двумя взаимоисключающими, но одинаково равноправными точками зрения. Но это и есть только «точки зрения» субъекта и ничего более.

Рассматривать предмет с точки зрения самого предмета — поэтому и есть трансцендентная претензия некритического разума...

У Канта это органически связано с пониманием им проблемы противоречия в знании. Проф. Кольман, хочет он того или не хочет, а оказывается вынужденным подчиниться той же самой логике. Но это — не логика марксизма.

Сторонники точки зрения проф. Кольмана апеллируют, как правило, к практике современного приборостроения, к принципам счетно-вычислительных машин, к теории кибернетики, которая-де не может шагу ступить без соблюдения принципа «непротиворечивости». Вся эта область современной техники становится-де невозможной, если в основу логики положить разрешение противоречий в определениях, а не его запрет.

Не будем с ними спорить в этом пункте, зададим только один вопрос: а почему не предположить, что живой человеческий мозг с его мышлением и отличается от механической модели мышления именно тем, что не только «выносит» напряжение внутреннего противоречия, но и находит в нем стимул своего развития, движения по конкретной логике конкретного объекта, к которому самая совершенная машина, как известно, не способна.

Проф. Кольману, по-моему, следует распрощаться с той иллюзией, что та «логика», которая лежит в основе счетно-вычислительных операций, и есть «логика», соответствующая живому развитию человеческого знания. Как частная техническая дисциплина такая «логика» правомерна и нужна. Но не нужно увлекаться, не нужно превращать ее принципы в принципы диалектической логики. Такие чрезмерные претензии как раз и сталкивают формальную логику в ее новейших вариантах с ДИАЛЕКТИКОЙ. А этого уже диалектика никак не может позволить.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Я не хочу опровергать возражений, которые были по адресу моего сообщения со стороны тов. Зиновьева. Насколько я понимаю, тов. Зиновьев говорит о каких-то других вещах и опровержения моих тезисов я там так и не уловил.

Мне хочется сказать о другом и рассеять одно недоразумение, в которое, как я боюсь, впал не только тов. Квачахия, но и другие. Дело в том, что тов. Квачахия мою и Копнина позиции объединил в такой фор-

муле, в какой эта позиция примирима с его позицией. Я думаю, что в этом таится глубокая ложь.

Тов. Квачахия видит необходимость появления противоречий в знании в следующем обстоятельстве: знание в каждый момент ограничено, а предмет — бесконечен. Противоречие сигнализирует поэтому всегда об отсутствии совпадения знания с предметом и только, только не о совпадении. Поэтому-де противоречие рождается из самой сущности процесса познания. В этом толковании противоречие по-прежнему остается только показателем ложности знания, его несоответствия (хотя и исторически-обусловленного) предмету.

Строго говоря, это — именно то, что говорит в «Критике чистого разума» Кант. Его исходная точка — вечная несоизмеримость всякого возможного опыта с вещью-в-себе, с идеалом познания. Так, например, мы никогда не должны надеяться достигнуть предела деления вещей, «неделимого». Каждый раз оказывается, что этот предел лежит еще дальше. Но как «регулятивный принцип», мы должны принять представление о «неделимости», иначе мы лишаемся идеала и цели, в направлении которой вечно идет познание.

Итак, допущены и «делимость», и «неделимость». Первая относится ко всякому возможному опыту, и вторая — к никогда не достигаемому и недостижимому «идеалу».

Это — типичный способ разрешать антиномию путем разделения тезиса и антитезиса «на два разных отношения». Но это и не есть диалектика. Это хорошо показал В. Ф. Асмус в книге «Диалектика Канта».

По Марксу, противоречие появляется не в силу принципиальной несоизмеримости сознания и предмета, а в результате самого правильного и строгого движения мысли по логике предмета. Оно поэтому есть правильное отражение в понятии объективного противоречия, а не показатель «несоответствия» сознания предмету, как это получается у Канта. И тогда противоречие уже не разрешается за счет «разных отношений». Тут требуется другой способ, а не тот, который рекомендовал тов. Квачахия.

Если тов. Квачахия сам изобрел этот способ понимания антиномий, который он изложил, то надо отдать ему должное: он открыл то, что открыл Кант. Если он смог это сделать, то, надо надеяться, он сможет со временем перейти от этой позиции к более высокой, к гегелевской, и в конце концов придет и к Марксу.

Путать же учение Канта с учением Маркса нельзя. Это разные вещи.

ПИСЬМО Ю. А. ЖДАНОВУ

10.1.68

Дорогой Юрий Андреевич!

Получил Вашу рукопись об «основном противоречии», прочитал ее раз, но прочитать еще раз, чтобы написать о ней что-то, никак не соберусь с силами. Очень мешает всякая суета. Не знаю, дошли ли до Вас отголоски истерики, которую упорно стараются разжечь последний месяц кое-какие из известных Вам деятелей от философии — Молодцов, Косичев, Готт, Трошин и их друзья — вокруг злосчастной статьи в «Комсомольской правде». Принимают осуждающие решения на своих кафедрах и ученых советах, шлют истерические письма в вышестоящие инстанции, запугивают начальство и т. п. Все это настолько противно, что руки опускаются. Ничего не хочется делать.

18.1.68

Опять вернулся к письму — отложил его, т. к. думал, что Вы в Москве. Жаль, что не удалось поговорить. М. б., помогли бы мне выбраться из дурного настроения. Никак оно не проходит, а в итоге даже письмо написать — и то превращается в проблему. Уж очень хочется этим молодцовым вернуть все назад. А их, увы, много. Вот и думается — еще двести лет будет тянуться эта ерунда, если раньше бедой не кончится. И валится все из рук, хочется махнуть рукой на всю эту философию несчастную и беспомощную и заняться чем-нибудь другим... Такие-то вот настроения совсем меня одолели. И трудно решить — насколько они оправданы. Но впечатление все же такое — интегрально-интуитивное, что наступает полоса тухлого безвременья, когда все те, кто мог бы что-то делать интересное, забираются в свои норы, а на свет опять выползает всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась. И никак не удается взглянуть на все это дело «философски», то бишь *sub specie eternitatis*.

Даже не знаю — посылать Вам эти lamentации или лучше порвать и переждать с письмом, пока не посветлеет на душе.

Так что уж не обижайтесь, Юрий Андреевич, если мало вразумительного смогу сформулировать на этот раз насчет «частично-всеобщего» и связанных с ним тонкостей.

В общем и целом мне дело тоже представляется именно так. Я тоже привык представлять себе нынешнюю полосу с точки зрения примерно тех же категорий, как фазу на пути от формального «обобществления» — к реальному, до которого, увы, видимо, еще далековато. Пе-

чально, однако, то, что во всем этом движении мало ясного теоретического понимания и слишком много фразы, много демагогии, отчего процесс и протекает так мучительно и с такими издержками, которые едва ли превышают потенциальные выгоды от формального обобществления, едва ли не сводят их на нет.

Так что чисто теоретически я с вашим текстом согласен полностью, — вопрос, однако, в том, какие же конкретные социально-экономические меры могли бы обеспечить максимум преимуществ, созданных фактом формально-юридического обобществления собственности и пресечь всякого рода кукурузу. Видимо, иного противовеса формализму, возмнившему себя раньше времени «реальностью», кроме открытого признания прав товарно-денежных отношений, нет. Так что существующую ситуацию и надо, наверное, познать методом «раздвоения единого», — богу богово, кесарю — кесарево, то есть совершенно четко определить права формализма, вытекающие из его *реальных* возможностей, и ясно очертить ту сферу, которая формализму *реально не подвластна*. И пусть она конституируется сама, как знает, ибо стихия тоже содержит в себе свой «разум» — и иногда более разумный, чем формальный. Тогда и формальный разум сделается, может быть, несколько более самокритичным и поворотливым — каковым он сам по себе, боюсь, не сделается никогда.

Формально обобществить можно ведь с пользой только то, что уже реально для этого созрело. Иначе из этого выйдет только вред и издевательство, застой. Особенно при нынешнем состоянии теоретического разума. Не надо заглатывать больше, чем способен переварить желудок. Эту истину мы слишком часто забывали, оставшись без Ленина. Слишком часто принимали свой относительный разум за Абсолютный, за всемогущий, за всеведущий.

«Частично-всеобщий» = абстрактно-всеобщий = мнимо-всеобщий. А реально — частичный самый что ни на есть. В этом «единстве противоположностей», в этом спутанном противоречии надо прежде всего выявить то, что действительно, реально является в нем «всеобщим», а что — нет. Только после этого и можно, наверное, учредить более или менее разумное «единство». И надо эти противоположности максимально четко развести, прежде чем синтезировать.

В понятии же «частично-всеобщего» они не выявлены, спрятаны, а потому то и дело выступают под маской своего «иного». Да, понятие «частично-всеобщего» совершенно точно выражает тот эмпирически-фактический «синтез», который *есть*. И потому, м. б., самое это понятие требует несколько более подробного анализа — четкого, ясного, до цинизма трезвого. Да, труд стал «всеобщим» лишь «отчасти», лишь частью. В какой реальной мере и степени? Тут-то и весь вопрос. Эту меру и надо определить, чтобы не превышать, чтобы не пытаться командовать тем, что этому командованию не поддается по сути дела, чтобы ясно очер-

тить правомочия. А с тем, что лежит за пределами этой «меры», играть *честно*, по строго установленным правилам, не меняя их к своей выгоде, как заблагорассудится.

Мне и кажется, что единственно верным было бы сказать: вот в этих-то и в этих-то пределах, четко и ясно очерченных, «частный труд» — полный хозяин, и в эти пределы не имеет права совать носа ни один «представитель Всеобщего» — Абстрактно-Всеобщего. Пусть он и помнит, что он — лишь *абстрактно* — всеобщий, то бишь мнимо-всеобщий. И в этих пределах, — то есть на рынке, — пусть господствуют законы рынка. Со всеми их минусами. Ибо без этих минусов не будет и плюсов.

На границе же между рынком и Всеобщим пусть и создается тот самый относительно-разумный «синтез», который никак не может стать «разумным» по той причине, что эта граница ясно не прочерчена, — откуда и происходят взаимные нарушения границы без понимания того, что это — нарушения.

Тогда и получится ясная картина — картина борьбы взаимоисключающих принципов, а не их «диффузия», что хуже открытой и честной борьбы, ибо диффузия превращает всю эмпирию в одну серую кашу.

Так что мне и кажется, что в понятии «частично-всеобщего» труда задача на анализ скорее поставлена, нежели еще решена. Противоречие зафиксировано, — да, — и показаны эмпирические способы его *проявления*. Причем проявления негативного плана, в коих повинна именно «частичность». Но откуда эта «частичность» действует? какой полюс ее продуцирует? Рынок или его полярная противоположность — частичность под маской Всеобщего? Частичность, возмнившая себя непосредственной всеобщностью, или же частичность, честно понимающая, что она частичность и ничего более?

Надо ясно очертить компетенции той и другой разновидности «частно-всеобщего» — тогда яснее станет и доза вины и той, и другой за негативные последствия, как и за позитивные, этой, данной формы синтеза «всеобщего» и «честного» — государства и *рынка*, диффузно окрасивших друг друга...

Пожалуй, ничего более вразумительного я тут придумать не могу. Может быть, в моих рассуждениях и сказывается то ипохондрическое настроение, которое меня одолело. Но ведь и оно имеет свои корни там же?

Никак я не могу принять, что Молодцов — Трошин, старающиеся присвоить себе монополию на «истину в философии», на роль «воплощения разума», имеют на это большее право, чем те, которых они хотели бы осудить как «ревизионистов». Они-то ведь никак не признают, что они — только «частично-всеобщие» — и неизвестно еще, насколько велика эта частичка «всеобщего» в их мозгах. Думаю, что там она давно превратилась в чистую фикцию, в фразу... А где у меня и у Арсенье-

ва возможность и право бороться за другую, — и, может быть, более солидную, дозу «всеобщего»? Вот и впадаешь в пессимизм, особенно когда устаешь, особенно когда, оглянувшись, увидишь, как немного сил и как они все распылены, насколько «частичны».

Ну ладно, пока кончу на этом. Ежели у Вас есть лишняя капелька оптимизму — поделитесь!

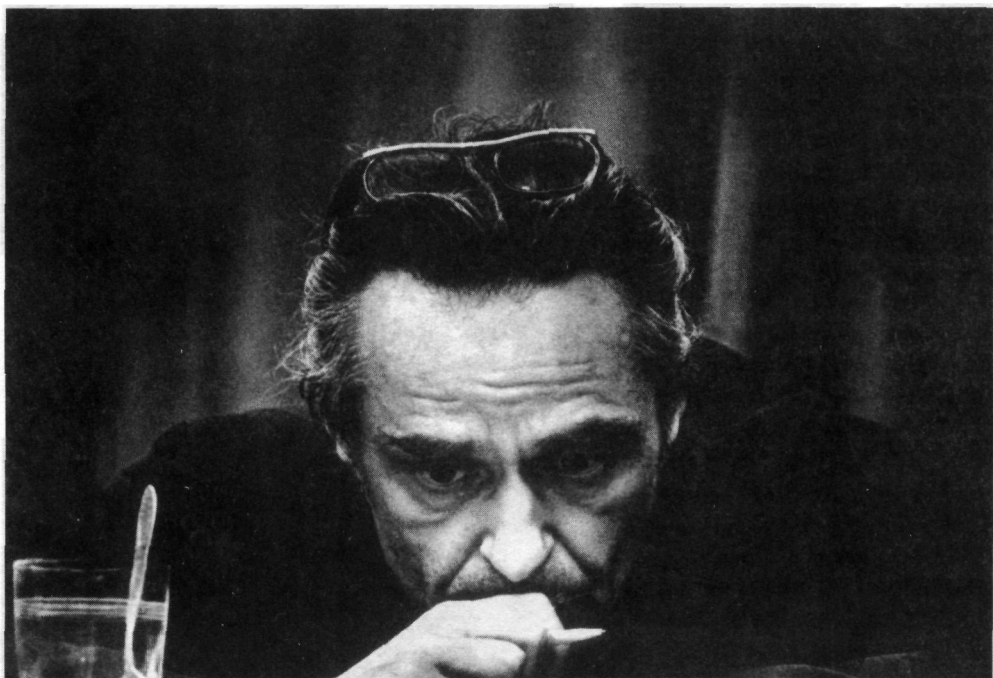
Может быть, в феврале и приедем с Василь-Васильевичем. Поклон семье и в частности — гносеологу.

Оля все хочет спросить Ваше мнение про ее книжку — и не решается.

До свидания!

Эвальд.

Приложение



Никогда не считал возможным (по крайней мере для себя) зафиксировать на снимке процесс творчества. В лучшем случае результат.

Но вот фотография замечательного философа Эвальда Васильевича Ильенкова. Он думает... или это аппарат отразил мысль?

“Жизнь, конечно, не схема. Но в ее разнообразии форм и явлений надо видеть закон, всем управляющий и делающий пеструю неразбериху понятной и ясной...” Он будет до конца жизни искать этот закон, познавая природу человеческого сознания, и не найдет, наверное, но придвинет (в неимоверно тяжелых для мыслителя условиях) нас к его пониманию.

Может быть, когда неделикатная камера щелкнула затвором, он был в пути.

Теперь осталось гадать. Либо читать то, что он нам написал для памяти.

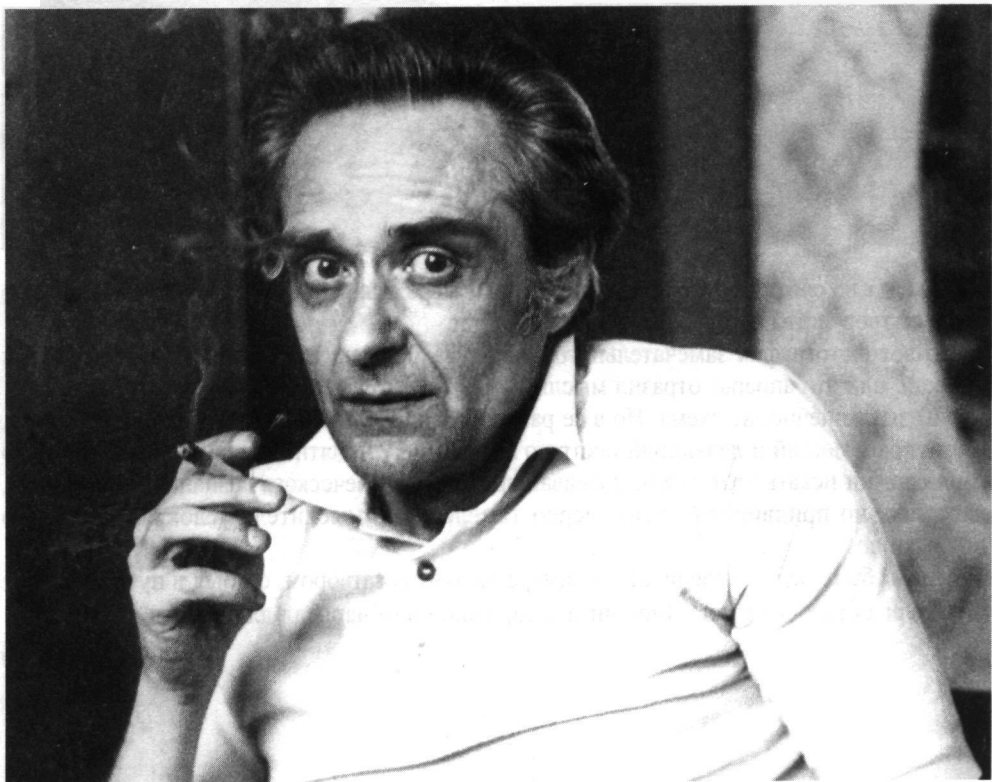
Юрий Рост



*Родители Ильенкова
Елизавета Ильинична
и Василий Павлович
Ильенковы*



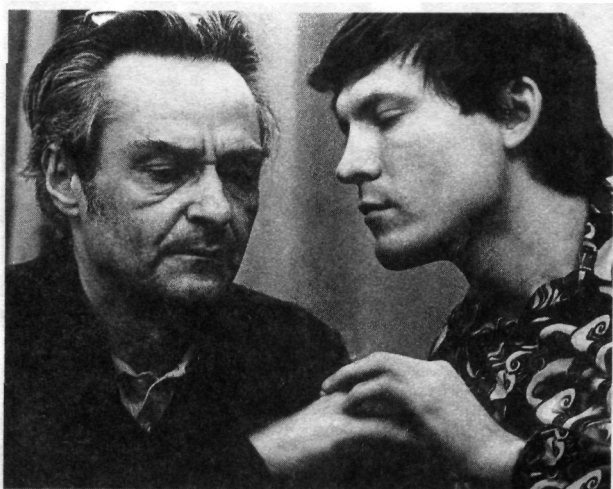
*Э. В. Ильенков
Фотография 50-х годов*



Э. В. Ильенков. Фотография 60-х годов



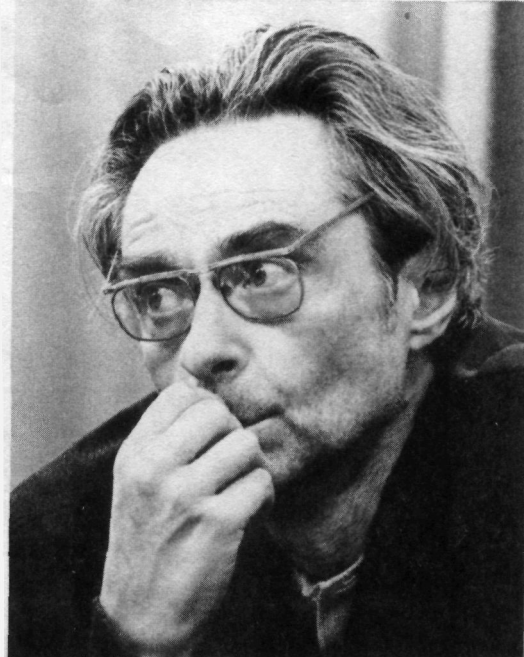
Дружеский шарж А. Зиновьева



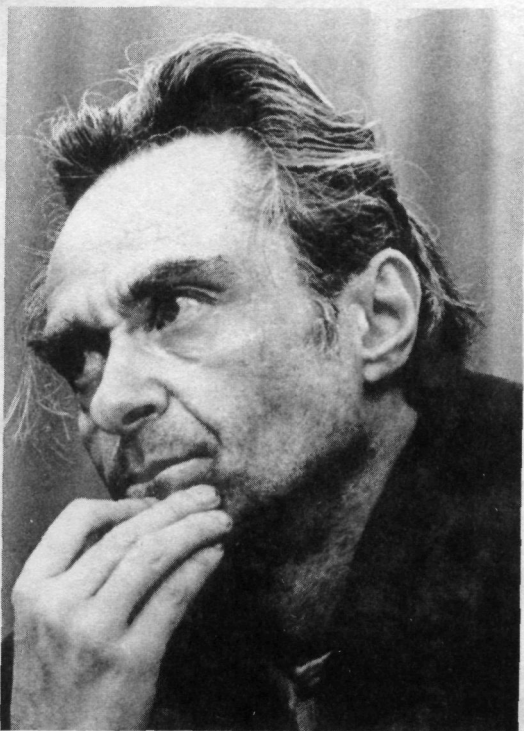
*Диалог со слепоглухим
студентом МГУ
А. В. Суворовым
Фотография
начала 70-х годов*



П. Г. Кузнецов, Э. В. Ильенков, П. Я. Гальперин



Последние фотографии Э. В. Ильенкова



Э. В. ИЛЬЕНКОВ: ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО

Издатель А. Кошелев

Фотографии из семейного альбома любезно предоставлены
дочерью Э. В. Ильенкова Е. Э. Иллещ

Корректор Г. Н. Хетагурова

Подписано в печать 20.03.99. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура «Школьная».
Усл. печ. л. 21,93. Заказ № 623 Тираж 1000.

Издательство «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071304 от 03.07.96.
Тел. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).

E-mail: mik@sch-lrc.msk.ru

Каталог в ИНТЕРНЕТ

<http://postman.ru/~lrc-mik>

Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН.
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 17 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)

Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su