

# Диалектическая логика

Эвальд Васильевич Ильенков

## Предисловие автора

Задача создания Логики (с большой буквы), т. е. систематически развернутого изложения диалектики, понимаемой как логика и теория познания современного материализма, завещанная нам Владимиром Ильичом Лениным, приобрела в наши дни особую остроту. Отчётливо выраженный диалектический характер проблем, возникающих во всех сферах социальной действительности и научного познания, заставляет всё яснее осознать, что только марксистско-ленинская диалектика способна быть методом научного познания и практической деятельности, активно помогать учёному в теоретическом осмыслении экспериментально-фактических данных, в решении проблем, встающих в процессе научного исследования.

За последние десять-пятнадцать лет написано немало работ, посвящённых отдельным разделам, составным частям того целого, о котором мы все мечтаем; их вполне можно рассматривать как параграфы и даже главы будущей «Логики», как более или менее готовые блоки строящегося здания. Разумеется, чисто механически такие «блоки» в одно связать нельзя. А поскольку задача систематического изложения диалектической логики может быть решена только коллективными усилиями, необходимо определить хотя бы самые общие принципы совместной работы. В предлагаемых очерках мы попытаемся конкретизировать некоторые из исходных принципов такой коллективной работы.

В философии, как с легкой грустью заметил ещё Гегель в своей «Феноменологии духа», чаще, чем в какой-либо другой науке, «впадают в иллюзию, будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной её сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно»<sup>1</sup>.

Сказано очень точно. Пока диалектику (диалектическую логику) рассматривают как простое орудие доказательства заранее принятого тезиса — безразлично, выставлен ли он сначала, как того требовали правила средневековых диспутов, или же обнаруживается лишь в конце рассуждения, чтобы создать иллюзию непредвзятости (дескать, вот что получилось, хотя мы этого и не предполагали), — она так и остаётся чем-то «несущественным». Превращённая в простое орудие доказательства заранее принятого (или заданного) тезиса, она становится софистикой, лишь внешне похожей на диалектику, но пустой по существу. И если верно, что не в «голых результатах» и не в «тенденции» движения мысли обретает свою жизнь подлинная диалектическая логика, а только в форме результата «вместе со своим становлением»<sup>2</sup>, то и в ходе изложения диалектики как Логики следует считаться с этой истиной. При этом нельзя впадать и в другую крайность, делая вид, будто мы никакой цели, определяющей с самого начала способ и характер наших действий по ходу анализа проблемы, перед собой не ставим и пускаемся в плавание наобум. И поэтому сказать ясно, что представляет собой «предмет», в котором мы хотим обнаружить его внутренне необходимое членение, мы уж во всяком случае обязаны наперед.

В общем и целом наш «предмет» — мышление, и диалектическая Логика имеет своей целью развернуть его научное изображение в тех необходимых моментах и притом в той необходимой последовательности, которые несколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания. Другими словами, Логика обязана показать, как развивается мышление, если оно научно, если оно отражает, т. е. воспроизводит в понятиях вне и независимо от сознания и воли существующий предмет, иными словами создаёт его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие, воссоздает его в логике движения понятий, чтобы воссоздать потом и на деле — в эксперименте, в практике. Логика и есть теоретическое изображение такого мышления.

Из сказанного ясно, что мышление мы понимаем как идеальный компонент реальной деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя.

Диалектическая Логика есть поэтому не только всеобщая схема субъективной деятельности, творчески преобразующей природу, но одновременно и всеобщая схема изменения любого естественно-природного и социально-исторического материала, в котором эта деятельность выполняется и объективными требованиями которого она всегда связана. Вот в чём, на наш взгляд, заключается подлинный смысл ленинского положения о тождестве (не о «единстве» только, а именно о тождестве, о полном совпадении) диалектики, логики и теории познания современного научного, т. е. материалистического, мировоззрения. Такой подход сохраняет в качестве одного из определе-

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. IV. Москва, 1959, с. 1.

<sup>2</sup> См. там же, с. 2.

ний диалектики дефиницию, данную Фридрихом Энгельсом (диалектика есть наука о всеобщих формах и законах всякого развития, общих мышлению с «бытием», т. е. с природным и социально-историческим развитием, а не о «специфически субъективных» законах и формах мышления).

Мы думаем, что именно так и можно соединить диалектику с материализмом и показать, что Логика, ставшая диалектикой, является не только наукой «о мышлении», но и наукой о развитии всех вещей, как материальных, так и «духовных». Понимаемая таким образом Логика и может быть истинной наукой о мышлении, материалистической наукой об отражении движения мира в движении понятий. Иначе она неизбежно превращается из науки о мышлении в чисто техническую дисциплину, в описание «операторики» действий с терминами языка, как и случилось с логикой в руках неопозитивистов.

Конкретизация выставленного выше общего определения Логики должна, очевидно, заключаться в раскрытии входящих в него понятий, прежде всего понятия «мышление». Тут опять возникает чисто диалектическая трудность: полностью, т. е. конкретно, определить это понятие и значит написать Логику, ибо подлинное определение может быть дано отнюдь не в «дефиниции», а в «развёртывании существа дела».

Ближайшим образом к понятию мышления примыкает и понятие самого «понятия». Дать «дефиницию» и тут легко, но много ли в ней проку? Если мы, примыкая к известной традиции в Логике, под «понятием» склонны понимать не «знак», не «термин, определённый через другие термины», и не просто «отражение существенных признаков вещи» (ибо тут сразу же выступит на первый план смысл коварного слова «существенные»), а понимание сути дела, то правильное всего, как нам кажется, ограничиться в отношении дефиниций сказанным и приступить к рассмотрению «существа дела», начать с абстрактных, простых и по возможности бесспорных для каждого определений, чтобы прийти к «конкретному». В данном случае к марксистско-ленинскому пониманию существа Логики, её конкретно развернутому «понятию».

Всем сказанным и определяется замысел и план работы. На первый взгляд может показаться, что она, если и не полностью, то в значительной мере, — историко-философское исследование. Но «исторические» коллизии осуществления «дела Логики» для нас не самоцель, а лишь тот фактический материал, сквозь который постепенно проступают чёткие контуры «логики Дела», те самые общие контуры диалектики как Логики, которые, критически скорректированные, материалистически переосмысленные Марксом, Энгельсом и Лениным, характеризуют и наше понимание этой науки.

## **Введение в диалектическую логику**

### **Почему нужно изучать философию?**

А так ли уж необходимо вообще её знать? Стоит ли тратить на её изучение драгоценное время — его и на более важные вещи всегда не хватает... Так думают и говорят часто и, на первый взгляд, не без оснований. В самом деле, разве нельзя жить и трудиться и без философии? Философия ведь не то, что арифметика или умение читать, без которых в наши дни и шагу не ступишь.

Как будто бы и так. Но ещё сто лет назад очень многие рассуждали точно таким же образом как раз об арифметике и грамоте, а слово «грамотей» звучало приблизительно так же, как и «философ», — чуть ли не как «колдун».

Жизнь давно доказала не только пользу, но и совершенную необходимость грамотности. Теперь уже почти никто не думает, что умение читать и считать — это что-то вроде роскоши, без которой можно и обойтись.

О философии же и по сей день ещё сохраняется сходное представление. Её частенько путают с «философствованием», то есть с праздным мудрствованием по поводу «высоких материй», по поводу вещей, которые в реальной жизни не встретишь. К философии, де, обращаются затем, чтобы удовлетворить особую потребность, не имеющую будто бы ничего общего с теми вопросами, с которыми каждый человек сталкивается ежедневно в своей повседневной жизни. Эта особая потребность просыпается, мол, тогда, когда человек, покончив с дневными заботами, задумается вдруг на досуге о том, как устроен «мир в целом», в чем «высший смысл жизни», и т. д. и т. п.

Верно, что очень многие и весьма неглупые люди приходили к философии через размышления об этих вещах. Более того, сама философия в своём младенческом возрасте всерьёз принимала эти вопросы за суть дела. Сам Аристотель думал, что философия — это бескорыстная любовь к высшей мудрости, к размышлению о «божественных предметах».

Но на самом-то деле философию всегда рождало вовсе не праздное любопытство часов досуга.

Независимо от того, что и как думали о том отдельные философы и философские школы, философия в целом всегда ставила и решала те вопросы, которые выдвигала перед людьми живая жизнь, трудности борьбы с природой и с другими людьми. Это всегда были те самые вопросы, с которыми ежедневно и ежечасно сталкивается каждый смертный — и вовсе не в часы праздного безделья, а как раз в часы труда и борьбы, хотя и не отдаёт себе в

них ясного отчёта, так как у него нет ни времени, ни сил специально над ними задуматься. Это были те самые вопросы, которые каждый человек так или иначе вынужден решать на свой страх и риск, хорошенько не понимая их подлинного смысла, не подозревая о коварных последствиях того или иного решения, и напарываясь на них лишь позже, как на совершенно непредвиденные неожиданности.

Философия же со своей стороны тоже не сразу смогла сформулировать эти вопросы так, чтобы каждый смертный мог легко узнать в них свои собственные трудности, поиски, противоречия. Вполне «земные» вопросы приобретали в ней видимость разговора о «высоких материях», как будто вовсе и не касающихся земной «суеты сует».

К тому были весьма серьезные причины. Первая — своеобразный характер самих вопросов, их невыдуманная сложность. Именно потому, что размышления философов касались, в конце концов, любого факта или события (в жизни или в науке), они и не могли быть привязаны намертво к какому-либо одному частному факту и даже к сколь угодно широкому кругу таких фактов. Поэтому философия рассматривала каждый факт под своим особым углом зрения, в свете решения своих своеобразных проблем. А в свете этих проблем любой факт выглядел всегда с несколько необычной стороны — не так, как привык воспринимать его «простой смертный». Позже мы объясним, что это за особый угол зрения.

И вторая, не менее важная причина — прямое и косвенное влияние тех общественных условий, внутри которых люди занимались философией. Именно потому, что философия всегда занималась вещами, имевшими всеобщезначимый смысл, а не подробностями и частностями, она и не могла не задевать вполне «земных» интересов могущественных борющихся сил — масс, классов. Не случайно в течение двух тысячелетий её истории так часто пускались в ход аргументы вовсе не «чисто логического» характера — и яд, и кинжал, и костёр, и приговоры высоких судилищ, и угроза нищеты. А это, как известно, аргументы убедительные. И долгое время философия могла отстоять своё право на действительно бескорыстное и безбоязненное исследование, только делая вид, будто бы она при этом вовсе и не затрагивает земной «суеты сует», а размышляет о вещах исключительно «с точки зрения вечности».

Эта поза вовсе не была лицемерной маскировкой, а философская терминология — чем-то вроде «эзоповского языка», чем-то вроде тайного шифра, позволяющего говорить вслух всё то, что на обычном языке говорить рискованно.

Несправедливо было бы подозревать в лицемерии таких героически самоотверженных и кристально чистых людей, как, например, Спиноза или Коперник. Тем более что самая «отвлечённая» терминология философов никогда и никого не обманывала. Власть имущие прекрасно понимали, куда направляла умы людей «Этика» Спинозы, его «отвлечённые» рассуждения о «субстанции», «атрибутах» и «модусах»... И только обыватель, довольный миром и собой, презрительно отворачивал нос от «философских» материй, как от чего-то такого, что полностью «оторвано от жизни» и «практическому человеку» вовсе и не требуется... От его жизни, от жизни обывателя, философия действительно была оторвана, но это шло ей только на пользу. Обывателю же она всё равно была ни к чему. Человек же, действительно всерьёз старавшийся найти ответы на мучительные трудности жизни, искал и находил в философских учениях помощь, силу и убеждения.

И чем более серьёзными, чем более массовыми становились революционные настроения в народе, тем более серьёзным и глубоким всегда становилось отношение и к философии.

И тайна подлинной глубокой связи философии с реальной жизненной практикой «простых смертных» раскрылась впервые и стала прозрачной для всех вместе с появлением на арене мировой истории революционного пролетариата и его философии — диалектического материализма, философского учения, рождение которого связано с именами Маркса, Энгельса и Ленина.

Маркс, Энгельс и Ленин яснее ясного показали, что философия, как наука, требуется людям вовсе не там и не тогда, когда им взбрёт в голову пофантазировать на досуге о «высоких материях», а как раз там, где им приходится всерьёз размышлять над самыми что ни на есть реальными, конкретными фактами жизни. Над теми самыми фактами, с которыми они ежедневно имеют дело в своей собственной области труда и борьбы — будь то наука, политика, производство, или даже быт.

Дело в том, что способность правильно, ясно, чётко понимать окружающий мир, грамотно мыслить о фактах и событиях — вовсе не столь простое занятие, как это может на первый взгляд показаться. Мыслить факты в полной мере культурно — гораздо труднее, чем уметь пошить сапоги. Но ведь и сапожному делу приходится учиться. Тем более это относится к способности мыслить.

Дело в том, что люди гораздо чаще, чем они сами думают, путают факты с фантазиями, примешивают к пониманию фактов некритически усвоенные ими предрассудки, ходячие — и, тем не менее, неверные — прописи, устаревшие, но прочно засевшие в головах убеждения; не менее часто люди принимают желаемое за действительное, кусочек правды — за всю правду в целом, которая вдруг оказывается как раз обратной, и т. д. и т. п. Каждый человек может легко припомнить примеры и из собственной жизни. История же человечества даёт бесконечное количество такого рода примеров. Примеров этих столько, что пессимистически настроенные люди часто делают

отсюда даже тот вывод, что человечество вообще никогда не имело дела с действительностью, а всегда только со своими собственными фантазиями на её счёт.

Современная буржуазная философия прочно застряла в тупике этого грустного представления. Но у неё, у буржуазной философии, есть действительно серьезные основания для грусти и пессимизма...

Настоящая же, подлинная философия во все века старалась решить благородную и важную задачу: научиться самой и научить других мыслить об окружающем мире грамотно, строго, культурно — так, чтобы понимать любой факт, любое событие в этом мире без всяких посторонних прибавлений, но и без убавлений, — то есть истинно.

Это и само по себе нелегко. А если учесть ещё и упорное сопротивление, которое вызывала эта затея со стороны умиравших, загнивавших от старости классов — тех самых сил, которым предпочтительнее иметь дело с немудрыми послушными рабами, нежели с мыслящими существами, — то покажется ли удивительным, что философия далеко не сразу смогла разрешить возложенную на неё историей грандиозную задачу?

Стоит ли удивляться, что философия знала не только блестящие победы, но и тяжёлые поражения, не только наступления, но и отступления, и вынужденные тошнотворные компромиссы? Борьба есть борьба, и победа никогда не даётся дешево.

Поэтому философия знает и своих героев-мучеников, и слабодушных отступников, в печали опускавших руки, и хитроумнейших гениев соглашательства, и прямых предателей, склонившихся к подножию креста, в грязь религиозного тупоумия. Философская истина потребовала от человечества колоссальных «издержек производства» — и жертв, и страданий, и долгих блужданий по окольным путям, и самого чёрного и тяжёлого умственного труда. Но то, что добыто этой ценой, — то добыто. Две тысячи лет специального труда, направленного на разрешение ряда важнейших и серьёзнейших проблем, не пропали и не пропадут даром, как то думают убогие неопозитивисты, «новейшие» буржуазные философы, заявляющие, что философия две тысячи лет мучилась напрасно, гонимая за призраками, за решениями «ложных проблем», «псевдовопросов».

Революционный пролетариат и его авангард — коммунистические партии современности — стали законными наследниками всего того богатства, которое было добыто специальным трудом — тем самым, который называется философией, — и никаким неопозитивистским умственным калекам он это богатство, уж, конечно, не отдаст на разграбление.

Философию как науку приходится изучать уже по той простой причине, что один человек — в одиночку, на основе только своего узкого опыта и так называемого «здорового смысла» — не в состоянии совершить ту гигантскую работу, которая потребовала от человечества больше двух тысяч лет напряжённого специально направленного труда. В одиночку невозможно не только разрешить, но даже и просто правильно поставить действительно серьёзные философские вопросы.

Пытаться в одиночку сделать то, что человечеству в целом пришлось делать долгие столетия, было бы просто смешной и неумной затеей. В лучшем случае при этом удастся «изобрести зонтик» — открыть для себя то, что философия открыла сотни и даже тысячи лет назад и тысячи же лет назад опровергла, как наивный лепет младенчества...

В силу того обстоятельства, что философия долгие столетия исследовала не просто «разные» факты, а всё новые и новые стороны, всё новые оттенки и повороты одних и тех же трудностей и вопросов, в ней и наблюдается так называемая «преемственность». Каждое новое учение побеждало и в философии (как и в любой другой науке) только тогда, когда ему удавалось показать, что оно лучше, чем прежние учения, разрешает те самые трудности, над которыми бились и они, и что оно успешнее, чем любое прежнее учение, способно отразить нападки, возражения, критику.

Поэтому-то философия от века к веку, от народа к народу и накапливала по крупицам такое знание, которого один человек, будь он семи пядей во лбу, образовать не в состоянии. Именно в силу «преемственности» философия в целом и впитывала в себя соки бесконечно сложной живой жизни, уроки миллионов наблюдений и размышлений над этими наблюдениями. Именно поэтому её выводы закалялись в огне жестоких споров, который испепелял всё плохо продуманное, все поспешные и поверхностные умозаключения (какими бы «правильными» они на первый взгляд ни казались). В итоге в её выводах откристаллизовывался опыт многих веков, десятков стран, сотен событий в жизни и в науке, судеб миллионов отдельных людей... В процессе кипения философских споров из тысяч тонн «словесной руды» постепенно выплавлялись крупинцы прочного металла истины.

По этой простой причине и в философии, как и в математике, нет и не может быть «царской дороги». Мало зазубрить наизусть готовые формулы, заключающие в себе ответы на серьёзные вопросы философской науки. Если ты не понимаешь тех вопросов, тех трудностей, на которые в них даётся ответ, ты и ответ усвоишь только как попугай. Просто заучить наизусть итоговые выводы философской науки нетрудно. Но это всё равно, как если бы школьник, вместо того чтобы учиться решать арифметические задачки, просто открыл бы последние страницы задачника, где

помещаются обычно ответы на эти задачки, и стал бы зубрить эти ответы наизусть, не пытаясь даже решить ни одной задачки...

То же самое и с философией. И здесь надо прежде всего понять, что же это за задачи, что за вопросы и трудности, на которые учит находить правильные ответы настоящая серьёзная философия. А таковой в наши дни является только философия марксизма-ленинизма — диалектический материализм, единственная философская система, впитавшая в себя все действительные достижения мировой философской мысли прошлого и обогатившая их новым драгоценным опытом труда и борьбы за счастье человечества, за победу над природой и косными силами реакции, угнетения человека человеком, — силами современного империализма.

---

Вся многовековая история философской мысли — несмотря на всё пёстрое многообразие фактов и вопросов, так или иначе ею затронутых, — всегда вращалась вокруг одного общего центра — вокруг основного вопроса философии, вопроса об отношении мышления к действительности. Этот вопрос всегда был для философии чем-то вроде центрального светила, вокруг которого, обходя его с разных сторон, то кругами, то спиралями, то удаляясь, то вновь возвращаясь к нему, обращались десятки учений, сотни и тысячи размышлений, споров и дискуссий. И в конце концов только то, что так или иначе попадало в свет этого «солнца философии», включалось в её развитие, в систему движения её исследований, «притягивалось» этой системой и прочно застревало в ней.

Поэтому-то философия в её развитии и была не просто случайным скоплением «разных» вопросов, неизвестно как связанных между собой, а вполне закономерным продвижением по пути к всё более и более глубокому и точному решению одних и тех же вопросов. Поэтому-то её движение — и чем дальше, тем более явно — приобретало возвратно-поступательный характер, поэтому всё резче проступали в сознании философов действительные контуры тех вопросов, на которые она, и только она, могла в конце концов дать людям точный, строгий, в деталях продуманный ответ. Поэтому-то философия, несмотря на кажущуюся пестроту вопросов, которых она так или иначе касалась на протяжении тысячелетий, всегда оставалась одной наукой, а не просто собранием «мнений» по поводу самых разных вещей и явлений.

По этой самой причине англичанин XVI века Фрэнсис Бэкон, например, мог вести весьма плодотворный спор с древним греком Аристотелем, и в этом споре имел своим единомышленником Демокрита, жившего ещё раньше, чем Аристотель. Поэтому же проблемы, поднятые немцем Гегелем, так глубоко волновали умы Белинского и Герцена. Это были одни и те же проблемы, хотя и высказанные на другом языке, хотя и по поводу других фактов поставленные.

Если бы не это обстоятельство, осталось бы непонятным, почему и как Маркс и Энгельс в ходе критического сражения с немецкой классической философией завоевали для всего человечества, а вовсе не только для немецкого народа, великие истины, в наши дни побеждающие на всём земном шаре.

Поэтому и великий Ленин, уже будучи признанным вождем самой революционной партии мира, на пороге величайшей из революций, целые годы провёл в тиши библиотек Лондона и Берна, самым пристальным образом штудировав труды Аристотеля, Лейбница, Гегеля, Фейербаха. В 1911-1916 гг. Ленин буквально изучал сочинения этих мыслителей, и делал он это, уж конечно, не для развлечения.

Что искал, что мог найти там вождь великой революции? Записи, оставленные Лениным, его конспекты философских сочинений, выписки и соображения по их поводу, собранные в виде «Философских тетрадей», дают ясный ответ: диалектика. Учение о развитии через противоречия, о всеобщих формах и законах такого развития, такого развёртывания событий. Диалектика, как логика развёртывания действительности, ни от чьего сознания, желания и произвола не зависящая. Логика развития действительности, с которой должна строго согласовываться мысль теоретика, — то есть диалектика как подлинная, высшая Логика развития мысли. Логика развития мысли, высшим принципом которой является как можно более точное согласие с логикой развития событий. Тем самым диалектика — как подлинная теория познания, как наука о том, как добиваться истины в ходе познания фактов.

Диалектика, логика и теория познания — «не надо трёх слов, это одно и то же», записывает Ленин в своих «Философских тетрадях». И в этом — ключ к ленинскому, к диалектико-материалистическому пониманию вопроса о том, как, зачем и почему надо изучать философию, что в ней можно и нужно искать коммунисту, что может и должна дать философия человеку, поставившему своей высшей целью творческое преобразование Природы и общественных отношений с таким расчётом, чтобы людям всего мира обеспечить все условия для свободного, творческого труда.

Если рассматривать и изучать философию прошлого под этим углом зрения — а под таким углом зрения её как раз и изучал Ленин, — то в ней сразу же открываются богатства, неисчерпаемые сокровища — те самые сокровища, к которым остаётся слепым любой буржуазный философ и теоретик, каким бы субъективно талантливым он ни был.

Если рассматривать философию под каким-то другим углом зрения, ради каких-то иных целей, она обязательно покажется безвыходной путаницей словесных пререканий, схоластических конструкций, вечной «войной всех против всех», борьбой мнений, которая продолжалась тысячелетия — и ничего в итоге не дала...

И наоборот, та точка зрения, с которой изучали философию Маркс, Энгельс и Ленин, — точка зрения коммуниста-революционера, — даёт возможность разглядеть колоссальные залежи «полезных ископаемых» там, где подслеповатый взгляд видит только «словесную схоластику», «оторванное от жизни мудрствование», «устаревшие заблуждения».

Давно известно: за чем пойдёшь — то и найдёшь. Будешь искать в истории мысли доказательство, что вся эта история была только чередованием одних иллюзий и заблуждений, историей словесных пререканий по поводу несуществующих вещей (как это думает, например, высокообразованный лорд Рассел) — найдёшь и это. И это там было.

Будешь искать в истории философии свидетельство того факта, что, несмотря на все иллюзии, на все «пробные» поиски, на все отступления и компромиссы с религиозным невежеством, философия от века к веку училась сама и учила других развивать мысль в согласии с действительностью — а именно это и видели в истории философской мысли Маркс, Энгельс и Ленин, — и ты обретёшь в философии прекрасную, ничем не заменимую школу теоретической мысли; школу, в которой можно изучить и те пути, которые ведут к истине, и те, которые уводят от неё прочь, — получить и уроки успехов, и уроки промахов.

Способность мыслить, подчеркивал Фридрих Энгельс, вовсе не даётся человеку от природы. От природы даётся человеку только мозг, который можно развить в качестве органа мышления, только задаток. Способность же мыслить «должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии»<sup>3</sup>.

С тех пор как были написаны эти слова, в принципе не изменилось и не могло измениться ничего. Однако к истории мировой философии прибавилась новая богатейшая по содержанию глава — история философии диалектического материализма, философии Маркса — Энгельса — Ленина.

И до сих пор не существует никакого иного средства для развития способности к теоретическому мышлению, кроме самого тщательного и настойчивого изучения всей истории философии — прежде всего, разумеется, включая сюда историю марксистско-ленинской философии.

Понимая её, постигнешь и тайну всей предшествующей ей философии. Это неслучайно: «намёки на высшее» (то есть «рациональные зёрна» предшествующих учений) можно вообще правильно рассмотреть и понять только тогда, когда это «высшее» само по себе известно, «анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны», мудро сказал об этом Карл Маркс.

Но, с другой стороны, и само «высшее», в данном случае философия марксизма-ленинизма, будет усвоена всерьёз, грамотно и творчески только тогда, когда её положения будут не просто прочитаны и даже заучены наизусть, но и поняты как глубоко содержательные ответы на те сложные и трудные вопросы, над которыми в течение столетий билась передовая философская мысль человечества, но так и не смогла их конкретно разрешить.

Чтобы понять марксистско-ленинскую философию так, необходимо знать и историю всей предшествующей ей философии. Здесь абсолютно верными остаются слова великого Ленина:

«Коммунистом стать можно лишь тогда, когда обогатишь свою память знанием всех тех богатств, которые выработало человечество».

Нет ничего губительнее, как верхоглядство, выражающееся в том, что, усвоив только итоговые выводы, лозунговые фразы (вроде той, что «материя первична», а «всё в природе и обществе взаимно связано»), человек уже начинает мнить себя обладателем коммунистической философии. От подобного верхоглядства категорически предостерегал Ленин.

Конечно, всё дело в том, чтобы не просто загрузить свою память, загромоздить её формальной философской эрудицией. Дело в том, чтобы усвоить всё богатство мыслей, накопленных философией, критически — чтобы научиться брать от прошлого только то, и именно то, что остаётся живым и сегодня.

Короче говоря, всё дело в том, чтобы изучать философию не путём зубрёжки, а так, как её изучали, затрачивая на то долгие годы напряжённейшего труда, кропотливейшей работы, Маркс, Энгельс и Ленин.

### **Школа должна учить мыслить!**

В этом как будто никто не сомневается. Но каждый ли сможет ответить прямо на прямо поставленный вопрос: а что это значит? Что значит «мыслить» и что такое «мышление»? Вопрос далеко не простой и в некотором смысле

---

<sup>3</sup>Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XIV, с. 337.

— каверзный. Стоит копнуть чуть поглубже, как это обнаруживается.

Очень часто, и, пожалуй, гораздо чаще, чем кажется, мы путаем здесь две очень разные вещи. Особенно на практике. Развитие способности мыслить и процесс формального усвоения знаний, предусмотренных программами. Эти два процесса отнюдь не совпадают автоматически, хотя один без другого и невозможен. «Многознание уму не научает», хотя и «много знать должны любители мудрости». Эти слова, сказанные две с лишним тысячи лет назад Гераклитом Эфесским, не устарели и поныне.

Уму — или способности (умению) мыслить — «многознание» само по себе действительно не научает. А что же научает? И можно ли ему научить (научиться) вообще?

На этот счёт существует далеко не безосновательное мнение, согласно которому ум (способность мыслить, «талант» или просто «способность») — «от бога». В более просвещённой терминологии — «от природы», от папы с мамой. В самом деле, можно ли внедрить в человека «ум» в виде системы точно и строго отработанных «правил», схем операций? Короче говоря, в виде «логики»? Приходится сделать выводы — нельзя. В пользу этого свидетельствует опыт, образно обобщённый в международной притче о дураке, который желает «таскать вам, не перетаскать» участникам похоронной процессии. Известно, что самые лучшие правила и рецепты, попадая в глупую голову, не делают эту голову умнее, но зато сами превращаются в смешные нелепости. Это, увы, слишком хорошо известно. Вряд ли кто будет оспаривать, что преподавание формальной логики, введённое в школах некоторое время назад «по личному указанию товарища Сталина», не увеличило числа «умных» и не уменьшило числа «глупых» среди выпускников средней школы.

В пользу приведённого мнения свидетельствует не только эмпирически-бесспорный опыт. Самые точные и строгие «правила», составляющие «логику», не научают и не могут научить так называемой «способности суждения», — то есть способности решать — попадает ли, подходит ли данный случай, данный факт под данные правила, или же не подходит, — писал Иммануил Кант в своей «Критике чистого разума». — «Школа может только доставить ограниченному рассудку и как бы вдолбить в него все правила, добытые чужим пониманием, но способность правильно пользоваться ими должна принадлежать самому воспитаннику и, в случае недостатка этого естественного дара, никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не застрахуют его от ошибочного применения их. Недостаток способности суждения есть собственно то, что называют глупостью; против этого недостатка нет лекарства»<sup>4</sup>. Как будто справедливо. А вот и мнение другого мыслителя — весьма сочувственно, как «остроумное», процитированное В.И. Лениным, — насчёт «предрассудка», будто «логика» «научает мыслить»: «это похоже на то, как если бы сказали, что только благодаря изучению анатомии и физиологии мы впервые научаемся переваривать пищу и двигаться»<sup>5</sup>. Это действительно наивный предрассудок. Поэтому-то введение «логики» в программы средней школы и не могло оправдать тех надежд, которые на неё кое-кто возлагал.

По-видимому, всё остается по-прежнему, — любой, даже «тупой и ограниченный ум» может «с помощью обучения достигнуть даже учёности. Но так как вместе с этим подобным людям недостаёт способности суждения, то не редкость встретить очень учёных мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток», — меланхолически подытоживает своё рассуждение Кант. И с этим тоже приходится согласиться.

Но как же быть в таком случае с призывом, напечатанным в качестве заголовка? Не доказывает ли сам автор, ссылаясь на весьма почтенные авторитеты, что реализовать этот лозунг нельзя, и что «ум» — это «естественный дар», а не приобретаемое умение?

По счастью, это не так. Верно, что способность (умение) мыслить невозможно «вдолбить» в череп в виде суммы «правил», рецептов и — как любят теперь выражаться — «алгоритмов». Человек всё же остаётся человеком, хотя кое-кто и хотел бы превратить его в «машину». В виде «алгоритмов» в череп можно «вложить» лишь механический, то есть очень глупый «ум» — ум счётчика-вычислителя, но не ум математика.

Однако приведёнными выше соображениями вовсе не исчерпывается позиция даже Канта. Тем более позиция материалиста. Во-первых, неверно, что ум — это «естественный» дар. Умом, или способностью мыслить человек обязан матери-природе так же мало, как и богу-отцу. Природе он обязан только мозгом — органом мышления. Способность же мыслить с помощью этого мозга не только «развивается» (в смысле «совершенствуется»), но и возникает впервые только вместе с приобщением человека к общественно-человеческой культуре, к знаниям. Так же, впрочем, как и способность ходить на двух ногах, которой человек «от природы» тоже не обладает. Это — такое же «умение», как и все остальные человеческие способности. Правда, если использовать свои задние конечности для прямохождения ребенка легко учит любая мать, то пользоваться мозгом для мышления умеет его учить далеко не каждый профессионал-педагог. Но достаточно умная и внимательная мать делает это, как правило, гораздо лучше, чем иной педагог. Она никогда не отмахнётся от трудной заботы, связанной с воспитанием «ума» маленького человека, под тем удобным для умышленно-ленивого «воспитателя» предлогом, что данный ребенок —

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума, с. 117.

<sup>5</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 2. Ср. также: Ленин В.И. Сочинения, т. 38, с. 75.

«от природы, от рождения» неспособный... «Мышлению» маленького человека учит вся окружающая его жизнь — и семья, и игры, и двор, и такие же маленькие человечки, как он сам, и повзрослее, и даже помоложе. Заботы о младшем братишке тоже требуют «ума» и тоже развивают его.

Представление о «врождённости», о «природном» происхождении способности (или «неспособности») мыслить, — это лишь занавес, скрывающий от умственно-ленивого педагога те действительные (очень сложные и индивидуально варьирующиеся) обстоятельства и условия, которые фактически пробуждают и формируют «ум», способность «самостоятельно мыслить». Этим представлением обычно оправдывают лишь своё собственное непонимание этих условий, ленивое нежелание вникать в них и брать на себя нелёгкий труд по их организации. Свалил на «природу» свою собственную лень — и совесть спокойна, и учёный вид соблюден.

Теоретически такая позиция малограмотна, а нравственно — гнусна, ибо предельно антидемократична. С марксистско-ленинским пониманием проблемы «мышления» она так же не вяжется, как и с коммунистическим отношением к человеку. От природы все равны — в том смысле, что девяносто девять процентов людей рождается к жизни в этом мире с биологически нормальным мозгом, в принципе могущим — чуть легче или чуть труднее — усвоить все «способности», развитые их предшественниками. И грехи общества, распределявшего до сих пор свои «дары» не столь справедливо и демократично, как «природа», нам не к лицу сваливать на эту природу. Надо открывать каждому человеку доступ к условиям человеческого развития. В том числе к условиям развития способности «самостоятельно мыслить» — к одному из главных компонентов человеческой культуры. Это и обязана делать школа. Ум — это не «естественный» дар. Это — дар общества человеку. Дар, который он, кстати, оплачивает потом сторицей — самое «выгодное» с точки зрения развитого общества «капиталовложение». Умно-организованное — то есть коммунистическое — общество может состоять только из умных же людей. И нельзя ни на минуту забывать, что именно люди коммунистического завтра сидят за партами школ сегодня.

Ум, способность самостоятельно мыслить, формируется и совершенствуется только в ходе индивидуального освоения умственной культуры эпохи. Он, собственно, и есть не что иное, как эта самая умственная культура, превращённая в личную собственность, в личное достояние, в принцип деятельности личности. В составе «ума» нет ничего, кроме этого. Это — индивидуализированное духовное богатство общества, — если выразиться высокопарным философским языком.

А это, говоря попросту, означает, что ум («талант», «способность» и т. д.) представляет собой естественный статус человека — норму, а не исключение. Нормальный результат развития нормального в биологическом отношении мозга в нормальных же — человеческих — условиях.

С другой же стороны, «глупый» человек — человек с непоправимым недостатком «способности суждения» — это прежде всего изуродованный человек, человек с искалеченным мозгом. И эта «искалеченность» органа мышления есть всегда следствие «ненормальных», «неестественных» (с точки зрения подлинных критериев человеческой культуры) условий — результат грубо-насильственных «педагогических» воздействий на этот нежный (особенно в раннем возрасте) орган.

Искалечить орган мышления гораздо легче, чем любой другой орган человеческого тела, а излечить очень трудно. А позже — и совсем невозможно. Искалечить — просто — системой «неестественных» «упражнений». И один из самых «верных» способов такого уродования мозга и интеллекта — это **формальное заучивание знаний**. Именно этим способом производятся «глупые» люди, то есть люди с атрофированной способностью суждения. Люди, не умеющие грамотно соотносить усвоенные ими общие знания с реальностью, а потому то и дело попадающие в просак.

«Зубрёжка», подкрепляемая бесконечным «повторением» (которое следовало бы называть не матерью, а скорее — мачехой учения), калечит мозг и интеллект тем вернее, чем, как это ни парадоксально, справедливее и «умнее» сами по себе усваиваемые при этом истины. Дело в том, что глупую и вздорную идею из головы ребенка быстро выветрит его собственный опыт; столкновение такой идейки с фактами заставит его усомниться, сопоставить, спросить «почему?» и вообще «пошевелить мозгами». «Абсолютная» же истина никогда ему такого повода не предоставит. Абсолютам всякого рода вообще противопоказаны какие бы то ни было «шевеления», — они неподвижны и жаждут только новых и новых «подтверждений» своей непогрешимости. Поэтому зубреная без понимания «абсолютная истина» и становится для мозга чем-то вроде рельс для поезда, чем-то вроде шор для работяги-лошади. Мозг привыкает двигаться только по проторенным (другими мозгами) путям. Всё, что лежит вправо и влево от них, его уже не интересует. На остальное он просто не обращает уже внимания как на «несущественное» и «неинтересное». Это и имел в виду большой немецкий писатель Б. Брехт, говоря, что «человек, для которого то, что дважды два четыре, само собой разумеется, никогда не станет великим математиком»...

Каждому известно, как мучительно переносит любой живой ребенок эту грубо-насильственную операцию над его мозгом — «зазубривание» и «вдалбливание». На изобретение этих поэтически-выразительных терминов взрослых могли вдохновить только очень неприятные воспоминания детства. Ребенок не случайно, не из каприза, переживает «вдалбливание» как насилие. Дело в том, что природа устроила наш мозг так хорошо и умно, что он не нуждается в «повторениях», в специальном «заучивании», если имеет дело с чем-то непосредственно для него «понятным»,



«интересным» и «нужным». Вдалбливать поэтому приходится только то, что человеку непонятно, неинтересно и не нужно, — то, что не находит никакого отзвука и эквивалента в его непосредственном жизненном опыте и никак из него не «вытекает».

Как доказали многочисленные эксперименты, «память» человека хранит вообще всё то, с чем имел дело её обладатель на протяжении всей его жизни. Однако одни знания хранятся в мозгу, так сказать, в активном состоянии, «под рукой», и всегда при нужде могут быть усилием воли вызваны на свет сознания. Это — знания, тесно связанные с активной чувственно-предметной деятельностью человека. Этот «актив» памяти напоминает хорошо организованное рабочее место — человек берёт здесь нужный предмет, инструмент, материал не глядя, не «вспоминая» специально, каким мускулом нужно для этого двинуть. Другое дело — знания, усвоенные мозгом без всякой связи с его основной деятельностью — так сказать, «про запас». Французские психологи, например, путём особых воздействий на мозг старой малограмотной женщины заставили её часами декламировать древнегреческие стихи, ни содержания, ни смысла которых она не понимала, и «помнила» только потому, что когда-то, много лет назад, какой-то прилежный гимназист заучивал эти стихи при ней вслух, а рабочий-каменщик «вспомнил» и точно нарисовал на бумаге причудливые извивы трещины в стене, которую ему когда-то пришлось ремонтировать.... Чтобы «вспомнить» подобные вещи, человеку приходится делать над собой мучительные усилия, и то это удаётся весьма редко и с трудом. Дело в том, что огромную массу ненужных, бесполезных и «не работающих» сведений мозг погружает в особые «тёмные кладовые», ниже порога сознания. В них хранится всё, что человек видел или слышал хотя бы раз. В особых — ненормальных — случаях весь хлам, накопившийся в этих кладовых за много лет, всплывает на поверхность высших отделов коры головного мозга, на свет сознания. Человек вспоминает тогда вдруг массу мелочей, казалось бы, давно и окончательно «забытых». Но это случается именно тогда, когда мозг находится в бездейственном состоянии, чаще всего — в состоянии гипнотического сна, — как в опытах французских психологов. Дело в том, что «забвение» — это не недостаток. Как раз наоборот — «забывание» осуществляют специальные мудрые механизмы мозга, охраняющие орган мышления (отделы активной деятельности мозга) от затопления ненужной «информацией». Это — естественная «защитная» реакция коры от бессмысленных и глупых перегрузок. Если бы в один прекрасный момент крепкие замки забвения были сорваны с тёмных кладовых памяти, весь накопившийся там мусор хлынул бы в высшие отделы коры и сделал бы её неспособной к «мышлению» — к отбору, сопоставлению, умозаключению и «суждению».

Тот факт, что «забывание» — это не минус, не недостаток нашей психики, а наоборот, преимущество, свидетельствующее о наличии высшего — специально и целесообразно осуществляющего его — «механизма», наглядно продемонстрировал известный советский психолог А.Н. Леонтьев на сеансе с не менее известным обладателем «абсолютной памяти» Ш-ским. Испытуемый мог с одного раза «запомнить» список в сто, двести, тысячу слов и воспроизвести его в любом порядке и спустя любое время. После демонстрации этой удивительной способности ему был задан невинный вопрос: не припомнит ли он среди отпечатавшихся в его памяти слов одно, и именно — название острозаразной болезни из трёх букв? Наступила заминка. Тогда экспериментатор обратился за помощью к залу. И тут оказалось, что **десятки** «нормальных» людей **помнят** то, что не может «вспомнить» человек с «абсолютной памятью». В списке промелькнуло слово «тиф», и десятки людей с «относительной» памятью это слово — совершенно произвольно — памятью зафиксировали... «Нормальная» память «спрятала» это словечко в тёмную кладовую, «про запас», как и все остальные девятьсот девяносто девять словечек. Но тем самым высшие отделы коры, ведающие «мышлением», остались «свободны» для своей специальной работы — в том числе и для целенаправленного «вспоминания» по путям логической связи.

Мозгу же с «абсолютной памятью» работать оказалось так же трудно, как желудку, битком набитому камнями...

Этот эксперимент весьма поучителен. Наличие «абсолютной» — механической — памяти — не преимущество, а, наоборот, ущербность в отношении одного из важнейших и хитроумнейших механизмов нашего мозга, нашей психики. Это механизм, который **активно** «забывает» всё то, что непосредственно непригодно для осуществления высших психических функций, всё то, что не связано с логичным потоком движения наших мыслей. Бесполезное, не связанное с активной мыслительной деятельностью мозг старается «забыть», погрузить на дно подсознания, чтобы оставить сознание «свободным» и готовым к высшим видам деятельности...

Вот этот-то «естественный» механизм мозга, охраняющий высшие отделы коры от агрессии, от наводнения хаотической массой бессвязной информации, и разрушает, и калечит «зубрёжка». Мозг насильственно принуждают «запоминать» всё то, что он активно старается «забыть», запереть под замок, чтобы оно не мешало «мыслить». В него «вдалбливают», сламывая его упрямое сопротивление, сырой, необработанный и непереваренный (мышлением) материал.

Чудесно тонкие механизмы, созданные природой, тем самым портятся, искалечиваются варварски-грубым вмешательством. А спустя много лет какой-нибудь мудрый воспитатель свалит вину на «природу»...

«Естественный» мозг ребенка изо всех сил сопротивляется такому пичканию непереваренными знаниями. Он старается избавиться от непережёванной им самим пищи, старается погрузить её в низшие отделы коры — «забыть», — а его снова и снова дрессируют «повторением», принуждают, сламывают, пользуясь и кнутом, и пряником. В

конце концов своего добиваются. Но какой ценой! Ценой **способности мыслить**.

Как не вспомнишь здесь хирургов из «Человека, который смеётся»? Компрачикосы от педагогики и придают мышлению раз навсегда зафиксированную «улыбку», делают его способным работать только по жёстко «вдолбленной» схеме. Это и есть самый распространённый способ изготовления «глупого» человека.

Хорошо ещё, если воспитуемый не очень всерьёз относится к зазубриваемой им школьной премудрости, если он «отбывает номер». Тогда его не удаётся искалечить до конца, и окружающая школу живая жизнь его спасает. Она всегда умнее глупого педагога.

Безнадежные же тупицы вырастают как раз из самых послушных и прилежных «зубрил», подтверждая тем самым, что и «послушание», и «прилежание» — такие же диалектически-коварные достоинства, как и все прочие «абсолюты», в известной точке и при известных условиях превращающиеся в свою противоположность, в недостатки, в том числе — непоправимые.

И надо сказать, что любой живой ребенок (и это уж — «от природы») обладает очень точным индикатором, отличающим «естественные» педагогические воздействия на его мозг — от насильственных, калечащих. Он или усваивает «знания» с жадно-живым интересом, или проявляет тупое неприятие, упрямство, противодействие насилью. Он либо с лёгкостью — с одного раза — «схватывает», проявляя при этом удовольствие, либо, наоборот, никак не может «запомнить» простые, казалось бы, вещи, ёрзая и капризная...

Нравственно-чуткий педагог всегда внимает этим «естественным» сигналам «обратной связи» — столь же точным, как и боль при «неестественных» упражнениях органов физической деятельности. Нравственно-тупой и умственно-ленивый — настаивает, принуждает и в конце концов — «добивается своего». Крики души ребенка для него — пустая блажь. Он просто дрессирует — с помощью кнута ли, пряника ли — безразлично.

А из этого следует простой и старый как мир вывод — научить ребенка (да и только ребенка ли?) чему-либо, в том числе и способности (умению) самостоятельно мыслить, можно только при внимательнейшем отношении к его **индивидуальности**. Старая философия и педагогика называли такое отношение «любовью». Можно использовать и это словечко. Оно не такое уж неточное, хотя некоторые любители строго-математического мышления и посчитают такое определение «качественным» и потому — «ненаучным»...

Конечно, и к показаниям «самочувствия» ребенка нужно тоже относиться с умом. Может случиться, что он ёрзает на месте не потому, что ему скучно, а потому, что он накануне обьелся неспелых слив. Ну что же, «индивидуальность» — вещь вообще капризная и математически-однозначно не определяемая...

Но всё это, так сказать, нравственно-эстетическая прелюдия. А как же все-таки **учить мыслить**? Любви и внимания к индивидуальности тут, понятно, маловато, хотя без них и не обойтись.

В общем и целом, ответ таков. Надо организовать процесс усвоения знаний, процесс усвоения умственной культуры так, как организует его тысячи лет лучший учитель — жизнь. А именно так, чтобы в ходе этого процесса ребенок постоянно был вынужден тренировать не только (и даже не столько) «память», сколько способность самостоятельно решать **задачи**, требующие мышления в собственном и точном смысле слова — «силы суждения», умения решать — подходит данный случай под усвоенные ранее «правила» или нет, а если нет — то как тут быть?

Решение задач — вовсе не привилегия математики. Всё человеческое познание есть не что иное, как непрерывающийся процесс постановки и разрешения всё новых и новых задач — вопросов, проблем, трудностей.

И само собой понятно, что лишь тот человек «понимает» научные формулы и положения, который видит в них не просто фразы, которые ему надлежит зазубрить, а прежде всего — с трудом найденные **ответы** на вполне определённые **вопросы**. На вопросы, естественно вырастающие из гущи жизни и настоятельно требующие ответов.

Столь же ясно, что человек, увидевший в теоретической формуле ясный ответ на замучавший (заинтересовавший) его вопрос, проблему, трудность, — эту теоретическую формулу не забудет. Он не вынужден будет её «зазубривать». Он её запомнит легко и естественно. А и «забудет» — не беда. Он всегда её **выведет** сам, когда ему снова встретится ситуация-задача с тем же составом условий. А это и есть «ум».

Так что «учить мыслить» нужно прежде всего с развития способности правильно ставить (задавать) вопросы. С этого начинала и начинает каждый раз сама наука — с постановки вопроса природе, с формулировки проблемы — то есть задачи, неразрешимой с помощью уже известных способов действий, известных — проторенных и затоптанных — путей решения. С этого же должен начинать своё движение в науке и каждый вновь вступающий на её поприще индивид. В том числе — ребёнок. С острой формулировки **трудности**, неразрешимой при помощи донаучных средств, с точного и острого выражения **проблемной ситуации**.

Что бы мы сказали о математике, который заставлял бы своих учеников зубрить наизусть ответы, напечатанные в конце задачника, не показывая им ни самих задачек, ни способов их решения?

Между тем географию, ботанику, химию, физику и историю мы часто преподаём детям именно таким нелепым способом. Мы вещаем им ответы, найденные человечеством, часто даже не пытаясь объяснять, на какие именно вопросы эти ответы были даны, найдены, отгаданы...

Учебники и следующие им учителя слишком часто, увы, начинают прямо с квазинаучных «дефиниций». Но ведь реальные люди, создавшие науку, никогда не начинали с этого. Дефинициями они **кончали**. А ребенка «вводят» в науку почему-то с обратного конца. И потом удивляются, что он никак не может «усвоить», а «усвоив» (в смысле зазубрив), — никак не может соотнести общетеоретические положения с реальностью, с «жизнью». Так и вырастает псевдоучёный, педант, — человек, иной раз знающий назубок всю литературу по своей специальности, но **не понимающий** её.

О таком хорошо сказал сто лет назад Карл Маркс, имея в виду вульгарного буржуазного политэконома В. Рошера: «Этого молодца мне придётся приберечь для примечания. Для текста такие педанты не подходят. Рошер, безусловно, обладает большим и часто очень полезным знанием литературы, хотя даже здесь я ясно узнаю питомца Геттингена, который не ориентируется свободно в литературных сокровищах, а знает только, так сказать, “официальную” литературу; почтенный человек. Но, не говоря уже об этом, какая польза мне от человека, знающего всю математическую литературу, но не понимающего математики?..

Если бы подобный педант, который по своей натуре никогда не может выйти за рамки учёбы и преподавания заученного, который сам никогда не может чему-либо научиться, если бы этаким Вагнер был, по крайней мере, честен и совестлив, то он мог бы быть полезным для своих учеников. Лишь бы он не прибегал ни к каким уловкам и напрямик сказал: здесь противоречие; одни говорят так, другие этак; у меня же, по существу вопроса, нет никакого мнения; посмотрите, не сможете ли вы разобраться сами. При таком подходе ученики, с одной стороны, получили бы известный материал, а с другой — были бы привлечены к самостоятельной работе. Но, конечно, я в данном случае ставлю такое требование, которое противоречит природе педанта. Его существенной особенностью является то, что он даже не понимает самих **вопросов**, и потому его эклектизм приводит в сущности к тому, что он занимается только собиранием готовых **ответов**...»<sup>6</sup>

Этот анализ «ума» педанта весьма поучителен для педагогики, для искусства **учить мыслить**.

Наука — и в её историческом развитии, и в ходе её индивидуального освоения — вообще начинается с **вопроса** — природе или людям — безразлично.

Но всякий действительный вопрос, вырастающий из гущи жизни и неразрешимый при помощи уже отработанных, привычных и штампованных рутинных способов, всегда формулируется для сознания как формально-неразрешимое **противоречие**.

А ещё точнее — как «логическое» противоречие, неразрешимое чисто логическими средствами, — то есть рядом чисто механических, машинообразных операций над ранее заученными «понятиями» (а ещё точнее — над «терминами»).

Философия давно выяснила, что действительный «вопрос», подлежащий решению только через дальнейшее исследование фактов, всегда выглядит как «логическое противоречие», как «парадокс».

Поэтому именно там, где в составе знания вдруг появляется «противоречие» (одни говорят так, другие — этак) только и возникает, собственно, потребность и необходимость **глубже исследовать сам предмет**. Это — показатель, что знание, зафиксированное в общепринятых положениях, чересчур общо, неконкретно, односторонне.

Ум, приученный к действиям по штампу, по готовому рецепту «типового решения» и теряющийся там, где от него требуется самостоятельное (творческое) решение, именно поэтому и «не любит» противоречий. Он старается их обходить, замазывать, сворачивая опять и опять на затоптанные, рутинные дорожки. И когда это ему в конце концов не удастся, когда «противоречие» упрямо возникает вновь и вновь, такой «ум» срывается в истерику — именно там, где нужно «мыслить».

Поэтому-то отношение к противоречию и является очень точным критерием культуры ума. Даже, собственно говоря, показателем его наличия.

Когда-то в лаборатории И.П. Павлова производили над собакой очень неприятный (для собаки, разумеется) эксперимент.

У неё старательно формировали и отрабатывали положительный слюноотделительный рефлекс на окружность и отрицательный на изображение эллипсиса. Собака прекрасно различала эти две «разные» фигуры. Затем в один прекрасный день круг начинали поворачивать в её поле зрения так, что он постепенно «превращался» в эллипсис. Собака начинала беспокоиться и в какой-то точке срывалась в истерическое состояние. Два строго отработанных

<sup>6</sup>Письмо к Фердинанду Лассалю от 16 июня 1862 года. — См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. XXV, с. 404.

условно-рефлекторных механизма, прямо противоположных по своему действию, включались разом и сталкивались в конфликте, в «ошибке», в антиномии. Для собаки это было непереносимо: момент превращения «А» в «не-А» — момент, в котором «отождествляются противоположности», — как раз и есть тот момент, в отношении к которому остро и четко выявляется принципиальное отличие человеческого мышления от отражательной деятельности животного.

Животное (а также ум, лишенный подлинной «логической» культуры) в этом пункте срывается в истерику, начинает метаться и попадает в плен к случайным обстоятельствам.

Для подлинно-культурного в логическом отношении ума появление противоречия — это сигнал появления **проблемы**, неразрешимой с помощью строго заштампованных интеллектуальных действий, — сигнал для включения «мышления» — самостоятельного рассмотрения «вещи», в выражении которой возникла антиномия.

Поэтому «ум» с самого начала надо воспитывать так, чтобы «противоречие» служило для него не поводом для истерики, а толчком к самостоятельной работе, к самостоятельному рассмотрению самой вещи, — а не только того, что об этой вещи сказали другие люди...

Это — элементарное требование диалектики. А диалектика — это вовсе не таинственное искусство, свойственное лишь зрелым и избранным умам. Это — действительная логика действительного мышления — синоним конкретного мышления. Её-то и нужно воспитывать с детства.

Нельзя не вспомнить здесь мудрые слова, сказанные недавно одним старым математиком. Рассуждая о причинах недостаточности культуры математического (и не только математического) мышления у выпускников средних школ в последние годы, он чрезвычайно точно охарактеризовал их так: в программах «слишком много окончательно установленного», слишком много «абсолютных истин»... Именно поэтому ученики, привыкающие «глотать жареных рябчиков абсолютной науки», и не находят потом путей к объективной истине — к самой «вещи».

Это тоже звучит, как будто, «парадоксально». Между тем, тут высказана столь же простая, сколь и верная, истина.

— «Вспоминаю себя, — разяснял учёный, — свои школьные годы. Литературу нам преподавал очень грамотный последователь Белинского. И мы привыкли смотреть на Пушкина его глазами, — то есть глазами Белинского. Воспринимая как “несомненное” всё то, что говорил о Пушкине учитель, мы и в самом Пушкине видели только то, что о нём сказано учителем — и ничего сверх этого... Так было до тех пор, пока мне в руки случайно не попала статья Писарева. Она привела меня в замешательство — что такое? Всё наоборот, и тоже убедительно. Как быть? — И только тогда я **взялся за самого Пушкина**, только тогда я **сам** разглядел его подлинные красоты и глубины. И только тогда я по-настоящему, а не по-школьному, понял и самого Белинского, и самого Писарева...»

И это относится, конечно, не только к Пушкину. Сколько людей ушло из школы в жизнь, заучив «несомненные» положения учебников о Пушкине, и на том успокоившись! Естественно, что человек, наглотавшийся досыта «жареных рябчиков абсолютной науки», вообще уже не хочет смотреть на живых рябчиков, летающих в небе... Ведь не секрет, что у очень многих людей охоту читать Пушкина отбили именно на уроках литературы в средней школе. Да разве только Пушкина?

Могут сказать, что школа обязана преподавать ученику «несомненные» и «твердо установленные основы» современной науки, а не сеять в его неокрепшие мозги сомнения, противоречия и скепсис. Верно. Но при этом не следует забывать, что все эти «твердо установленные основы» сами есть не что иное, как результаты трудного поиска, не что иное, как с трудом обретенные **ответы** на когда-то вставшие (и поныне понятные) **вопросы**, — не что иное, как **разрешённые противоречия**.

А не «абсолютные истины», свалившиеся с неба в головы гениев; жареного рябчика кто-то ведь должен был поймать и зажарить. И этому — а не заглыванию пережёванной чужими зубами кашицы — надо учить в науке. С самого первого шага. Ибо далее будет поздно.

«Голый результат без пути к нему ведущего есть труп», мертвые кости, скелет истины, неспособный к самостоятельному движению, — как прекрасно выразился в своей «Феноменологии духа» великий диалектик Гегель. Готовая, словесно-терминологически зафиксированная научная истина, отделённая от пути, на котором она была обретаема, превращается в словесную шелуху, сохраняя при этом все внешние признаки «истины». И тогда мёртвый хватает живого, не даёт ему идти вперёд по пути науки, по пути истины. Истина мёртвая становится врагом истины живой, развивающейся. Так получается догматически-окостеневший интеллект, оцениваемый на выпускных экзаменах на «пятерку», а жизнью — на «двойку» и даже ниже.

Такой не любит противоречий, потому, что не любит нерешённых вопросов, а любит только готовые ответы, — не любит самостоятельного умственного труда, а любит пользоваться плодами чужого умственного труда, — тунеядец-потребитель, а не творец-работник. Таких, увы, наша школа изготавливает ещё немало...

И это именно воспитывается с детства, с первого класса. И именно теми «педагогами», которые любят взваливать вину за «неспособность» на ни в чём не повинную «природу». Эту гнусную сказку, удобную для лентяев от

педагогики, пора изгнать из нашей педагогической среды так же беспощадно, как и глупые сказки религии.

Учить специфически-человеческому мышлению — значит учить диалектике — умению строго фиксировать «противоречие», а затем — находить ему действительное разрешение на пути конкретного рассмотрения вещи, действительности, а не путём формально-словесных манипуляций, замазывающих «противоречия» вместо того, чтобы их решать.

В этом весь секрет. В этом — и отличие диалектической логики от формальной, а человеческого мышления — от психики любого млекопитающего, а также — от действий счётно-вычислительной машины. Последняя тоже приходит в состояние «самовозбуждения», очень точно «моделирующее» истерику собаки в опытах Павлова, когда на её «вход» подадут разом две взаимоисключающие команды — «противоречие».

Для человека же появление противоречия — это сигнал для включения «мышления», а не истерики. Это и надо воспитывать с детства, с первых шагов движения человека в науке. В этом — единственный ключ к преобразованию «дидактики» на основе диалектического материализма, на основе диалектики как логики и теории познания материализма. В противном случае все разговоры о таком «преобразовании» останутся невинным пожеланием, пустой фразой. Ибо «ядром» диалектики, без коего никакой диалектики нет, является как раз «противоречие» — «мотор», «движущая пружина» развивающегося мышления.

Особенно «нового» тут ничего нет. Всякий достаточно умный и опытный педагог всегда это делал и делает. А именно — он всегда тактично подводит маленького человека к состоянию «проблемной ситуации» — как называют её в психологии. А именно — ситуации, которая неразрешима с помощью уже «отработанных» ребенком способов действия, с помощью уже усвоенных «знаний», — и в то же время достаточно сильна для него — для человека с данным (точно учитываемым) багажом знаний. Ситуации, которая требует, с одной стороны, активного использования всего ранее усвоенного умственного багажа, а с другой — не «поддаётся» ему до конца, требуя «маленькой добавки» — собственного соображения, элементарной творческой выдумки, капельки «самостоятельности» действия.

Если человек находит — после ряда проб и ошибок — «выход» из такой ситуации, но без прямой подсказки, без натаскивания, — он и делает действительный шаг по пути умственного развития, по пути развития «ума». И такой шаг дороже тысячи истин, усвоенных готовыми с чужих слов.

Ибо только так и именно так воспитывается умение совершать действия, требующие выхода за пределы **заданных условий** задачи.

В этом смысле диалектика есть везде, где происходит такой выход из того круга заданных условий, внутри которого задача остается **разрешённой и неразрешённой** (а потому имеет вид «логического противоречия» между «целью» и «средствами» её выполнения) — в тот более широкий круг условий, где она реально — конкретно, предметно и потому «наглядно» **разрешается**.

Такая диалектика осуществляется даже в случае решения простенькой геометрической задачи, требующей преобразования условий, заданных исходным чертежом, — хотя бы это преобразование состояло всего-навсего в проведении одной-единственной «лишней» линии, соединяющей две другие (заданные), до этого не соединённые, не связанные, или, как выражаются в логике, — «неопосредованные». Линии, которая осуществляет как раз **связь** — переход, превращение — и потому заключает в себе характеристики обеих связываемых ею линий — и «А» и «не-А».

Осуществление в предметном действии и в созерцании той самой ситуации, которая приводила собаку в состояние истерики. Перехода, превращения друг в друга двух чётко зафиксированных образов: круга — в эллипсис, многоугольника — в окружность, прямой — в кривую, площади — в объём, и т. д. и т. п., — вообще «А» в «не-А».

Любая задача, требующая такого перехода от данного к искомому, от известного к неизвестному, всегда заключает в себе превращение зафиксированных противоположностей друг в друга.

Если нам известно «А» (даны его качественные или количественные характеристики, «параметры»), а нам нужно найти «Б» — то есть выразить «Б» через характеристики «А», и мы этого «Б» пока не знаем, то это и значит, что про «Б» мы можем пока сказать лишь, что это — «не-А». А что оно такое, кроме того, что оно — «не-А»?

Для этого и надо найти переход, «мост». Переход от одного к другому вообще — от А к не-А — само собой понятно, может быть осуществлен только через «опосредующее звено», через «средний член умозаключения», как его называют в логике, — через «третье».

Нахождение такого среднего члена всегда и составляет главную трудность задачи. Здесь как раз и обнаруживается наличие или отсутствие «остроумия», «находчивости» и т. п. качеств «ума».

Это искомое «третье» всегда и обладает ярко выраженными диалектическими свойствами. А именно, — оно должно одновременно заключать в себе и характеристики А, и характеристики Б (то есть «не-А»).

Для А оно должно представлять Б; а для Б — быть образом А.

Как дипломат в чужой стране «представляет» собою не свою персону, а свою страну. В стране А он — представитель не-А. Он должен говорить на двух языках — на языках обеих стран — той, **которую** он представляет, — и той, **в которой** он является представителем.

Иными словами, «средний член» должен непосредственно соединять в себе характеристики «опосредуемых» в нём сторон противоречия — и А, и не-А. Он — непосредственное единство, соединение противоположностей, — точка, в которой они именно **превращаются** друг в друга.

Пока «стороны противоречия» не опосредованы — то есть имеется А, а рядом с ним — не-А, — мы имеем **логическое противоречие**. Логическое противоречие — это неопосредованное, неразрешённое противоречие. В этом смысле оно есть нечто «нтерпимое». В том смысле, что оно выражает **нерешённый** вопрос.

Решить вопрос — значит найти то «третье», посредством коего исходные стороны противоречия А и не-А соединяются, связываются, выражаются одно через другое — то есть **превращаются** (в мышлении) друг в друга. Та самая ситуация, которую создавали для собаки в лаборатории И.П. Павлова, «превращая» круг в эллипсис.

Но какое это имеет значение для движения мысли, для воспитания умения «думать»? Огромное.

Прежде всего, если мы чётко зафиксировали условия задачи как «противоречие», то наша мысль нацелена на отыскание того факта (линии, события, действия и т. д. и т. п.), посредством которого исходное противоречие только и может быть разрешено.

Мы пока не знаем — что такое это третье. Его именно и надлежит искать и найти.

Но вместе с тем мы уже знаем о нём нечто чрезвычайно важное. А именно — оно должно одновременно «подводиться» и под характеристики А, и под характеристики Б (то есть «не-А»). Поэтому поиск «среднего члена» умозаключения тут становится **целенаправленным**. Это должен быть реальный факт, который, будучи выражен через термины исходных условий задачи, выглядел бы как А и не-А — одновременно и в «одном и том же отношении», — как «противоречие».

С точки зрения чисто формального мышления, такой факт кажется чем-то совершенно невозможным и немыслимым. Да, он «немыслим» в том смысле, что его пока нет в нашем мышлении и в поле созерцания — **в составе заданных условий задачи**. Но ведь всё познание в конце концов и сводится к тому, что мы всё то, что до этого было «немыслимо», делаем достоянием нашей мысли — находим, видим и осмысливаем. И тем самым — решаем ранее нерешённые задачи, вопросы, противоречия.

Диалектика и заключается в том, что мы чётко и ясно формулируем «противоречие», доводим его до полной остроты и ясности выражения, а затем — находим ему реальное, конкретное, предметно-наглядное разрешение. И это именно происходит всегда путём открытия нового факта, в составе коего ранее выявленное нами «противоречие» одновременно и **осуществляется, и конкретно разрешается**.

Чётко сформулированное противоречие создает то самое «напряжение мысли», которое не падает до тех пор, пока не найден тот единственный факт, посредством которого оно разрешается.

Это происходит и в самых сложных случаях развития мысли, и в самых простых. Именно диалектика дала возможность Карлу Марксу решить проблему, о которую сломала себе голову буржуазная наука, — проблему рождения капитала из обмена товаров. Прежде всего здесь было зафиксировано острое противоречие. Дело в том, что высшим законом рыночных отношений является обмен эквивалентов — равных стоимостей. Если я имею предмет, стоящий пять рублей, я могу обменять его на другие товары, которые стоят тоже пять рублей. Я не могу путем обмена — ряда покупок и продаж превратить пять рублей в двадцать (если, конечно, исключить спекуляцию, обман). Но как же возможны тогда прибыль, прибавочная стоимость, капитал? Его законом является постоянное «самовозрастание». А отсюда возникает вопрос: «Наш владелец денег, который представляет пока ещё только личинку капиталиста, должен купить товары по их стоимости, продать их по их стоимости и всё-таки извлечь, в конце концов, из этого процесса больше стоимости, чем он вложил в него. Его превращение в бабочку, в настоящего капиталиста, должно совершиться в сфере обращения и в то же время не в сфере обращения. *Hic Rhodus, hic salta!* (Вот Родос, здесь прыгай!)»<sup>7</sup>.

Так как же — без всякого обмана, то есть без всякого нарушения высшего закона товарного мира, — вдруг появляется «капитал»? Явление, характеристики которого прямо противоречат закону обмена эквивалентов?

Задача поставлена чётко и ясно. Её решение, продолжает Маркс, возможно лишь при том условии, если нашему «владельцу денег» «посчастливится открыть в пределах сферы обращения, то есть на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости, — такой

---

<sup>7</sup>Маркс К. Капитал, т. 1, с. 172-173.

товар, фактическое потребление которого было бы процессом овеществления труда, следовательно, процессом созидания стоимости»<sup>8</sup>.

Такой товар, **потребление** которого было бы **созиданием**! Вещь как будто невозможная, «немыслимая» — ибо «логически противоречивая».

Но если владелец денег всё же превратился в капиталиста, то это значит, что он всё-таки разрешил неразрешимую, с точки зрения высшего закона товарного мира, проблему. Он обменивал самым честным образом копейку на копейку — никого ни разу не надув — и всё-таки получил в итоге рубль... И это значит, что он всё-таки нашёл и купил на рынке немисливо чудесный предмет, товар, — стоимость, потребление (уничтожение) которой тождественно производству (созиданию) стоимости...

И теоретика, чтобы разрешить теоретическое (логическое) противоречие, остается только подследить — где же он умудрился купить такой свехоригинальный товар, с помощью которого немисливое становится «мыслимым»? И что это за волшебный предмет, осуществляющий немисливое без какого то бы ни было нарушения строгого закона товарного мира? Автор «Капитала» последил за ним и увидел: «владелец денег находит на рынке такой специфический товар; это — способность к труду, или рабочая сила»<sup>9</sup>.

Это — единственный товар на рынке, с помощью которого достигается решение противоречия, неразрешимого никакими терминологическими фокусами. Это — единственный предмет, который строго подчиняется всем законам «товара», строго подходит под все теоретические определения «товара», «стоимости» (под те самые определения и законы, с точки зрения которых рождение капитала — акт «незаконный», даже противозаконный), и в то же время — в строжайшем согласии с законом — рождающий это «незаконное» детище — прибавочную стоимость, капитал, то есть явление, непосредственно противоречащее законам товарного мира. Это — такой предмет, в самом существовании которого совершается превращение «А» и «не-А»: потребительной стоимости — в меновую стоимость. Точно такое же естественное — и в то же время такое же «невыносимое» для недиалектического мышления — «превращение», как и превращение круга — в эллипсис, в не-круг.

Найден такой факт — такой непосредственно реальный, конкретно-наглядный факт — и разрешено «логическое противоречие», без него и помимо него **неразрешимое**.

И здесь очень ясно видно, что именно «логическое противоречие», выявленное внутри исходных условий задачи и внутри них — неразрешённое и неразрешимое, задаёт мышлению те условия, которым должно соответствовать «искмое» — тот «икс», то недостающее звено, которое мы должны найти, чтобы строго решить задачу.

И чем острее сформулировано «противоречие», тем точнее указаны те «признаки», которым должно соответствовать это «искмое», те критерии, которыми должен руководиться поиск, направляться внимание. В этом случае мышление человека не блуждает туда и сюда в надежде «наткнуться» на новый факт, а **целенаправленно ищет такой факт** — тот самый единственный факт, с помощью коего только и можно замкнуть цепь рассуждений.

Этот механизм диалектической мысли можно образно представить себе так. Он напоминает разорванную электрическую цепь, на одном из концов которой накопился плюсовой заряд, а на другом — противоположный заряд со знаком минус. Разрядиться это напряжение может только через замыкание концов цепи каким-то предметом. Каким? Давайте пробовать. Замкнём концы кусочком стекла. Ток не идёт, напряжение сохраняется. Сунем между концами дерево — тот же эффект. Но стоит попасть в промежуток между полюсами кусочку металла, как...

«Напряжение противоречия» в мышлении разряжается аналогичным образом — через включение в «разорванную» противоречием цепь рассуждений нового факта. Само собой понятно, что не любого попавшегося. А лишь того одного-единственного, который «подводится» под условия задачи, замыкает («опосредует») ранее не «опосредованные» стороны противоречия. Это должен быть такой факт, который одновременно «подводится» под характеристики (под законные требования) обеих сторон «противоречия».

Для стороны «А» он должен быть «представителем» стороны «Б» (то есть «не-А»), а для стороны «Б» — представительным образом стороны «А» (которая, само собой понятно, есть «не-Б»). Иначе он не смог бы быть «проводником», «посредником» между ними. Так же, как переводчиком между двумя разноязычными людьми может быть только третий человек, одинаково говорящий на обоих языках. Он должен обладать внутри себя, в составе своей «специфической» характеристики и признаками А, и признаками Б, — быть непосредственным соединением (единством) различных и противоположных определений.

Когда мы такой факт нашли, «противоречие» перестало быть «неопосредованным», неразрешённым. Пока мы его не нашли, противоречие остается неразрешённым — «логическим» и создаёт то самое «напряжение мысли», которое не даёт покоя до тех пор, пока задача не решена.

<sup>8</sup>Там же, с. 173.

<sup>9</sup>Там же.

Поэтому культура мышления и состоит вообще в том, чтобы «выносить напряжение противоречия» и не стараться его обойти, замазать, а в случае невозможности это сделать — не впадать в истерику, в гнев и раздражение. Наоборот, противоречию всегда надо идти навстречу, всегда стараться выявить его в «чистом виде», чтобы затем найти ему конкретное, предметно-наглядное разрешение в фактах.

Диалектика вообще и состоит в том, чтобы в фактах, в составе фактов, образующих систему условий нерешённой задачи, выявить их собственное противоречие, довести его до предельной ясности и чистоты выражения, а затем найти ему «разрешение» опять же в фактах — в составе того единственного факта, которого пока в поле зрения нет и который нужно найти. Противоречие и заставляет искать такой факт. В этом случае противоречие в мышлении (то есть «логическое противоречие») разрешается в согласии с тем способом, которым реальные противоречия разрешает сама действительность, движение «самой вещи».

А не за счёт чисто терминологических манипуляций, не путем «уточнения понятий» и их определений.

(Конечно, против стремления «уточнить понятия» возразить ничего нельзя. Проверка и перепроверка предшествующего хода рассуждений, в итоге коего появилось «логическое противоречие», очень часто показывает, что это противоречие — лишь следствие простой неряшливости, двусмысленности терминов и т. п. причин, а потому никакой реальной предметной проблемы не выражает. Такие противоречия разрешаются чисто формальным путем — и именно «уточнением терминов», и никакого поиска новых фактов не требуют.

Однако диалектика предполагает формально-безупречное мышление. Поэтому всё сказанное выше относится лишь к тем «логическим противоречиям», которые появляются в рассуждении в результате самого строгого и формально-безупречного мышления, логически выражающего реальные условия задачи. Это надо иметь в виду.)

Высшая культура мышления, способность выносить без раздражения и истерики «напряжение противоречия», способность находить ему предметное, а не словесное разрешение поэтому всегда и выражается в умении полемизировать с самим собой. Чем отличается диалектически мыслящий человек от недиалектически мыслящего? — Умением наедине с собой, без наличия «внешнего оппонента», взвешивать все «за» и все «против», не дожидаясь, пока ему эти «против» со злорадством не сунет в нос противник.

Поэтому культурно мыслящий человек и оказывается всегда прекрасно вооружённым в спорах. Он заранее предвидит все «против», учитывает их цену и вес и заготавливает контраргументы.

Человек же, который, готовясь к спору, старательно и пристрастно коллекционирует одни «за», одни «подтверждения» своему непротиворечивому тезису, всегда бывает бит. Его бьют с неожиданных для него сторон. А их тем больше, чем старательнее он искал «подтверждений», чем старательнее он закрывал глаза на те реальные «стороны» вещи, которые могут служить основанием для противоположного взгляда.

Иными словами, чем одностороннее (абстрактнее и общее) тот «несомненный» для него тезис, который он почему-то предпочитает, тем «несомненное» и «абсолютное» та истина, которую он задолбил, усвоил как «непротиворечивый» внутри себя тезис.

Здесь-то и проявляется всё коварство «абсолютных истин». Ведь чем истина «абсолютнее» и «безусловнее», тем ближе она к роковому моменту своего превращения в свою собственную противоположность. Тем легче оппоненту обернуть её против неё самой, тем больше фактов и оснований можно против неё выдвинуть.

Дважды два — четыре?

Где вы это видели? — В очень редких, в искусственных и исключительных случаях. В случаях, связанных лишь с твёрдыми, непроницаемыми друг для друга телами. Две капли воды при «сложении» дадут лишь одну каплю, а может быть — и двадцать одну. Два литра воды, «сложенные» с двумя литрами спирта, никогда не дадут вам четырех литров водки, а всегда чуть-чуть поменьше... И вообще «дважды два — четыре» было бы абсолютно непогрешимо только в том случае, если бы вселенная состояла из одних «абсолютно твёрдых тел». Но есть ли такие на самом деле вообще, хотя бы в виде исключения? Или, может быть, такие существуют только в нашей собственной голове, в идеализирующей фантазии? Вопрос не из легких. Атомы и электроны, во всяком случае, не таковы.

Именно поэтому те математики, которые убеждены в «абсолютно несомненной» всеобщности своих утверждений (математических истин) как раз и склонны к представлению, согласно которому эти утверждения не отражают и не могут отражать ничего в реальном предметном мире, и что вся математика от начала до конца есть лишь субъективная искусственная конструкция, плод «свободного» творчества нашего собственного духа и ничего более. И тогда становится загадочно-мистическим тот факт, что эти утверждения вообще применимы к эмпирическим фактам и прекрасно «работают» в ходе их анализа, в ходе исследования действительности...

А философские идеалисты — тут как тут, — как всегда в подобных случаях.

Вот вам и наказание за слепую веру в такой, казалось бы, очевидно абсолютный тезис, как «дважды два — четыре».



Абсолюты вообще не только неподвижны, но и предельно коварны. Тот, кто слепо уверовал в любой абсолют как в нечто «несомненное», рано или поздно дожждётся самого подлого предательства с его стороны. Как та собака, что бездумно приучена пускать слюну при виде круга.

Так разве же годится внушать маленькому человеку слепое доверие к таким явным предателям? Не значит ли это сознательно готовить его им в жертву, на заклание? Вместо того, чтобы растить его в хозяина над «абсолютными истинами»?

Человек, которого воспитали в мнении, что «дважды два — четыре», есть несомненное, над которым и задумываться недопустимо, никогда не станет не только **великим** математиком, но даже и просто математиком. Он не будет уметь вести себя в сфере математики по-человечески.

В этой области он навсегда останется лишь подопытным кроликом, которому учитель будет постоянно преподносить пренеприятные и непонятные сюрпризы вроде превращения круга — в эллипс, многоугольника — в круг, кривой — в прямую и обратно, конечного — в бесконечное и т. д. и т. п. Все эти фокусы он будет воспринимать как чёрную магию, как таинственное искусство математических богов, которому надо лишь молиться и слепо поклоняться.

А жизнь — так та, мало того, покажет ему не только как дважды два превращается в пять, а и как оно превращается в стеариновую свечку... Жизнь — как ни крутись, полна изменений, превращений. Абсолютно неизменного в ней маловато. Наука для него будет лишь предметом слепого поклонения, а жизнь — сплошным поводом для истерики. Связь науки с жизнью для него навсегда останется мистически непонятной, непостижимой и неосуществимой. Жизнь для него всегда будет казаться чем-то совершенно «ненаучным» и даже «иррациональным», а наука — витающим над жизнью и непохожим на неё сном.

Ни к чему другому и не может повести «вдалбливание абсолютов» в череп маленького человека. Чем крепче, чем более слепо он уверует в их непогрешимость в детстве, тем более жестоко накажет его жизнь разочарованием в науке, маловерием и скепсисом.

Противоречия — конфликта общей идеи, абстрактной истины, с невыраженным в ней многообразием живых фактов — он ведь всё равно не минует, не избежит. Рано или поздно он в такое столкновение упрётся носом. И вынужден будет **разрешать** это противоречие. А если вы его этому не учили, если вы убедили его в том, что внушаемые ему истины настолько абсолютны и несомненны, что он никогда не встретит «противоречащего» им факта, — он увидит, что вы его обманули. И тогда он перестанет верить и вам, и тем истинам, которые вы ему вдолбили.

Философия и психология давно установили, что «скептик» — это всегда разочаровавшийся «догматик», что «скепсис» — это обратная сторона «догматизма». Это — две взаимно-провоцирующие позиции, две мёртвых и нежизнеспособных половинки, на которые глупым воспитанием разрушается живой ум.

Воспитание догматика состоит в том, что человека приучают смотреть на окружающий мир только как на резервуар «примеров», иллюстрирующих справедливость той или иной абстрактно-общей истины. При этом его тщательно оберегают от соприкосновения с фактами, говорящими в пользу противоположного взгляда, а пуще всего — от чтения сочинений, доказывающих этот противоположный взгляд. Само собою понятно, что таким образом воспитывается только совершенно не критичный по отношению к самому себе ум. Столь же понятно, что такой оранжерейно-взращенный ум может жить лишь под стеклянным колпаком, в стерильно-кондиционированном воздухе, и что духовное здоровье, сохраняемое таким путем, столь же непрочно, сколь и физическое здоровье младенца, которого не выносят гулять из боязни — как бы он не простудился... Любой, самый слабый ветерок такое здоровье губит. То же самое происходит и с умом, который тщательно оберегают от столкновений с противоречиями жизни, с умом, который боится сочинений, оспаривающих зазубренные им догмы.

Изучение контрдоводов, — писал Кант, — гораздо полезнее для «доброго дела», чем чтение сочинений, доказывающих то, что тебе и так уже известно. «Догматического защитника доброго дела, — продолжает Кант, — я бы вовсе не стал читать, так как я наперёд знаю, что он будет нападать на мнимые основания противника лишь для того, чтобы расчистить путь своим доводам», — но уже знакомая догма может дать меньше материала для новых замечаний, чем новая и остроумно построенная...»<sup>10</sup>

«Но не следует ли, по крайней мере, предостерегать против подобных сочинений молодёжь, доверенную академическому обучению, и удерживать её от раннего знакомства с такими опасными положениями, пока её способность суждения не созрела, или пока учение, которое желательно сообщить ей, не укоренилось в ней настолько прочно, чтобы с силою противостоять всяким противоположным убеждениям, откуда бы они ни исходили?»

Как будто резонно, продолжает Кант. Но...

«Но если впоследствии любопытство или модный тон века даст ему в руки подобные сочинения, будут ли тогда иметь силу эти юношеские убеждения?»

---

<sup>10</sup> Кант И. Критика чистого разума, с. 418.

Сомнительно. Ибо для того, кто привык только к догматическому умонастроению и не умеет развивать скрытую диалектику, присущую его собственной душе не менее, чем душе противника, противоположное убеждение будет иметь «преимущество новизны», а привычное, заученное с «легковерием молодости», это преимущество уже утратило...

«Тогда юноше кажется, будто лучшее средство доказать, что он вышел из детского возраста, состоит в том, чтобы пренебречь этими предостережениями, имевшими добрую цель, и, привыкнув к догматизму, он жадными глотками пьет яд, догматически разрушающий его основоположения...»<sup>11</sup>

Всё это верно, конечно, и по сей день. Это — психологический закон, имеющий свой прообраз в логике вещей.

Именно поэтому Гегель и расценивал «скептицизм» как более высокую, нежели «догматизм», ступень развития духа — как естественную форму преодоления наивного догматизма.

Ибо если догматик упорствует, защищая одну «половинку истины» против другой «половинки истины», не умея найти «синтез противоположностей», «конкретную истину», то «скептик» — также не умея этот конкретный синтез осуществить — по крайней мере **видит обе половинки**, понимая, что обе они имеют основание... И колеблется между ними.

Поэтому у скептика есть надежда увидеть «вещь», по поводу которой ломают копья «догматики», как «единство противоположностей» — как то искомое «третье», которое одному догматику кажется «А», а другому — как «не-А»...

А два догматика — как два барана на мосту — обречены на вечный спор. Они будут бодаться, пока оба не упадут в холодную воду скепсиса.

И только выкупавшись в его отрезвляющей струе, они станут умнее, если, конечно, не захлебнутся и не утонут...

Диалектическое же мышление, согласно Гегелю, включает в себя «скепсис» как свой «внутренний», органически присущий ему момент. Но в качестве такового, это уже не «скепсис», а просто разумная самокритичность.

Живой диалектически мыслящий ум не составить из двух одинаково мертвых половинок — из «догматизма» и «скепсиса» — это опять-таки не просто механическое соединение двух противоположных полюсов, а нечто «третье». Это третье — соединение разумной (а потому твёрдой) убеждённости со столь же разумной (а потому острой) самокритичностью.

В глазах догматика это «третье» всегда выглядит как «скепсис», а в глазах скептика — как «догматизм».

На самом же деле — это и есть **диалектика**. Диалектика ума, способного отражать диалектику действительности. Логика мышления, согласная с Логикой вещей.

Построить дидактику, направленную на воспитание подлинного ума, можно лишь памятуя обо всём этом.

И если вы хотите воспитать из человека законченного скептика и маловера — то нет более верного способа сделать это, чем внушать ему слепое доверие к «абсолютным истинам науки». К самым лучшим, к самым верным истинам. К тем самым, которые никогда бы его не обманули, если бы он их усваивал не бездумно и слепо, а **с умом**.

И наоборот, если вы хотите воспитать человека, не только твердо убеждённого в могуществе знания, но и умеющего применять его мощь для решения противоречий жизни, — то примешивайте к «несомненному» безвредную для него дозу «сомнения» — скепсиса, как говорили древние греки. Поступайте так, как издавна поступает медицина, когда прививает новорожденному ослабленную вакцину страшнейших (даже для взрослого!) болезней. Заставляйте его переболеть этими болезнями в ослабленной, в безопасной и необходимой для человека и его ума форме. Приучайте его каждую общую истину самостоятельно **проверять** на столкновении, на очной ставке с непосредственно противоречащими ей фактами, помогайте ему решать конфликт между общей истиной и единичным фактом **в пользу подлинной — конкретной истины**. То есть к обоюдной пользе и науки, и факта.

А не в пользу «факта» и в ущерб «науке», как это часто получается у догматиков, отчаявшихся разумно разрешить этот конфликт и потому разочаровавшихся в науке и изменивших ей, под тем предлогом, что она уже «не соответствует жизни».

Тогда-то вашего воспитанника и за порогом школы не подстережёт и не отравит своим ядом страшный микроб разочарования и скепсиса. Он будет обладать прочным иммунитетом — будет знать, как отстоять честь научного знания в случае его конфликта с «противоречащими» ему «фактами» и «фактиками». Он будет знать, как сами эти факты осмыслить научно, а не путём обывательского «приспосабливания» науки к этим фактикам, не путём измены научным истинам «во имя фактов», «во имя жизни», а на самом деле — во имя обывательского принципа «такова жизнь»...

Только так и можно развить в человеке умение думать умение мыслить **конкретно**.

---

<sup>11</sup> Там же, с. 419.

Ибо мыслить можно только **конкретно**. Потому что сама истина всегда конкретна, потому что «абстрактной истины нет» (В.И. Ленин).

Эта мудрая истина, которую не уставали повторять на протяжении столетий величайшие умы человечества — Спиноза, Гегель, Маркс, Энгельс, Плеханов, Ленин, — далеко не стала ещё, к сожалению, ведущим принципом нашей дидактики и педагогики.

Правда, словечком «конкретное» мы козыряем очень часто, пожалуй, чересчур часто, то и дело разменивая это драгоценное понятие на мелочи, к которым оно вообще не имеет отношения.

Не слишком ли часто путаем мы «конкретность» с «наглядностью»? А ведь это — очень разные вещи. По крайней мере — в марксистско-ленинской философии, в логике и теории познания материализма.

В научной философии под «конкретным» понимается вовсе не «наглядное». С отождествлением этих двух понятий Маркс, Энгельс и Ленин размежевались категорически, как с очень плохим наследием средневеково-схоластической философии. «Конкретное» для Маркса, Энгельса и Ленина — это синоним «единства во многообразии». Конкретным, другими словами, называется лишь закономерно связанная совокупность реальных фактов, или система решающих фактов, понятая в их собственной связи, в сцеплении и взаимодействии.

Там, где этого нет, там, где есть лишь груда, лишь нагромождение самых что ни на есть «наглядных» фактов и примеров, подтверждающих какую-либо тощую и абстрактную «истину», ни о каком «конкретном знании» с точки зрения философии вообще не может идти речи.

Наоборот, в данном случае «наглядность» есть лишь маскарадная маска, под которой прячется от людей самый коварный и отвратительный враг «конкретного мышления» — знание **абстрактное** в самом дурном и точном смысле этого слова, в смысле — пустое, оторванное от жизни, от действительности, от практики.

Правда, часто слышишь такое «оправдание»: это, де, мудрая философия, где-то на высших этажах своей премудрости, понимает под «конкретным» какие-то очень сложные вещи. А дидактика, де, наука попроще. Она с высотами диалектики дела не имеет, и ей поэтому дозволено всё то, что не дозволено высокой философии. Поэтому, де, ничего страшного в том нет, если мы под «конкретностью» понимаем именно «наглядность» и не вдаёмся в чересчур тонкие различия...

На первый взгляд, справедливо. Что поделаешь, если в педагогике термин «конкретное» не очень чётко различают от термина «наглядное»? Разве дело в терминологии? Хоть горшком назови — только в печь не ставь... Если бы дело было только в термине, только в названии, со всем этим можно было бы согласиться. Но вся-то беда именно в том, что это — не так.

Дело в том, что начинается всё, правда, с путаницы в терминах, а кончается далеко не шуточной путаницей.

Кончается тем, что «наглядность» (принцип сам по себе — ни хороший, ни плохой) в конце концов оказывается не союзником и другом истинного (= конкретного) мышления, каким он должен быть по идее и замыслу дидактов, а чем-то совсем обратным. Он оказывается именно тем маскарадным одеянием, под которым прячется абстрактнейшее — в самом плохом смысле — мышление и знание.

В соединении с подлинной **конкретностью** «наглядность» служит могущественнейшим средством развития ума, мышления.

В соединении же с **абстрактностью** та же самая «наглядность» оказывается вернейшим средством калечения, уродования ума ребенка.

В одном случае она — величайшее благо, в другом — столь же великое зло. Как дождь, полезный для урожая в одном случае и вредоносный в другом.

И когда об этом забывают, когда в «наглядности» начинают видеть абсолютное и безусловное «благо» — панацею от всех зол — и прежде всего от дурной «абстрактности», от формально-словесного усвоения знаний, то как раз и совершают, неведомо для себя, величайшую услугу врагу — «абстрактному». Ему гостеприимно распахивают все двери и окна школы, если оно догадывается явиться туда в маскарадном костюме «наглядности», под плащом, разрисованным картинками, «наглядными пособиями» и прочими атрибутами, маскирующими его под «конкретное».

И это страшно. Гораздо предпочтительнее открытый враг, чем враг, прикинувшийся другом.

Вот что из этого получается.

Сначала расскажем мудрую притчу, сочинённую сто пятьдесят лет назад одним очень умным человеком. Называется эта притча «Кто мыслит абстрактно?». Вот она.

«... Ведут на казнь убийцу. Для обычной публики он — убийца, и только. Может статься, что дамы, при сём присутствующие, отметят между прочим, что он — статный, видный собой и даже красивый мужчина. Публика

расценит это замечание как предосудительное, — «как так? убийца красив? как можно думать столь дурно, как можно называть убийцу — красивым? сами, поди, не лучше!» — «это — признак нравственной порчи, царящей в высшем свете», — добавит, может быть священник, привыкший глядеть в глубину вещей и сердец.

По-иному поступит знаток людей. Он проследит ход событий, сформировавший преступника, обнаружит в истории его жизни и воспитания влияние раздоров между отцом и матерью в семье, увидит, что некогда этот человек за ничтожную провинность был наказан чрезмерно сурово, что ожесточило его, настроило против правопорядка, вызвало с его стороны противодействие, поставившее его вне рядов общества, что в конце концов и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самоутверждения...

Упомянутая публика, случись ей это услышать, наверняка возмутится — «да он хочет оправдать убийцу!»...

Вспоминается же мне один бургомистр, который в дни моей юности обратился с жалобой на писателей, — они, мол, докатились уже до того, что стали подрывать основы христианства и правопорядка; один из них даже защищает самоубийство; страшно вымолвить!

Из дальнейших пояснений потрясённого бургомистра стало ясно, что речь идёт о «Страданиях молодого Вертера».

Это и называется **мыслить абстрактно** — не видеть в убийце ничего сверх того абстрактного, что он — убийца, и гасить посредством этого простого качества все прочие качества человеческого существа в преступнике.

... — Эй, старая, ты торгуешь тухлыми яйцами, — сказала покупательница торговке. — «Что? — вспыхнула та, — мои яйца тухлые? Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар? Да сама-то ты кто? Твоего папашу вши заели, а мамаша твоя с французами амуры крутила! Ты, у которой бабка в богадельне сдохла! Ишь — целую простыню на платок извела! Известно, небось, откуда у тебя все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, — такие, как ты, не щеголяли бы в нарядах! Порядочные-то женщины больше за своим домом смотрят, а таким, как ты, — самое место в каталажке! Дырки бы лучше на чулках заштопала!» — Короче говоря, она ни капельки хорошего не может допустить в обидчице.

Она и **мыслит абстрактно** — подытоживает всё, начиная с шляпок и кончая чулками, с головы до пят, вкупе с папашей и всей остальной роднёй покупательницы, исключительно в свете того преступления, что та нашла её яйца несвежими. Всё оказывается окрашено в цвет этих тухлых яиц, — тогда как те офицеры, о которых упоминала торговка, — если они, конечно, вообще имеют сюда какое-нибудь отношение, что весьма сомнительно, — предпочли бы заметить в женщине совсем другие вещи...

Притча эта, кажется, не нуждается в особо пространных комментариях и выводах. Автор её — великий диалектик Гегель — иллюстрирует ею очень простое и глубоко верное, хотя и парадоксальное, на первый взгляд, утверждение: «Кто мыслит абстрактно? — Необразованный человек, отнюдь не образованный...»

Человек, обладающий умственной культурой, никогда не мыслит абстрактно по той причине, что это — слишком легко, по причине «внутренней пустоты и никчемности этого занятия». Он никогда не успокаивается на тощем словесном определении («убийца» и т. п.), а старается всегда рассмотреть самую вещь во всех её «опосредованиях», связях и отношениях и притом — в развитии, причинно обусловленном со стороны всего породившего эту вещь мира явлений.

Такое-то — культурное, грамотное и гибкое **предметное** мышление философия и называет «конкретным мышлением». Такое мышление всегда руководится собственной «логикой вещей», а не узкокорыстным (субъективным) интересом, пристрастием или отвращением. Оно ориентировано на объективные характеристики явления, на раскрытие их необходимости — закона, а не на случайно выхваченные, не на бросающиеся в глаза мелочи, будь они в сто раз «нагляднее».

Абстрактное же мышление руководится общими словечками, зазубренными терминами и фразами, и потому в богатом составе явлений действительности усматривает очень и очень мало. Только то, что «подтверждает», даёт «наглядное доказательство» застрявшей в голове догме, общему представлению, а часто — и просто эгоистически узкому «интересу».

«Абстрактное мышление» — вовсе не достоинство, как это иногда думают, связывая с этим термином представление о «высокой науке» как о системе архинепонятных «абстракций», парящих где-то в заоблачных высях. Это представление о науке свойственно лишь тем, кто о науке имеет представление с чужих слов, знает терминологическую поверхность научного процесса и не вникал в его суть.

Наука, если это действительно наука, а не система квазинаучных терминов и фраз, есть всегда выражение (отражение) действительных **фактов**, понятых в их собственной связи. «Понятие» — в отличие от термина, требующего простого заучивания, — это синоним **понимания** существа фактов. Понятие в этом смысле всегда конкретно — в смысле предметно. Оно вырастает из фактов, и только в фактах и через факты имеет смысл, «значение», содержание.

Таково и мышление математика, которое невольно оскорбляют, желая похвалить словечком «абстрактное». «Абстрактно» в этом мышлении лишь терминологическое одеяние «понятий» — лишь язык математики. И если из всей математики человек усвоил лишь её «язык» — это и значит, что он усвоил её абстрактно. Значит — не понимая и не усматривая её действительного предмета, и не умея самостоятельно двигаться по его строгой логике — **не видя реальности** под специально-математическим углом зрения, а видя только обозначающие её знаки. Может быть ещё и «наглядные примеры», иллюстрирующие «применение» этих знаков.

Действительный математик мыслит тоже в полной мере конкретно, как и физик, как и биолог, как и историк. Он рассматривает тоже не абстрактные закорючки, а самую настоящую действительность только под особым углом зрения, под особым аспектом, свойственным математике. Это умение видеть окружающий мир под углом зрения количества и составляет специальную черту мышления математика.

Человек, который этого не умеет, — не математик, а лишь счётчик-вычислитель, осуществляющий лишь штампованные вспомогательные операции, но не развитие математической науки.

И умение воспитать математика, то есть человека, умеющего **мыслить** в области математики, — далеко не то же, что воспитать у человека умение считать, вычислять, решать «типичные задачи». Школа же наша ориентируется, увы, чаще на последнее. Ибо это «проще». А потом мы сами начинаем горевать по тому поводу, что «способные» к математическому мышлению люди — такая редкость, один-два на сорок... Тогда мы начинаем искусственно «отбирать» их, удивляясь их «природной талантливости» и приучая их самих к отвратительному самомнению, к высокомерию «избранных», к самолюбанию, к обособлению от «бесталанной черни»...

Между тем математика как наука ничуть не сложнее других наук, которые не кажутся столь таинственно-абстрактными. В известном смысле математическое мышление даже проще, легче. Это видно хотя бы из того, что математические «таланты» и даже «гении» развиваются в таком возрасте, который в других науках явно не дает возможности даже просто выйти на «передний край». Математика предполагает **меньший** и более простой «опыт» в отношении окружающего мира, чем та же политическая экономия, биология или ядерная физика. Посему в этих областях знания «гения» в пятнадцатилетнем возрасте и не встретишь.

И сравнительно малый процент «способных» к математическому мышлению мы получаем до сих пор от школы вовсе не потому, что матушка-природа столь скупа на раздачу математических способностей, а совсем по другой причине.

Прежде всего потому, что в сферу математического мышления мы зачастую вводим маленького человека «кверху ногами», задом наперёд. Потому, что с первых же дней вбиваем ему в голову такие «представления» о математических понятиях, которые не помогают, а, как раз наоборот, мешают ему **увидеть**, правильно рассмотреть окружающий его мир под непривычным для него — строго математическим — углом зрения.

«Способными» же в итоге оказываются те дети, которые по какому-то счастливо-случайному стечению обстоятельств умудряются всё-таки выглянуть в «окно», забитое досками неверных представлений. Где-то между этими досками сохраняются «щели», в которые пытливый ребенок иной раз и заглядывает. И оказывается «способным»...

А эти неверные представления об исходных математических понятиях органически связаны с теми антикварными философско-гносеологическими представлениями о понятиях вообще и об отношениях этих понятий с реальностью вне мышления, с которыми научная философия давно разделалась и распрощалась.

Философско-логический анализ первых страниц учебника, который вводит первоклассника в царство математических понятий — учебник арифметики — демонстрирует этот факт бесспорно. Он внушает ребенку абсолютно ложное (с точки зрения самой математики) представление о **числе**.

Как задаётся ребёнку «понятие» числа, этого фундаментального и самого общего основания всех его дальнейших шагов в области математического мышления?

На первой странице очень натурально и наглядно нарисован мячик, рядом с ним — девочка, яблоко (или вишенка), жирная палочка (или точка) и, наконец, цифровой знак «единицы».

На второй странице — две куклы, два мальчика, два арбуза, две точки и цифра «2» («два»). И так далее — вплоть до десяти, до этого «предела», назначенного дидактикой для первоклассника сообразно с его возрастными («природными») возможностями...

Предполагается, что «усвоив» эти десять страниц, ребенок «усвоит» счёт, а вместе с ним — «понятие числа».

Умение считать он, действительно, таким образом усваивает. Но вот что касается «понятия числа», то вместо него ребенок незаметно для себя проглатывает совершенно **ложное представление** о числе — такое представление об этом важнейшем понятии, которое даже хуже тех бытовых, донаучных представлений, с которыми он приходит в школу. И это ложное представление чуть позже будет ему очень сильно мешать при усвоении более сложных шагов на поприще математического мышления.

В самом деле, если бы первоклассник обладал нужными для этого аналитическими способностями, то на вопрос: «что такое число?» — он ответил бы после усвоения указанных страниц примерно следующее.

Число — это название, выражающее то абстрактно-общее, что имеют между собой **все единичные вещи**. Исходная цифра натурального ряда — это **название единичной** вещи, «двойка» — название «двух» единичных вещей и т. д. Единичная же вещь — это то, что я вижу в пространстве как резко и отчетливо отграниченное, «вырезанное» контуром из всего остального, окружающего её мира, будь то контур мячика или шагающего экскаватора, девочки или тарелки с супом. Недаром, чтобы проверить, усвоил ребенок эту премудрость или нет, ему показывают предмет (безразлично какой) и спрашивают — «сколько?», желая услышать в ответ — «один (одна, одно)». А далее — два, три и т. д.

Но ведь само собой понятно, что любой мало-мальски грамотный в математике человек рассмеётся, услышав такое объяснение «числа», по праву расценит его как детски-наивное и неверное.

В самом деле, это лишь **частный случай** числового выражения действительности. А ребёнок вынужден усваивать его как **самый общий**, как представление о «числе вообще».

В итоге же получается, что уже ближайшие шаги в сфере математического мышления, которые он неуверенно делает под присмотром учителя, заводят его в тупик и сбивают с толку. Скоро оказывается, что единичный предмет, который ему показывают, вовсе не обязательно называется словечком «один», что это может быть и «два» (две половинки), и три, и восемь, и вообще сколько угодно. Оказывается, что число «1» есть всё что угодно, но только не название единичной, чувственно-воспринимаемой «вещи». А чего же? Какую реальность обозначают числовые знаки?

Теперь этого вам уже не скажет и ребёнок, обладающий самыми тонкими и гениальными аналитическими способностями... И не скажет потому, что в его голове отложились два взаимоисключающих представления о числе, которые он никак не соотносит, не «опосредует». Они просто находятся «рядом», как два стереотипа, в его «второй сигнальной системе».

Это очень легко выявить, столкнув их в «сшибке», в открытом противоречии.

Покажите ему игрушечный поезд, сцепленный из трёх вагонов и паровозика. Сколько?

Один (поезд)? Четыре (составных части поезда)? Три и один (паровоз и вагоны)? Шестнадцать (колёс)? Шестьсот пятьдесят четыре (грамма)? Три пятьдесят (цена игрушки в магазине)? Одна вторая (комплекта)?

Здесь обнаруживается всё коварство абстрактного вопроса «сколько?» на который его ранее приучили давать бездумно абстрактный ответ, не уточняя — «чего?»... И даже отучая от такого желания уточнить, если оно у него было, как от желания, которое надо оставить перед входом в храм математического мышления, где в отличие от мира его непосредственного опыта и вкусная конфета, и отвратительная ложка касторки значат «одно и то же» — а именно «**одно**», единицу»...

Такая абстракция, на которую ребёнка «натаскивают» первые страницы обучения «счёту», приучающие начисто отвлекаться от всякой качественной определённости «единичных вещей», приучающие к мысли, что на уроках математики «качество» вообще нужно забыть во имя чистого количества, во имя числа, для **понимания** ребенка непосильна. Он её может только принять на веру — так, мол, уж принято в математике, в противоположность реальной жизни, где конфету от касторки он всё же продолжает различать...

Предположим, что ребёнок твердо «усвоил» выше разъяснённое представление о «числе» и «счёте», и что три арбуза — «одно и то же», что и три пары ботинок, — «три» без дальнейших разъяснений.

Но тут ему сообщают новую тайну — три аршина нельзя складывать с тремя пудами, это — «не одно и то же», и что, прежде чем «складывать» — располагать в один счётный ряд — надо предварительно убедиться, что имеешь дело с **одноимёнными** (однородными) вещами, что бездумно складывать и вычитать можно только «неименованные числа», а именованные — нельзя... Ещё один стереотип, причем — прямо противоположный. Какой же из них следует «применить», «включить» **в данном случае**?

Почему в одном случае надо и можно «складывать» два мальчика с двумя вишенками, а в другом — не надо и нельзя? Почему в одном случае это — «одно и то же», а именно — единичные чувственно-воспринимаемые вещи без дальнейших разъяснений, а в другом — «не одно и то же», — **разноимённые, разнородные** (хотя и тоже единичные) вещи?

В самом деле — почему?

Учитель этого не объясняет. Он просто показывает — на «наглядных примерах» что в одном случае надо действовать так, а в другом — эдак. Тем самым ребенку внушаются два готовых абстрактнейших представления о «числе» и не даётся его конкретного **понятия**, то есть **понимания**...

Это очень напоминает дидактические принципы обучения «уму», высмеянные мудрой народной сказкой.

– Дурень, а дурень, чем на печке лежать — пошёл бы, потёрся около людей — ума набрался!

Послушный и прилежный дурень увидел мужиков, что таскали мешки с пшеницей, и ну — тереться то об одного, то об другого...

– Дурень ты, дурень, тут надо было сказать — таскать вам, не перетаскать!

Дурень послушно следует и этому ценному указанию...

Учителя и здесь полагали, что «конкретно» — с помощью нагляднейшего словечка — «потереться» — объяснили ему, как можно «набраться ума».

Но ведь ребенок, как и дурень в сказке, не понимает мудрёных иносказаний взрослых. Он их понимает буквально, охватывая в их словах и объяснениях только то, что ему близко и понятно из его собственного жизненного опыта. И поскольку его опыт гораздо беднее, чем опыт взрослых и выражающие этот опыт слова, то он в этих словах улавливает лишь часть заключённого в них смысла, понимая их буквально **абстрактно**. То есть односторонне, очень общо. В результате вместо конкретного понимания (и под видом такового) он усваивает и принимает к сведению и к руководству крайне абстрактно-общий (а потому и коварно-двусмысленный) рецепт... То же и с «числом».

Сначала школьнику объясняют, что число (один, два, три и т. д.) — это словесный или графический знак, выражающий то общее, что имеется в любых чувственно-воспринимаемых единичных вещах, безразлично каких — будь то мальчики или яблоки, чугунные гири (пуды) или деревянные рейки (аршины).

Когда же он прилежно начинает действовать на основе этого абстрактного представления о числе («абстрактное» вовсе не значит здесь, как и везде, «ненаглядное»; оно, напротив, предельно наглядно; абстрактное здесь — бедное, тощее, одностороннее, неразвитое, слишком общее, столь же «общее», как и словечко «потереться»), начинает складывать пуды с аршинами, — ему говорят с укоризной — «неспособный ты, incapable! Тут надо было вперёд посмотреть — одноимённые ли это вещи...»

Прилежный и послушный ученик готов складывать только одноимённые. Не тут-то было. В первой же задачке ему встречаются не только «мальчики» и не только «яблоки», а именно мальчики вперемешку с яблоками, а то ещё — и со зловредными девочками, каждая из которых хочет получить на яблоко больше, чем каждый мальчик...

Оказывается, что не только можно, но и нужно складывать и делить числа, выражающие разноимённые вещи, делить яблоки на мальчиков, складывать мальчиков с девочками, делить килограммы на метры и умножать метры на минуты...

Числа одноимённые в одном случае и смысле оказываются разноимёнными в другом и в третьем. В одном случае приходится включать один стереотип, а в другом — прямо противоположный. Какой же из них надо применить в данном? Какое из задолбанных правил вспомнить? А «правил» тем больше, чем дальше. И все разноречивые.

И начинает сбитый с толку ребенок действовать методом «проб и ошибок», тыкаться туда и сюда. Когда же этот хваленый и малопродуктивный метод окончательно заводит его в тупик и никак не даёт ответа, совпадающего с тем, что напечатан в конце задачника, ребёнок начинает нервничать, плакать и в конце концов впадает либо в истерику, либо в состояние так называемой «ультрапарадоксальной фазы» — в мрачное оцепенение, в тихое отчаяние.

Каждый из нас эту картину наблюдал и наблюдает, увы, каждый вечер почти в каждой квартире. Разве подсчитаешь, сколько горьких слёз пролито детишками над домашними заданиями по арифметике? Зато известно, как много детей переживает обучение арифметике как тягостную повинность, даже — как жестокое мучительство, а потому обретает к ней на всю жизнь отвращение. Во всяком случае — таких больше, чем тот счастливый процент «способных, талантливых, одарённых», которые видят в ней интересное занятие, поприще для упражнения своих творческих сил, изобретательности, находчивости.

И природа тут ни капельки не виновата.

Виновата дидактика. Виноваты те представления об отношении «абстрактного к конкретному», «общего — к единичному», «качества — к количеству», мышления — к чувственно воспринимаемому миру, которые до сих пор, увы, лежат в основе многих дидактических разработок.

Элементарный анализ приведённых первых страниц учебника по арифметике показывает, что представления обо всех этих логических категориях находятся на том уровне развития логики как науки, который эта почтенная наука пережила во времена Яна-Амоса Коменского и Джона Локка.

Представление о «конкретном» как о чувственно-наглядном; представление, ведущее на практике к тому, что под видом «конкретного» ребёнку вдалбливается в голову самое что ни на есть «абстрактное». Представление о «количестве» (о числе), как о чём-то таком, что получается в результате полнейшего отвлечения от всех и всяких «качественных» характеристик вещей, в результате отождествления мальчиков с пудами, а яблок — с аршинами,

а не в результате анализа чётко выявленного качества, как это показала Логика уже более 150 лет назад... Представление о понятии как о слове-термине, выражающем то абстрактно-общее, что имеется «у всех вещей» данного рода; это поверхностное представление о понятии и ведёт к тому, что вместо (и под видом) **конкретного понятия** ребёнок усваивает лишь **абстрактное словесно зафиксированное представление**. Представление о «противоречии», как о чём-то «нехорошем» и «нетерпимом», как лишь о показателе неряшливости и неточности мышления, как о чём-то таком, от чего следует поскорее избавиться путем словесных «уточнений» и терминологических манипуляций...

Всё это представления, которые на сегодняшний день, с точки зрения современной Логике, с точки зрения Диалектики, как Логике и теории познания современного материализма, должны быть расценены как поверхностные, архаически-наивные и, скажем уж прямо — как реакционные.

Чтобы школа могла учить мыслить, и чтобы она действительно делала это, надо решительно перестроить всю дидактику на основе современного — марксистско-ленинского — понимания всех логических категорий, то есть понятий, выражающих как раз подлинную природу развивающегося мышления. Иначе все разговоры о совершенствовании дидактики останутся лишь благими пожеланиями, а основанный на этой дидактике учебный процесс и впредь будет формировать «способные умы» лишь в виде исключений из правила. Иначе в отношении «одарённых» мы по-прежнему будем возлагать все свои надежды на милости матушки-природы. Будем ждать этих редких милостей, вместо того, чтобы их взять.

И просвет в этом отношении уже намечается.

В лаборатории Института психологии АПН РСФСР под руководством Д.Б. Эльконина и В.В. Давыдова начаты исследования, специально направленные на то, чтобы подвести под педагогический процесс прочный фундамент современных философско-логических представлений о «мышлении» и его связи с «созерцанием» (с наглядностью), о связи «всеобщего» — с «единичным», «абстрактного» с «конкретным», «логического» — с «историческим» и т. д.<sup>12</sup>

Индивидуальное усвоение научных знаний здесь стремятся организовать так, чтобы оно в сжато-сокращённой форме воспроизводило действительный процесс рождения и развития этих знаний. Ребёнок при этом с самого начала становится не потребителем готовых результатов, запечатлённых в абстрактных дефинициях, аксиомах и постулатах, а, так сказать, «соучастником» творческого процесса.

Это, конечно, ни в коем случае не означает, что каждый ребенок здесь вынужден самостоятельно «изобретать» все те формулы, которые сотни, а может быть и тысячи лет назад уже изобрели для него люди ушедших поколений, создатели этих формул. Но повторить логику пройденного пути он должен. Тогда эти формулы усваиваются им не как магические абстрактные рецепты, а как реальные, совершенно конкретные общие принципы решения реальных же, конкретных задач.

«Конкретные общие принципы» — это звучит несколько парадоксально для человека, привыкшего думать (вернее — говорить), что «общее» — значит «абстрактное», а «конкретное» — «единичное», чувственно-наглядное.

Между тем с точки зрения понятий диалектики это вовсе не парадокс, вовсе не неожиданное соединение взаимоисключающих терминов. С точки зрения диалектики понятие именно и есть «конкретно-всеобщее», в отличие от «абстрактно-общего» термина, выражающего одностороннее представление о вещах, пусть самое наглядное.

Так, в лаборатории Д.Б. Эльконина и В.В. Давыдова убедились, что принятая методика преподавания счёта (описанная нами выше) даёт детям не понятие числа, а лишь два абстрактных, притом противоречащих одно другому, представления о числе. Два частных случая числового выражения реальных вещей — вместо действительно общего принципа. При этом один частный случай выдаётся этой методикой за «общий», а другой, как более сложный, — за «конкретный».

Один раз число выражает количество **единичных вещей**, а другой раз — количество их **«составных частей»**.

Поняв это, в лаборатории пришли к выводу, что надо делать наоборот. Сначала нужно объяснить детям действительно общую природу числа, а уже потом показывать два «частных случая» его применения.

Но, само собой ясно, что ребёнку не сообщишь «понятия числа», очищенное от каких бы то ни было следов «наглядности», от связи с каким-нибудь одним «частным случаем». Поэтому надо искать и найти такой «частный» (а потому наглядный, чувственно-предметный) случай, где число и необходимость действий с числом выступали бы перед ребёнком **в общем виде**. Нужно искать такое «частное», которое выражало бы только «общую» природу числа, а не подсовывало бы ему вместо этого опять лишь «частное».

Пытаясь решить эту задачу — отчасти психологическую, отчасти — логическую и математическую, сотрудники лаборатории пришли к выводу, что неправильно вообще начинать обучение детей математике с «числа», то есть с

<sup>12</sup>См.: Давыдов В.В. Связь теорий обобщения с программированием обучения / Исследования мышления в советской психологии. Москва: Наука, 1966.



операции счёта, сосчитывания. Безразлично — «единичных вещей» или их «составных частей»<sup>13</sup>.

Есть все основания полагать, что действия с «числами», составляющие традиционную «арифметику», далеко не самые «простые», а арифметика вовсе не составляет самого «первого этажа» математического мышления. Скорее таким этажом оказываются некоторые понятия, обычно относимые к «алгебре».

Опять парадокс. Ведь по традиции считается издавна, что «алгебра» — это вещь более сложная, чем «арифметика», посильная лишь шестикласснику и в «истории математики» оформившаяся позже её.

Анализ показывает, что и в истории знания «алгебра» необходимо должна была возникнуть не позже «арифметики». Конечно, речь идет о **действительной** истории математического развития людей, а не о истории математических трактатов, которая отражала подлинную историю лишь «задним числом», а потому — кверху ногами.

Как показывают исследования, простейшие количественные соотношения, которые описывает «алгебра», и в истории были осознаны раньше, чем человек вообще «изобрёл» число и счёт. В самом деле, раньше, чем люди изобрели число, счёт, сложение, вычитание, деление и умножение чисел, они по необходимости должны были пользоваться такими словами, как «больше», «меньше», «дальше», «ближе» «потом», «раньше», «равно», «неравно» и т. п. Именно в этих «словах» нашли своё выражение **общие** количественные (пространственно-временные) соотношения между вещами, явлениями, событиями.

Но в специально-математических трактатах эта стадия математического развития мышления, естественно, зафиксирована не была. И если реальная история развития математического мышления началась раньше, чем появились первые теоретические трактаты по математике, то и «логическая» последовательность преподавания математики (= развития математической способности) должна начинать с действительного «начала».

С правильной ориентировки человека в количественном плане реальной действительности, а **не с числа**, которое представляет собою лишь позднюю (а потому и **более сложную**) **форму выражения количества**, лишь **частный случай** «количества».

Поэтому надо начинать с действий, **выделяющих** для человека этот «количественный» план рассмотрения окружающего мира, чтобы потом прийти к «числу» как к развитой **форме выражения** «количества», как к более позднему и сложному умственному отвлечению.

Принцип совпадения «логического с историческим» — великий принцип диалектической логики. Но его проведение предполагает одну опять-таки диалектически-коварную деталь. А именно, логическое должно соответствовать действительной истории предмета, а не истории теоретических представлений относительно этой истории.

Анализируя историю политической экономии, Карл Маркс отметил важнейшее (с точки зрения диалектики) обстоятельство: «Историческое развитие **всех наук** только через множество перекрещивающихся и окольных путей приводит к их **действительной исходной** точке. В отличие от других архитекторов наука не только рисует воздушные замки, но возводит отдельные жилые этажи здания, **прежде чем она заложила его фундамент**»<sup>14</sup>.

Да, действительный «логический фундамент», на котором держатся верхние этажи, наука «открывает» в своём предмете лишь задним числом.

И этот «фундамент» **предполагался** «верхними этажами», но не был ясно понят, показан и проанализирован. Он предполагался в смутном, неотчетливо сформулированном виде, часто в качестве «мистических» представлений. Так случилось, например, и с дифференциальным исчислением. Ньютон и Лейбниц это исчисление «открыли», научили людей им пользоваться, но сами не могли понять — почему, на каких реальных основаниях держится вся его сложная конструкция, то есть — какие более «простые» понятия и действия она реально предполагает. Это было установлено лишь позже — Лагранжем, Эйлером и другими теоретиками.

Число и счёт в действительности предполагали и предполагают в качестве своих реальных предпосылок ряд представлений, до понимания коих математика (как и «все науки») докопалась лишь «задним числом». Здесь идёт речь как раз об общих предпосылках и того, и другого. О тех понятиях, которые должны быть развиты (и усвоены) раньше, чем число и счёт. Потому, что они имеют более общий характер, и потому — логически более просты.

Если же говорить о тех математических «знаках», с помощью которых эти наиболее общие и простые понятия фиксируются, то это не цифры, а скорее те знаки, которые давным-давно использует алгебра.

Это — знаки равенства, неравенства. Знак «больше» ( $>$ ), знак «меньше» ( $<$ ). И все эти знаки обозначают **отношения величин**. Именно «величин» — то есть **любых** величин, неважно каких в частности, выраженных числом или не выраженных, пространственно-геометрических или временных. Отношения **величин вообще**.

<sup>13</sup> Подробный анализ этой проблемы см. в книге: Возрастные возможности усвоения знаний (младшие классы школы). Под ред. Д.Б. Элькина и В.В. Давыдова. Москва: Просвещение, 1966.

<sup>14</sup> К критике политической экономии, с. 46.

Само собой понятно, что представление о «величине» и в истории мышления появилось у людей раньше, чем умение точно измерять эти величины тем или иным способом и выражать их «числом».

Умение выделять из всего многообразия чувственно-воспринимаемых качеств вещей специально лишь одно, а именно — их «величину». А затем — умение сравнивать эти «величины» или вещи **только как величины**. Судить — **равны** они или нет. Судить, какая из них «больше» или «ближе», какая «меньше» или «дальше» — в пространстве или во времени.

А уж затем, когда обнаружилось, что суждения такого рода слишком «общие», слишком неполны (= «абстрактны»), чтобы действовать в мире на их основе, стал возникать вопрос, а **на сколько** именно «больше» («меньше»). И только здесь, собственно, возникла и потребность в «числе» и «счёте», и сами «число» и «счёт».

По той причине, что без них, без этих более конкретных (сложных, развитых) понятий о количестве, уже нельзя было бы решить более сложных и конкретных предметно-практических задач, связанных с отражением количественной определённости окружающего мира...

Человек «изобрёл» число вовсе не путём «абстрагирования» от всех и всяких «качеств», не благодаря тому, что научился «не обращать внимания» на разницу камня и мяса, палки и огня. Как раз наоборот — в «числе» и «счёте» он нашёл средство более глубокого и конкретного выражения именно качественной (самой важной и первой) определённости.

Число «понадобилось» человеку там и только там, где жизнь поставила его перед необходимостью сказать другому человеку (или самому себе) — не просто «больше» («меньше»), а **насколько** больше (меньше).

Это предполагает более высокий и развитый способ отношения человека к вещам окружающего мира, нежели тот, на почве которого он научился различать «величины» лишь примерно, приблизительно — абстрактно.

Число предполагает **меру** как более сложную, чем «качество» и «количество», категорию, которая позволяет отражать количественную сторону выделенного качества **точнее** (конкретнее), чем прежде. И точно фиксировать это более конкретное представление с помощью цифр, а не просто словечек «больше», «меньше», «равно», «неравно».

От общего, диффузно-нерасчленённого представления о «количестве» он шёл к более совершенному, точному, то есть конкретному представлению о том же количестве — к «числу». И пришёл.

И поэтому «число» для него имело с самого начала вполне конкретный, то есть предметно-практический, смысл и значение. Это и было действительное **понятие** числа, хотя ещё и не проанализированное теоретически ни одним профессионалом-математиком. Это случилось лишь гораздо позже — тогда, когда началось уже не только математическое мышление, а и его теоретическое «самосознание». Вначале — превратно-мистическое, как у пифагорейцев. А до подлинного теоретического понимания числа математика добралась лишь многие тысячелетия спустя.

Вот с этого-то подлинного начала и в этой подлинной исторической последовательности, которую математика как наука открыла лишь «задним числом», и следует, по-видимому, начинать логическое развитие ума ребёнка в области математики.

С того, что сначала нужно научить его ориентироваться самым общим и абстрактным образом в плане количества и овладеть самыми общими и абстрактными отношениями вещей как «величин». И записывать эти отношения на бумаге с помощью знаков «больше», «меньше», «равно», «неравно».

Но ориентироваться в плане количества ребенок обучается при этом вовсе не путем «абстрактных рассуждений», а на самых что ни на есть реальных и понятных ему ситуациях. На «уравнивании» палочек, на «комплектowaniu» винтиков с гайками, коробок с карандашами и т. д. Для ребёнка это — понятно и интересно.

Для ума ребенка это — тренировка умения **самостоятельно выделять количественно-математический аспект реальных вещей** окружающего его многокачественного мира. А не по-попугайски повторять слово «один», когда ему в нос суют единичную чувственно-воспринимаемую «вещь», или слово «два», когда ему суют в нос две таких вещи.

Благодаря этому ребенок уже не ответит бездумно на абстрактно-провокационный вопрос — «сколько?», когда ему покажут одну (две, три и т. д.) единичную чувственно-воспринимаемую вещь, словом «одна», «две» и т. д. Он предварительно осведомится — «а чего сколько?»

А это — показатель, что он уже здесь — в случае числа — мыслит **конкретно**. А не как рыночная торговка, бездумно навешивающая ярлык словесно-зафиксированной абстракции на конкретную вещь и думающая, что тем самым «понимание» этой вещи — исчерпано...

Если ему отвечают на его законный вопрос: «я спрашиваю, сколько здесь вещей...», — он уверенно и точно ответит: «одна».

Если же ему уточнят: «сколько сантиметров?», — он ответит «два», «примерно два», или же скажет: «нужно измерить». Он понимает, что выражение через число (цифру) предполагает измерение, меру...

Здесь воспитано разом два важных признака «ума»: во-первых, умение правильно относиться к вопросу («сколько?») и умение самому задавать вопрос, уточняющий задачу настолько конкретно, чтобы стал возможен точный и однозначный ответ («сколько **чего?**»). И во-вторых, умение правильно соотносить числовой знак с **реальностью** в её математическом аспекте.

Здесь ум ребенка идёт не от наглядных частных — к абстрактно общему, так как это совершенно неестественный и бесплодный в науке путь, а от действительно всеобщего (абстрактного) к обнимаемому им многообразию частных (то есть к конкретному)<sup>15</sup>.

Ибо так развивается и сама наука, усваивающая в свете исходных принципов всё новые и новые «частности». А не наоборот, не уходящая от «частностей» в заоблачные выси тощих абстракций...

Здесь мышление движется всё время в чувственно-предметном (а потому и в «наглядном») материале, движется по фактам, ни на миг не обрывая связи с ним.

Так ребенок осваивает самую **чувственно-предметную действительность математических понятий**, а не её плохой заменитель-эрзац, не «наглядные примеры» готовых и непонятных для него абстракций. У него развивается математическое мышление. В него не нужно вдальбавлять груды абстрактных словечек, рецептов, штампованных схем и рецептов «типовых решений», которые он потом никак не может «применить». Поэтому для него вообще не встаёт потом нелепая задача — а как же «применить» усвоенные (то есть задолбанные) общие знания к жизни, к реальной действительности. Это общее знание для него с самого начала и есть не что иное, как сама действительность, отраженная в её существенных чертах, то есть в понятиях. В понятиях он усваивает именно действительность, отражаемую ими. А не «абстракции», которые он потом никак не может соотнести с «действительностью».

Тот читатель-педагог, который надеялся найти в этой статье готовый, детально разработанный рецепт-ответ на вопрос «как учить мыслить?», будет, наверное, разочарован: всё это, мол, слишком общо, даже если и верно...

Совершенно справедливо. Никаких готовых рецептов или «алгоритмов» философия на этот счёт предложить педагогу не может. Чтобы довести высказанные принципы до такой степени конкретности, в какой они стали бы непосредственно приложимыми к повседневной педагогической практике, нужно затратить ещё много усилий. Кооперированных усилий и философов-логиков, и психологов, и специалистов-математиков, и специалистов-историков, и, конечно же, самих педагогов.

Каждый, кто хочет учить мыслить, должен уметь мыслить сам. Нельзя научить другого делать то, чего сам не умеешь делать...

Никакая дидактика не научит учить мыслить равнодушного человека-машину, педагога, привыкшего работать по шаблону, по штампу, по жёстко запрограммированному в его голове алгоритму. Каждый педагог должен уметь применять к своему конкретному делу общетеоретические — в частности, общепедагогические — принципы, и не ждать, что кто-то другой сделает это за него и преподнесёт ему готовую рецептуру, избавляющую от собственного умственного труда, от необходимости мыслить прежде всего самому. Даже самая лучшая, самая разработанная дидактика не избавит педагога от этой необходимости. Всё равно, какой бы конкретной и детальной она ни была, — между её общими положениями и индивидуально-неповторимыми педагогическими ситуациями сохранится зазор, промежуток. И преодолеть этот зазор (между «всеобщим» и «единичным») сможет только диалектически мыслящий педагог, человек с развитой «силой суждения».

Школа должна учить мыслить. Это значит, что учиться мыслить должен каждый педагог. Мыслить на уровне современной Логики — Диалектики, как Логики и теории познания материализма Маркса — Энгельса — Ленина. Без этого не выйдет ничего, и дидактика так и останется на уровне Джона Локка и Яна-Амоса Коменского.

## Логика

Логика — наука о формах и закономерностях мышления, теория мышления. В настоящее время термином «логика» обозначаются теории, различающиеся не только по способу разработки одних и тех же вопросов, но и по предмету исследования. Термин «логика» употребляется поэтому обычно с тем или иным прилагательным («формальная логика», «математическая логика», «индуктивная», «модальная» и т. д.).

Решение вопроса о предмете логики как науки по существу зависит от решения основного вопроса философии и отражает в себе теоретические, мировоззренческие, философские установки, в том числе представление о природе мышления, об отношении мышления к его предмету, о движущих силах, стимулах развития мышления и т. д.

<sup>15</sup>Подробнее об этом см., например, книгу: Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. Москва: Издательство АН СССР, 1960.

Не случайно поэтому логика всегда была и остаётся объектом острой идейной борьбы основных философских направлений — материализма и идеализма, диалектики и метафизики.

Марксистско-ленинское решение вопроса о предмете логики, представляющее собой итог всей истории философской мысли, разработано Марксом, Энгельсом и Лениным в ходе критической и материалистической переработки высших достижений предшествующей философии в области теории мышления. Логика, разработанная на основе диалектико-материалистического понимания и решения проблемы мышления и соответствующая современному уровню развития человеческой культуры, науки и техники, обычно именуется диалектической логикой.

**Диалектическая логика** Логика диалектическая — наука об объективных формах и законах развития человеческого мышления, понимаемого как исторический процесс отражения внешнего мира в знании людей, как объективная истина в её развитии. В этом понимании логика диалектическая совпадает с диалектикой и теорией познания материализма.

**История вопроса** Термин «логика» применительно к учению о мышлении впервые был использован стоиками, у которых он означал буквально «учение о слове» (от греч. *logos* — слово). По существу же логика начала оформляться гораздо раньше. Её элементы обнаруживаются уже в сочинениях индийских буддистов, греческих натурфилософов-досократиков, во фрагментах Демокрита и рассуждениях софистов, в диалогах Платона и т. д. Первым систематизатором и основоположником логики как науки считается обыкновенно Аристотель, подытоживший и критически обобщивший все предшествовавшие попытки исследований в области мышления. В его трудах были впервые сведены воедино и систематически рассмотрены все те области проблем, которые впоследствии выделились в виде различных направлений и интерпретаций логики.

Характеризуя место и роль Аристотеля в истории логики как науки и дальнейшую судьбу его учения, В.И. Ленин отмечал:

«Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из неё, из логики Аристотеля (который **всюду**, на каждом шагу ставит вопрос **именно о диалектике**), сделали мёртвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приёмы постановки вопросов»<sup>16</sup>.

В исследованиях Аристотеля рассмотрение категорий, форм и законов мышления постоянно переплетается и смешивается с рассуждениями космологического, физического, психологического и лингвистического характера. «У Аристотеля везде объективная логика смешивается с субъективной и так притом, что везде видна объективная»<sup>17</sup>. Исторически наиболее ценной и перспективной частью аристотелевской логики является объективная логика, наиболее полно представленная в виде «Метафизики», хотя средневеково-схоластическая традиция догматизировала под названием «логики Аристотеля» прежде всего ту её часть, которая выступает на первый план в сочинениях, собранных в «Органоне» («Категории», «Об истолкованиях», «Аналитики», «Топики» и «Софистические опровержения»), т. е. узкоформальный аспект понимания мышления. «То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть, а часто даже приводится лишь содержание «Изагоги» Порфирия. В особенности в первых частях, в «Толковании» и «Аналитиках», эта аристотелевская логика уже содержит описание всеобщих форм мысли, рассматриваемых в обычной логике, и как раз они составляют основу того, что вплоть до новейшего времени известно как логика»<sup>18</sup>.

Стоики, резко разграничившие область логики от «физики» и «этики», как раз и положили начало узкоформальному толкованию предмета логики как науки, окончательно оформившемуся в средние века. Логика стоиков сближалась ими с грамматикой и риторикой.

Средневековая схоластика завершила эту тенденцию, окончательно превратив «аристотелевскую логику» в «органон» (т. е. орудие, инструмент) ведения словесных диспутов, подчинив её задачам истолкования текстов и догматов священного писания, превратив логику в служанку богословия. Значение логики как науки прямо обосновывалось текстом Библии, согласно которому «В начале было Слово, и Слово было Бог» (Абеляр). Логика в результате была целиком сведена к рассмотрению «внешних форм мышления», т. е. прежде всего форм выражения мышления в речи, в слове, в языке.

Схоластически-омертвлённая и догматизированная аристотелевская логика оказалась полностью непригодной в качестве «органона» действительного мышления, теоретического познания окружающего мира. Этим и объясняется та решительная оппозиция, которую заняли по отношению к ней все крупнейшие представители философии Нового времени, так или иначе связанные с развитием естествознания и зачатков общественных наук.

«Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению ошибок, имеющих своё основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем

<sup>16</sup> Ленин В.И. Собрание сочинений, 4-е изд., т. 38, с. 366.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 10, с. 312.

полезна», — констатирует Ф. Бэкон<sup>19</sup>, «В логике её силлогизмы и большая часть других её наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это», — вторит ему Декарт<sup>20</sup>.

Почти единодушным оказывается вывод, что логика в её традиционном понимании почти не затронула проблемы действительного мышления, познания, и ограничилась лишь рассмотрением словесного оформления готового знания. «Силлогизм в лучшем случае есть лишь искусство биться тем небольшим знанием, какое есть у нас, не делая к нему никаких прибавлений»<sup>21</sup>. На том же основании Декарт считал необходимым отнести всю проблематику прежней логики к области риторики. Поскольку логика сохраняется как особая наука, она толкуется уже не как наука о мышлении, а как наука об употреблении слов, имён, знаков. «Ибо, если арифметика учит нас сложению и вычитанию чисел, то геометрия учит нас тем же операциям в отношении линий, фигур (плотных и поверхностных), углов, пропорций, времён, степеней, скорости, силы и т. п. Логика учит нас тому же самому в отношении последовательности слов, складывая вместе два имени, чтобы образовать утверждение, и два утверждения, чтобы образовать силлогизм, и много силлогизмов, чтобы составить доказательство. Из суммы же или из заключения силлогизма логики вычитают одно предложение, чтобы найти другое», — говорит Т. Гоббс<sup>22</sup>. Подытоживая свой «Опыт о человеческом разуме», Локк так определяет предмет и задачу логики: «Задача логики рассмотреть природу знаков, которыми душа пользуется для уразумения вещей и передачи своего знания другим», толкуя логику как «учение о знаках», как «семиотику»<sup>23</sup>.

По этой причине большинство философов Нового времени избегают употреблять термин «логика» в качестве названия науки о мышлении, о разуме, об интеллекте. Этот термин не фигурирует в названии ни одного из скольконибудь крупных сочинений, посвящённых исследованию человеческого мышления. Достаточно назвать «Рассуждение о методе» Декарта, «Трактат об очищении интеллекта» Спинозы, «Разыскание истины» Мальбранша, «Опыт о человеческом разуме» Локка, «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница и т. д. — вплоть до таких эпигонских сочинений, как «Искусство мышления» Арно и Николя. Действительная история науки о формах и закономерностях человеческого мышления совершается в эту эпоху за пределами формальной логики. Вместе с тем весь этот период остро ставит задачу создания новой логики, задачу разработки такой теории мышления, которая соответствовала бы потребностям и запросам практики действительного мышления, рационального познания, процесса теоретической переработки данных опыта. Задача реформировать старую логику осознаётся очень отчётливо представителями самых разных направлений, как материалистами (Бэкон, Гоббс, Спиноза), так и идеалистами (Мальбранш, Лейбниц). При этом понимание предмета логики как науки, круга её проблем и способа их решения, меняется весьма существенно в зависимости от общефилософских установок и прежде всего от решения основного вопроса философии, от понимания природы мышления. Общим для всего указанного периода остается лишь одно — ориентация на математическое естествознание. Логика при этом оказывается наукой, старающейся обобщить и философски истолковать опыт мышления в математике и механике — в двух науках, только и получивших к этому времени достаточное развитие и применение к жизни. С этой категорической ограниченностью практики научного мышления XVI-XVIII вв. связана и характерная черта тогдашней логики — тенденция универсализировать методы механистического естествознания, выдать специфические формы и приёмы математического мышления за формы и правила мышления вообще, т. е. за законы логики.

Отчетливее всего эта тенденция проступает у представителей механистического материализма, в частности, у Гоббса. Поскольку объективная реальность толкуется здесь абстрактно-геометрически, т. е. единственно объективными характеристиками вещей вне сознания считаются лишь чисто количественные их характеристики, постольку принципы математического мышления естественно и отождествляются с принципами научного мышления вообще, и место прежней логики занимает математика, геометрия. «Та часть философии, которая трактует о линиях и фигурах, представляет прекраснейший образец истинной логики»<sup>24</sup>. Поскольку «рационально познать значит то же самое, что складывать или вычитать»<sup>25</sup>, постольку логика как наука о рациональном познании и мыслится Гоббсом как универсальное искусство сложения и вычитания — линий, фигур, чисел, имён, фактов, законов, договоров и т. д.

Аналогичную, хотя и гораздо более осторожно выраженную тенденцию, обнаруживают также Декарт и Лейбниц в идее создания «всеобщей математики». Эта идея у обоих сочетается с мечтой о создании «универсального языка», системы терминов, определённых абсолютно строго и однозначно.

Однако Декарт, в отличие от Гоббса, прекрасно видит трудности, стоящие на пути этой затеи. Понимая, что опре-

<sup>19</sup> Бэкон Ф. Новый Органон. М.: Соцэкгиз, 1935, с. 110.

<sup>20</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе / Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950, с. 271.

<sup>21</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, с. 692.

<sup>22</sup> Гоббс Т. Левиафан. М.: Соцэкгиз, 1936, с. 59.

<sup>23</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, с. 735-736.

<sup>24</sup> Ильенков даёт ссылку на издание: Гоббс Т. Избранные произведения, 2 т. М., 1964, не указывая номер страницы. Однако в этом издании перевод несколько иной: «Раздел философии, трактующей о линиях и фигурах... является в то же время наилучшим примером истинной логики» (с. 45).>

<sup>25</sup> <«Рассуждать значит то же самое, что складывать и вычитать» (там же, с. 53).>

деления терминов в «универсальном языке» не могут быть продуктом произвольного соглашения, а только результатом философского анализа «простых идей», из которых, как из кирпичиков, по его мысли, складывается всё, что люди мыслят, Декарт устанавливает, что этот точный язык может быть лишь производным от «истинной философии» (в письме к Мерсенну от 20 ноября 1629 г.). Только при этом условии, говорит Декарт, можно было бы заменить мышление о вещах, данных в воображении, своего рода исчислением терминов, и сделать умозаключения столь же безошибочными, как операции решения уравнений.

Присоединяясь в этом пункте к Декарту, Лейбниц также ограничивает область применения «всеобщей математики» лишь теми вещами, которые относятся к сфере действия «силы воображения». Всеобщая математика, по его мысли, должна изложить «так сказать, логику силы воображения». По этой причине из её ведения естественно исключается как вся «метафизика» или лишь «рассудку соразмерные вещи, как мысль и действие», так и область обычной математики, науки о числах, фигурах и положениях<sup>26</sup>.

Это ограничение связано с тем, что Лейбниц, в отличие от механистического материализма, не считал чисто количественное, абстрактно-геометрическое представление о мире идеалом познания и пытался преодолеть механистическую ограниченность естествознания своего времени на пути объективного идеализма, на пути своеобразного сочетания механицизма с учением о «субстанциальных формах» и «качествах», не сводимых к чисто геометрическим характеристикам.

Более зрелое понимание проблемы логики Лейбниц развивает в споре с Локком, в «Новых опытах о человеческом разуме». Возражая Локку, трактовавшему логику чисто номиналистически, как особую науку «о знаках», совершенно отделённую от «физики» и от «этики», Лейбниц вскрывает трудности, связанные с таким пониманием. Прежде всего, устанавливает Лейбниц, «наука о рассуждении, составлении суждения и изобретении, по-видимому, очень отлична от этимологии слов и словоупотребления, представляющего собой нечто неопределённое и произвольное»<sup>27</sup>. «Кроме того, объясняя слова, приходится делать экскурсии в область самих наук, как это видно по словарям; с другой же стороны, нельзя заниматься науками, не давая в то же время определения терминов»<sup>28</sup>.

Лейбниц, таким образом, прекрасно понимает, что логика, если её толкуют как чистую «науку о знаках», вообще не может быть наукой, и что необходимость, диктующая «порядок» знаков в совершенном языке, принадлежит не знакам как таковым, ибо знаки и имена совершенно произвольны, конвенциональны, а имеет «метафизическую» (в смысле Лейбница) природу и основание. «Но главная трудность предлагаемого вами разделения науки в том, что каждая часть здесь как будто поглощает целое»<sup>29</sup>. Поэтому вместо номиналистического разделения философии на три разных науки Лейбниц предлагает говорить о трёх разных аспектах, в которых выступает для человека одно и то же знание, одни и те же научные истины: о теоретическом, практическом и терминологическом. Прежней логике с этой точки зрения соответствует просто терминологический аспект знания, или «систематизация (знания. — Э. И.) по терминам в справочнике»<sup>30</sup>. Иными словами, действительная задача «логического» анализа знания заключается в упорядочении и систематизации терминов научного языка, и совпадает с задачей создания того «всеобщего языка» науки, о котором мечтал Декарт.

Лейбниц, однако, прекрасно понимает, что эта систематизация научных истин «по терминам в справочнике» ни в коем случае не есть и не может быть наукой о мышлении, о человеческом разуме, ибо мышление вовсе не есть произвольная деятельность с произвольными знаками. Учение о мышлении в собственном смысле слова он относит к «метафизике», к науке о всеобщих принципах организации действительности и деятельности, эту организацию создающую и сохраняющую, т. е. об умопостигаемой необходимости всего существующего.

Оба высших закона мышления (закон противоречия и закон достаточного основания) имеют у него непосредственно «онтологическое» значение, выступают как законы «универсума», а вовсе не как произвольно установленные человеком правила употребления терминов, не как «логические каноны», — хотя, будучи универсальными, эти принципы имеют силу также и по отношению к терминологическому аспекту знания, силу правил систематизации научных истин «по терминам в справочнике».

Действительное значение Лейбница в истории логики как науки о мышлении заключается, таким образом, вовсе не в том, что он в своих рукописях (кстати сказать, не публиковавшихся вплоть до XX века и не сыгравших никакой роли в развитии философии), пытался сформулировать кое-какие элементы «всеобщей математики», как то пытаются представить нынешние номиналисты от логики — неопозитивисты. Заслуга Лейбница в том, что он, хотя и на пути объективного идеализма пытался преодолеть односторонне-механистическое понимание мышления, сводившее мышление к простой процедуре сложения и вычитания имён, «исчисления предложений», в том, что, «признавая всю важность терминологического аспекта научного знания и правил употребления терминов, он никогда не видел в этих правилах «законов мышления» и решительно отвергал взгляд, будто логика, как «наука

<sup>26</sup> Лейбниц Г.В. Идея книги, которая должна называться: новые элементы всеобщей математики, в кн.: *Leibniz G.W. Fragmente zur Logik*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960, s. 452.

<sup>27</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М.: Соцэкгиз, 1936, с. 462.

<sup>28</sup> Там же, с. 463.

<sup>29</sup> # ftnref14 Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М.: Соцэкгиз, 1936, с. 463.

<sup>30</sup> Там же, с. 465.

о знаках», и есть наука о мышлении. Значение Лейбница в истории логики как науки состоит в том, что он пытался перекинуть мост от подлинной, не сфальсифицированной схоластами, логики Аристотеля — к проблемам современного ему естествознания, связать учение Аристотеля о категориях мышления с практикой математического естествознания XVI-XVII вв. В этом смысле он явился непосредственным предшественником радикальной реформы логики, произведённой немецкой классической философией конца XVIII — начала XIX в.

Огромную, не до конца ещё оценённую роль в истории логики как науки, в подготовке современного (диалектического) понимания мышления и науки о мышлении сыграл также великий материалист Б. Спиноза. Спиноза, как и Лейбниц, выходил за рамки механистической ограниченности современного ему естествознания; однако, в отличие от объективного идеалиста Лейбница, Спиноза преодолевал эту ограниченность на материалистическом направлении. Спиноза решительно отвергал представление о мышлении как об особой «субстанции», т. е. как о том, «что существует само в себе и представляется само чрез себя»<sup>31</sup>.

Мышление вообще, (как и протяжённость вообще) Спиноза рассматривает под определением «атрибута субстанции» — «того, что ум представляет в субстанции как составляющее её сущность»<sup>32</sup>. Человеческое мышление — лишь «модус», т. е. частный случай мышления вообще, способ действия мыслящего тела человека. В этой форме Спиноза впервые в истории философии чётко выразил тезис, согласно которому в человеке мыслит сама себя природа, а не извне противостоящее ей сверхприродное существо, и мышление поэтому есть не что иное, как своего рода «самосознание» природы, той же самой природы, которая определена также и пространственно-геометрически. В силу этого между «протяжённостью» и «мышлением» нет и не может быть причинно-следственного отношения: это лишь два разных способа выражения одного и того же — вечного и бесконечного в своём многообразии природного целого. Поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»<sup>33</sup>.

Человеческое мышление есть способ выражения порядка и связи вещей, с которыми телесно взаимодействует мыслящее тело человека. Оно тем совершеннее, чем шире круг вещей, с которыми человек вступает в телесный контакт, чем активнее тело человека. Иными словами, по своей природе человеческий разум бесконечен и неограничен так же, как и сама природа. Мера его совершенства определяется мерой его согласия с универсальными законами природы, с порядком и связью вещей в составе бесконечного природного целого. Нет и не может быть поэтому особой «науки о мышлении» как таковой. Такая наука неизбежно превратилась бы в науку о «субстанции», ибо мышление есть лишь «атрибут», т. е. «то, что ум представляет себе в субстанции как составляющее её сущность», а законы мышления — те же самые, что и законы пространственно определённых вещей.

Вместо прежней логики с её претензией на роль «науки о мышлении» Спиноза считает необходимым разработать науку о том, «каким образом и каким путём должен быть разум совершенствуем»<sup>34</sup>. При этом под «совершенствованием» разума понимается согласование его действий с универсальными законами природы, а потому подлинными «правилами» мышления оказываются верно познанные всеобщие формы и закономерности природного целого, «субстанции». Логика, поскольку она сохраняется рядом с учением о субстанции, превращается, таким образом, в прикладную дисциплину, подобную медицине<sup>35</sup>. Попытку разработать логику на основе этого понимания Спиноза предпринял в своём «Трактате об усовершенствовании разума», где им развёрнуто глубокое, намного опередившее эпоху, учение о научном понятии, которое Спиноза принципиально отличает от словесно зафиксированной абстракции, об определении и доказательстве, об истине и заблуждениях разума и т. д.

Однако, несмотря на многочисленные попытки разработать новое учение о мышлении, соответствующее практике научного познания Нового времени, традиционная школьная логика оставалась в общих её контурах нетронутой и общепринятой на протяжении всего периода, охватывающего XVI-XVIII столетия. Основные принципы, лежавшие в основании этой логики, — закон тождества и запрет противоречия — согласовались с общеметафизическим характером мышления этой эпохи научного развития и никем не были подвергнуты критическому анализу. В силу этого обстоятельства разработка логики в указанный период ограничивалась теми или иными уточнениями и дополнениями частного характера, которые по существу не меняли традиционного облика этой науки, или же сводились к новой философской интерпретации теоретического багажа схоластической логики (например, «Логика» Кондильяка, руководства и учебники лейбницево-вольфовской школы и т. д.)

Действительно, радикальная реформа логики как науки стала возможна лишь на основе всего того опыта, который накопили наука и философия к концу XVIII столетия, и связана с историей немецкой классической философии.

И. Кант, специально выделивший проблему предмета логики как науки, попытался решить задачу на пути критического обобщения истории изучения проблемы мышления с целью выявить в ней те бесспорные завоевания, которые, будучи раз обретенны, в дальнейшем уже никем не подвергались сомнению и пересмотру, а потому могут считаться найденными раз и навсегда. Иными словами, Кант решил в виде логики систематизировать те принципы

<sup>31</sup> Спиноза Б. Этика, I, теор. 3.

<sup>32</sup> Спиноза Б. Этика, I, опр. 4.

<sup>33</sup> Спиноза Б. Этика, I, теор. 7.

<sup>34</sup> Спиноза Б. Этика, V, Предисловие.

<sup>35</sup> Там же.

и правила «мышления вообще», которые остались незатронутыми при всех спорах и разногласиях, составлявших историю борьбы направлений в философии XVI-XVIII вв., и потому могут считаться совершенно независимыми от тех или иных позиций в понимании «природы души», предмета и происхождения знания, т. е. абсолютно нейтральными по отношению к разногласиям между Спинозой и Лейбницем, между Локком и Декартом, Беркли и Гольбахом. Логика как наука должна, по замыслу Канта, заключать в себе лишь такие положения, которые одинаково бесспорны и действительны и для материалиста-естественника, и для идеалиста-теолога, и для крайнего рационалиста, и для сенсуалиста-эмпирика.

Выделив в истории науки о мышлении то, что осталось в ней за вычетом всех принципиальных разногласий по вопросу о природе и происхождении знания, его отношения к предмету и тому подобным метафизическим вопросам, Кант пришёл к выводу, что от этой науки остаётся очень немногое — лишь ряд совершенно общих правил, сформулированных уже в трудах Аристотеля и его комментаторов. Рассматривая историю логики с этой точки зрения, Кант констатировал, что «со времён Аристотеля она не принуждена была сделать ни одного шага назад, если не принимать в расчёт исключение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, так как эти улучшения ведут скорее к изяществу, чем к упрощению научности. Замечательно, что логика до сих пор не могла также сделать ни одного шага вперёд и по-видимому, имеет совершенно замкнутый, законченный характер»<sup>36</sup>.

В этой явно несправедливой оценке, сходу зачеркивающей всё то, что сделали в области науки о мышлении философы XVI-XVIII вв., ярко обнаружилось характерное для Канта стремление сохранить строгий нейтралитет в борьбе между материалистическим и идеалистическим пониманием проблемы мышления, стремление развить такую теорию мышления, которая была бы одинаково приемлемой для обоих направлений именно потому, что начисто абстрагировалась бы от разногласий между ними и сохраняла бы лишь то, в чем они были согласны. Отсюда прямо Кант и делает вывод:

«Границы логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая исключительно лишь формальные правила всякого мышления (независимо от того, имеет ли оно априорный или эмпирический характер, независимо от его происхождения или объекта, а также от того, встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашем духе»<sup>37</sup>.

Разумеется, никакого доказательства (тем более «строгого»), кроме ссылки на субъективную очевидность ряда «правил мышления» для любого из философов XVI-XVIII столетий, Кант не дал и не мог дать, и потому его «общая логика», развитая на основе этого понимания, оказалась лишь «обстоятельным изложением» основных принципов метафизического мышления вообще, характерного для указанного периода. Строго очертив таким образом границы предмета «общей логики», Кант тем самым уже и поставил перед философией задачу создания принципиально новой логики, ибо общая логика, как теория мышления, самым явным образом оказывалась несоизмеримой с практикой мышления в естествознании и в общественно-исторических исследованиях. Необходимость создания новой логики диктовалась уже тем, что, согласно анализу самого Канта, самое тщательное соблюдение формальных правил «согласия знания с самим собой» может с одинаковым успехом приводить как к истине, так и к заблуждению, и даже просто к глупости — ибо «общая логика не содержит и не может содержать в себе никаких предписаний для способности суждения», как способности «подводить под правила, т. е. различать, подходит ли нечто под данное правило (*casus datae legis*)<sup>38</sup> или нет»<sup>39</sup>. Поскольку же «недостаток способности суждения есть собственно то, что называют глупостью», от которой «нет лекарства»<sup>40</sup>, постольку общая логика оказывается нейтральной не только по отношению к борющимся теоретическим системам, но и к полемике между наукой и глупостью вообще, ибо глупость, согласную с самой собою, она также санкционирует. Поэтому общая логика не может быть не только «органом» (т. е. руководством для познания), но даже и достаточным «каноном» (т. е. критерием для проверки) научного познания.

Отсюда Кант и делает вывод о необходимости создания принципиально новой логики, которая трактовала бы специально о принципах и правилах теоретического (по его терминологии «априорного») применения рассудка или мышления вообще, или об условиях применения правил общей логики к решению теоретических задач.

«В таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всего содержания знания; в самом деле, та логика, которая исследовала бы только правила чистого мышления о предмете, должна исключать все знания с эмпирическим содержанием; она должна также исследовать происхождение наших знаний о предметах, поскольку оно не может быть приписано предметам»<sup>41</sup>, а проистекает исключительно из самостоятельности мышления и должно быть приписано именно ему, а не результату его соединения с материалом ощущений. Только такая логика, которой Кант присваивает название «трансцендентальной», может и должна, по его замыслу, служить

<sup>36</sup> Кант И. Критика чистого разума. Петроград, 1915, с. 9.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> — случай [действия] данного закона

<sup>39</sup> Кант И. Критика чистого разума..., с. 116.

<sup>40</sup> Там же, с. 117.

<sup>41</sup> Там же, с. 63.



«канон» для теоретического мышления, претендующего на всеобщее и необходимое («объективное») значение своих положений и выводов.

В центр внимания «трансцендентальной» логики естественно попадала проблема так называемых «синтетических суждений», посредством которых достигается новое знание, а не просто разворачивается и разъясняется уже готовое. Понимая под «синтезом» вообще «акт присоединения различных представлений друг к другу и понимания их многообразия в едином знании»<sup>42</sup>, Кант отводит синтезирующей деятельности мышления роль фундаментальной операции, по существу предшествующей всякому анализу: «в самом деле, где рассудок раньше ничего не соединил, там ему нечего также и разлагать»<sup>43</sup>; «раньше всякого анализа представления должны быть уже даны, и ни одно понятие по содержанию не может возникнуть аналитически»<sup>44</sup>.

Поэтому первоначальными логическими формами и оказываются те понятия, в которых мыслится вообще единство явлений в составе знания. «Первоначально это знание может быть ещё грубым и спутанным и потому нуждается в анализе, но тем не менее именно синтез есть то, что собственно собирает элементы в форму знания и объединяет их в известном содержании»<sup>45</sup>.

Отвергая, как крайне поверхностное, то определение «суждения» вообще, которое объявляет его просто «представлением отношения между двумя понятиями», без указания, «в чём состоит это отношение»<sup>46</sup>, Кант справедливо отмечает, что это отношение каждый раз представляет собой категорию. Категории как раз и выражают те коренные, первоначальные формы объединения разрозненных представлений, благодаря которым становится возможным вообще «опыт»: «Так как опыт есть познание посредством связанных между собою восприятий, то категории суть условия возможности опыта, и потому они имеют значение также для всех предметов опыта»<sup>47</sup>.

По этой причине любое суждение заключает в себе в явном или неявном виде категорию, и «мы не можем мыслить ни одного предмета иначе, как с помощью категорий»<sup>48</sup>. Именно категории суть формы той способности, которая, собственно, и называется мышлением, а потому логика как наука о мышлении должна разворачиваться как учение о категориях.

В «Критике чистого разума» Кант не даёт систематического изложения логики, и, забываясь здесь «не о полноте системы, а только о полноте принципов для системы»<sup>49</sup>, лишь очерчивает основные контуры этой науки и намечает пути её разработки, т. е. решает в общей форме проблему предмета логики и метода её развития.

Узловыми логическими формами Кант считает категории количества, качества, отношения и модальности, каждая из которых конкретизируется в трёх производных. Разъясняя, что «полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим»<sup>50</sup>, «Эту задачу можно удовлетворительно выполнить, если взять какой-либо учебник онтологии и присоединить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения — предикабилии присутствия и противодействия, к категории модальности — предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. п.»<sup>51</sup>.

Основоположником такого понимания логики Кант не без оснований считает Аристотеля, упрекая его лишь в том, что тот не произвёл «дедукции» (т. е. строгого доказательства) своей таблицы категорий мышления, и к тому же ошибочно принимал категории не только за всеобщие формы мышления, но и за универсальные определения вещей в себе, т. е. «гипостазировал» чистую логику в виде «метафизики», согласно же Канту категории суть «чисто логические» формы, специфически характеризующие исключительно «чистое мышление», и ни в коем случае не «предмет» этого мышления, как бы этот предмет не толковался. Это — только формы мыслимого предмета, или предмета, каким он оказывается в результате осмысления, после акта его обработки инструментарием «чистого рассудка». Категории ни в коем случае нельзя понимать как определения чувственно созерцаемых явлений самих по себе, до применения к ним мышления; ещё менее возможно приписывать их «вещам в себе», как они существуют вне сознания вообще, до деятельности чувственности и рассудка.

Раздел «Трансцендентальной логики», трактующий о категориях как формах рассудочного синтеза явлений, и составляет, по Канту, «логику истины» или канон теоретического познания — каковым не может быть «общая логика», игнорирующая различие между теоретическим познанием и некритическим описанием явлений и заботящаяся лишь о согласии знания с самим собой, без всякого отношения к «предмету» (т. е. о чисто «аналитической» правильности суждений, о соответствии с «чистой формой мышления вообще).

<sup>42</sup> Кант И. Критика чистого разума..., с. 73.

<sup>43</sup> Там же, с. 88.

<sup>44</sup> Там же, с. 73.

<sup>45</sup> Там же, с. 74.

<sup>46</sup> Там же, с. 102.

<sup>47</sup> Там же, с. 112.

<sup>48</sup> Кант И. Критика чистого разума..., с. 114.

<sup>49</sup> Там же, с. 76.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же.

Однако за пределами компетенции как «общей логики», так и трансцендентальной «логики истины» остается ещё одна проблема, перед которой постоянно оказывается мыслящее познание, — проблема полного синтеза отдельных теоретических обобщений в составе теории. На этот счёт «трансцендентальная аналитика» («логика истины») не даёт и не может давать никаких предписаний или указаний, так как здесь речь идёт уже не о единстве чувственно созерцаемых явлений в рассудке, а о единстве самого рассудка и продуктов его деятельности, о «чистом синтезе понятия».

В силу этого обстоятельства в логике Канта возникает своего рода второй этаж, «металогика», ставящая под критический контроль рассудок в целом. Предоставленный самому себе, т. е. контролируемый лишь правилами общей логики и трансцендентальной аналитики, рассудок (мышление вообще), ни в одном пункте этих правил не преступая, тем не менее постоянно впадает в роковые заблуждения. Анализ условий, при которых мышление — несмотря на то и даже благодаря тому, что оно самым неукоснительным образом соблюдает все нормы и правила, излагаемые логикой в целом (включая как общую, так и трансцендентальную), т. е. абсолютно логичное мышление, — всё же с неумолимой необходимостью приходит к состоянию противоречия с самим собой, и составляет предмет высшего, завершающего раздела логики — трансцендентальной диалектики, учения о разуме.

Диалектические зловключения рассудка (т. е. логически правильного мышления) начинают тотчас, как только рассудок, не удовлетворяясь теоретическими обобщениями данных созерцания, пытается связать эти обобщения в целостную систему, в составе высшего синтеза, в составе единой теории, развитой из одного принципа. Стремление мышления к созданию такой теории, которую не мог бы далее поставить под сомнение или опровергнуть никакой последующий опыт, никакое новое частное обобщение рассудка, базирующееся на созерцании, вполне естественно, правомерно и неискоренимо. Мышление не может удовлетвориться простым агрегатом частных обобщений и старается свести их в единую картину. Это совершенно правильное направление работы мышления, всех его усилий, — цель и идеал мышления. Но только направление, или, как выражается Кант, его высший «регулятивный принцип», выражающий абсолютно бесконечное задание, которое, однако, никогда и ни при каких условиях наукой не может быть и не будет выполнено. Ибо дать полный синтез всех частных обобщений, гарантированный от опровержения новым опытом и новыми обобщениями, значит как раз совершить покушение на познание предмета таким, каков он есть сам по себе, независимо от «опыта» (т. е. от деятельности чувственности и рассудка), от условий его «мыслимости», от категорий. Претензия разума на «полный синтез» поэтому равнозначна претензии на познание «вещи в себе», вещи вне сознания и независимо от условий субъективного опыта.

Разум, как высшая синтетическая функция мышления, «стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, вплоть до абсолютно безусловного»<sup>52</sup>, т. е. стремится к полному выяснению всех необходимых условий, при которых рассудочное обобщение может считаться уже безоговорочно истинным, т. е. независимым от указаний и корректив со стороны всякого дальнейшего «возможного опыта». Но тем самым именно разум и делает недозволенный прыжок за границы всякого возможного опыта, т. е. заявляет претензию на познание «вещи в себе», вещи в том её виде, в каком она существует вне сознания вообще и независимо от его деятельности. Этот недозволенный прыжок Кант и наименовал «трансцендентным применением рассудка», т. е. таким его применением, которое рассудку противопоказано. Наказанием за это преступление перед высшими основоположениями логики всегда оказывается противоречие внутри рассудка, разрушающее, согласно Канту, «форму мышления вообще». Одновременно появление противоречия становится индикатором, показывающим, что рассудок взялся за решение непосильной для него задачи, вздумал «объять необъятное» — дурную бесконечность всякого возможного опыта относительно вещей в себе, вещей вне сознания.

В состоянии противоречия самому себе рассудок впадает не только потому, что опыт всегда не завершён, не только потому, что он хочет на основании части опыта сделать обобщение, касающееся всего опыта в целом, т. е. усмотреть бесконечное в конечном, но и по той причине, что при попытке произвести «полный синтез всех эмпирических актов рассудка», сразу же выясняется, что в самом рассудке содержатся взаимоисключающие друг друга категории, каждая из которых столь же необходима, как и противоположная ей (например, тождество и различие, часть и целое, необходимость и случайность и т. д., и тому подобные пары). При этом каждая из противоположных категорий имеет всеобщее (в пределах опыта) значение и применимость. Таким образом каждый эмпирически данный в созерцании предмет может быть с одинаковым правом осмыслен как в одной, так и в другой категории. Поэтому относительно любого предмета может быть высказано две одинаково логически правильные и правомерные точки зрения, а в пределе — две теории, каждая из которых ни в одном пункте не противоречит «логике» и построена в полнейшем согласии со всеми её требованиями и с опытом (как протёкшим, так и возможным будущим), и, вместе с тем, антиномически исключают друг друга. Поэтому «полный синтез» всех теоретических обобщений, базирующихся на опыте, всегда с неумолимой логикой оказывается антиномически («диалектически») раздвоенным, расщеплённым на две не сходящиеся половины, на две абсолютно несоединимые концепции, каждая из которых перед судом логики оправдывается по всем статьям.

Эту антиномичность мышления при решении высших синтетических задач познания Кант назвал «естественным состоянием разума», по аналогии с тезисом Гоббса о «войне всех против всех» как «естественном состоянии»

<sup>52</sup> Кант И. Критика чистого разума..., с. 215.

человечества. В этом «естественном», не просветлённом «критикой» состоянии разум мнит, будто он способен, опираясь на ограниченный условиями времени и места опыт, выработать понятия и теории, имеющие всеобщий характер и не могущие быть опрокинутыми никаким будущим опытом, а потому выражающие определения, значимые не только для мыслимых предметов, но и для предметов самих по себе, вещей вне сознания, вне и независимо от «опыта». Эта «диалектическая иллюзия» разрушает, однако, сама себя. Ибо в составе «полного синтеза» всегда приходится соединять обобщения (понятия), произведённые с помощью взаимно исключающих одна другую категорий. Вследствие этого достаточно строгий и тщательный анализ понятий любой теории, претендующей на такой синтез, всегда и без труда обнаружит в её составе соединение несоединимых (без нарушения запрета противоречия) понятий, и тем самым уличит её в «разрушении формы знания вообще».

Рассудок, сознающий свои законные права и возможности, будет всегда стремиться к «полному синтезу», к созданию единой теории, внутри которой были бы разрешены все противоречия и разногласия, но никогда не позволит себе утверждать, что он этого синтеза уже достиг и образовал понятие о предмете вне сознания — понятие, которое соединено с учётом полного ряда условий своей истинности и потому безусловно.

Поэтому теоретические противники, вместо того чтобы вести постоянную войну и стремиться к полной победе над врагом, должны учредить между собою нечто вроде мирного сосуществования, понимая, что по отношению к предмету вне сознания они оба одинаково неправы, но в то же время одинаково правы в другом отношении — в том смысле, что рассудок и разум имеют внутри себя прямо противоположные «интересы», одинаково законные и равноправные. Одну теорию занимают «различия» явлений, а другую — их «тождественные» черты, одну — общее, другую — частное и т. д. Каждая преследует «один из интересов разума», и ни одна не раскрывает картину вещи вне сознания, создавая лишь частичный, условный синтез.

Поэтому «критику чистого разума можно рассматривать как настоящий трибунал для всех споров его; действительно, в эти споры, так как они относятся прямо к объектам, она не вмешивается, а предназначена для того, чтобы определить и обсудить права разума вообще согласно первым основоположениям его устройства»<sup>53</sup>.

Таким образом, логика как наука распадается на три большие части или раздела: на «общую логику», компетенция которой ограничивается лишь «аналитическими суждениями» и потому чрезвычайно ограничена; на «трансцендентальную аналитику», или «логику истины», которая составляет подлинный канон (т. е. проверочную инстанцию) всех синтетических суждений рассудка, обрабатывающего данные созерцания, и содержит в себе категориальный анализ мышления, «полный перечень» или «таблицу» категорий; и, наконец, «учение о разуме», или «трансцендентальную диалектику» критику неправомерных попыток рассудка превысить свои законные права, т. е. учение о всеобщих принципах и условиях «правильного употребления рассудка вообще».

Впервые, после такого расширения предмета традиционной логики, логика как наука и обрела, наконец, возможность превратиться в действительную науку о мышлении, о его всеобщих формах и закономерностях. Вместе с тем и благодаря этому в состав предмета логики была введена и диалектика, которая до Канта казалась лишь ошибкой, болезненным состоянием мышления или результатом недобросовестного его применения. «В лучшем случае сохранялась память о диалектике как об искусстве софистических приёмов одурачивания при словесных диспутах и в научной полемике», — как отмечал В.Ф. Асмус в книге «Диалектика Канта»<sup>54</sup>. Противоречие, как основная категория диалектики, представало теперь уже не как более или менее случайный продукт неряшливого или недобросовестного мышления отдельных лиц, а «становилось необходимым» моментом познания, притом — моментом, характеризующим высшую ступень знания при реализации основных синтетических задач»<sup>55</sup>. Стало ясно, что противоречие возникает в мышлении вовсе не в результате нарушения тех или иных правил «логики», а как раз наоборот — в результате самого неукоснительного следования им, и только им, при решении таких задач, которые выходят за пределы их компетенции и применимости. Поскольку же эти задачи, связанные с самыми острыми проблемами познания естественно-природных и общественно-исторических явлений, диктовались на деле властным давлением событий и фактического материала, не поддававшегося уже метафизически-рассудочному мышлению, постольку проблема противоречия и путей его действительного разрешения в дальнейшем движении познания превращалась в центральную проблему логики.

Не решая этой проблемы, логика ровно ничем не могла ни помочь действительному познанию, ни просто верно осветить сложившееся в науке положение. Всё, на что она оказывалась в таком случае способна, это фиксировать бесконечные противоречия в составе знания и санкционировать их как симптом, свидетельствующий о тщетности попыток науки проанализировать и понять положение вещей вне сознания человека, в природе и в обществе.

Эта ситуация и послужила исходной точкой и мотивом для Гегеля. Исходя, вслед за Кантом, из идеалистического понимания истории человеческой культуры, т. е. рассматривая организм человеческой цивилизации как «внешнее воплощение» силы разума, способности мышления, Гегель остро зафиксировал колоссальный разрыв между

<sup>53</sup> Кант И. Критика чистого разума..., с. 417.

<sup>54</sup> <Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М.: Издательство Коммунистической Академии, 1929, с. 105.>

<sup>55</sup> Там же, с. 121.

реальной практикой мышления, воплощённого («опредмеченного», «отчуждённого») в виде материальной и духовной культуры, и тем представлением этого мышления о самом себе, которое изложено в логике.

«Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миром и научный дух во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлётам и недостойно их»<sup>56</sup>.

И самом деле, если мышление действительно таково, каким его изображает традиционная логика, то непонятно, как оно смогло с помощью столь нехитрого и примитивного инструментария создать столь сложную и разветвлённую действительность, каковой является цивилизация, духовная и материальная культура человечества. Тем самым Гегель поставил перед логикой как наукой грандиозную и принципиально новую задачу: выявить те закономерности, действуя в согласии с которыми человеческое мышление с необходимостью оформило предметное тело человеческой цивилизации. Иными словами, Гегель выставил задачу привести логику (теоретическое «самосознание» мышления) в согласие с действительной практикой применения мышления во всех решающих областях человеческой культуры, включая и науку, и развёртывание исторических событий, в том числе развитие техники и материальной культуры. Рассматривая весь мир культуры, лежащий вне сознания отдельного мыслящего индивида и независимый от его субъективных представлений, как «реализованное мышление» предшествующих поколений мыслящих людей, Гегель, хотя и на основе объективного идеализма, всё же преодолевал этим сразу и антиисторизм, и субъективно-психологическую ограниченность взгляда прежней логики на мышление.

И если для Канта и Фихте последним основанием правил и принципов «истинного» мышления оказывалась в конце концов лишь их субъективно-психологическая «самоочевидность» для каждого отдельного мыслящего индивида, то для Гегеля таковым выступает только совокупный исторический процесс развития духовно-теоретической культуры человечества, как вполне объективный процесс, формы и законы протекания коего совершенно независимы от воли и сознания, от представлений и намерений отдельных мыслящих индивидов.

«Мышление» как предмет логики осуществляется и реализуется отнюдь не только в субъективном сознании отдельных лиц, но и в виде всего того мира вещей, которые созданы и создаются силою мышления — в виде орудий труда, машин и их продуктов, в виде государств и правовых систем, исторических событий и т. д. и т. п. В акте практически-предметного изменения внешнего мира человек реализует своё мышление не только в словах, но и на деле, и потому продукт его деятельности и можно, согласно Гегелю, рассматривать как «овеществлённое мышление». Рассматривая продукт мышления (вещь вне сознания), можно увидеть в нём, как в зеркале, формы того мышления, силою которого эта вещь создана.

На этой основе и появляется возможность сопоставлять формы мышления, как «формы субъективного сознания», с формами вещей вне сознания, а законы субъективного мышления — с законами развития того мира культуры, который создан и продолжает создаваться мыслящими людьми.

Таким образом, перейдя к объективному идеализму от субъективно-идеалистической концепции Канта и Фихте, Гегель сделал серьёзный шаг вперёд к материализму, включив в состав предмета логики также и процесс предметной реализации мышления, акт «опредмечивания» мысли в деятельности людей и их продуктах. Правда, практическая деятельность включается в состав его теории лишь постольку, поскольку Гегель толкует её как стопроцентный идеалист — как реализацию силы мышления вовне, в пространстве, и потому только как фазу или метаморфозу, которую пробегает мышление, чтобы возвратиться к «самому себе», к своему «чистому» изображению в трактатах по логике.

Тем самым «жизнь» человечества включается в Логiku выступая как преходящий момент «логического процесса», как его стадия. Но даже при таком идеалистическом толковании включение жизни в логику знаменовало собою огромный шаг вперед в истории логики как науки:

«Мысль включить жизнь в логику понятна — и гениальна — с точки зрения процесса отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой...»<sup>57</sup>.

Этот подход позволил Гегелю утверждать, что логические формы — это вовсе не только субъективно-психологические схемы сознания, но и формы реального действия человека, создающего и воспроизводящего предметно-человеческий мир, т. е. всеобщие схемы, по которым протекает движение вещей, включённых в практику человека.

Все те простейшие логические схемы, которые известны старой логике, суть на самом деле постоянно повторяющиеся схемы чувственно-предметной деятельности индивида, знакомые каждому по его индивидуальному каждо-

<sup>56</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 30.

<sup>57</sup> Ленин В.И. Собрание сочинений, т. 38, с. 193.

дневному опыту, выраженные словесно в форме аксиом. Они-то и составляют, по Гегелю, инструментарий «рассудка» и тем самым «логику рассудочной деятельности». Этим определяется и их подлинное значение, и сфера их применимости.

Значение рассудка и описывающей его логики огромно, однако не безгранично. Индивидуальный опыт, посредством которого человек приобщается к совокупному движению духовной культуры, с самого начала включён в это движение и управляется им. Поэтому движение индивидуального мышления постоянно корректируется законами развития мышления в целом. Законы этого процесса для индивида могут быть неведомы, и потому выступают для него как некоторая слепая и стихийная сила, заставляющая его преодолевать ограниченность «рассудка», т. е. тех правил, которые излагает традиционная логика, и действовать вопреки им. «Правила» индивид может нарушать — что и случается на каждом шагу. Но тем самым он показывает, что эти правила не есть законы мышления: законов нарушить нельзя по самому понятию закона.

Подлинными законами (необходимыми формами) мышления являются лишь всеобщие схемы, прорисовывающиеся в совокупном движении духовной культуры и исподволь управляющие деятельностью рассудка. Они-то и составляют предмет Логике с большой буквы, Логике как науки об истине, о её универсальных формах. Этой Логике подчинено не только индивидуальное мышление, но и движение вещей вне сознания индивида, поскольку эти вещи вовлечены в «логический процесс», прodelьываемый человечеством, т. е. бесчисленным множеством индивидов, взаимно корректирующих деятельность друг друга и создающих здание культуры. Истина, формами которой выступают, по Гегелю, логические формы, есть процесс. Поэтому Логика с большой буквы и не может быть ничем иным, как наукой об универсальных формах и законах процесса развития и знания, и его предметного воплощения в виде материального тела культуры, создаваемой силою мышления, на основе этого знания.

На этом основании Гегель и предложил своё членение Логике. Первой частью в ней оказывается логика «рассудка», по содержанию совпадающая с предметом старой, школьной логики. Совокупность «правил» рассудка, дисциплинирующих ум индивида, делает его способным вообще «правильно» вступать на поприще мышления и действовать там, давая себе отчёт в своих собственных интеллектуальных действиях. Поэтому данная часть логики имеет преимущественно пропедевтический характер и проясняет для мыслящего индивида лишь те схемы, которым он бессознательно следует и без помощи «логики». Не случайно в своём изложении «логики» для гимназий (в книге «Введение в философию. Философская пропедевтика») Гегель в общем и целом придерживается традиционных схем учебников по «общей логике», ограничиваясь лишь некоторыми уточнениями и поправками.

Иное дело — Логика с большой буквы. Она проясняет в мышлении те законы и формы, которые прорисовываются лишь в процессе всеобщего развития духовной культуры, и отдельному индивиду в его собственном опыте непосредственно даны быть не могут. Они открываются в нём лишь постольку поскольку этот личный опыт рассматривается как дифференциальная часть совокупного опыта мышления людей, сообща разрабатывающих образ истины в процессе, длящемся тысячелетия. Поэтому все те формы мысленного действия, которые индивиду с его ограниченным опытом кажутся самоочевидными и аксиоматическими, с точки зрения мышления вообще отнюдь таковыми не являются. В мышлении, понимаемом как всеобщая способность, создающая весь мир человеческой культуры, господствуют иные законы, иная необходимость и последовательность. И лишь индивидуум, усвоивший в форме логики эту необходимость и действующий в согласии с нею, начинает действовать в акте мышления действительно свободно.

Логика как наука об универсальных формах и законах Мышления с большой буквы делится, в свою очередь, во-первых, на диалектическую, или отрицательно разумную, и, во-вторых, «спекулятивную, или положительно разумную»<sup>58</sup>. Первая часть «логики разума» напоминает тот образ, который нарисовал Кант в своей «трансцендентальной диалектике». Это — своего рода самокритика рассудка, т. е. мышления, неукоснительно следующего предписаниям «общей логики». Рассудок ставится здесь перед судом тех самых законов, которые он признает выражением своей собственной природы. Этот суд показывает, что всякое рассудочное определение не представляет собой «последнего результата», на коем мышление могло бы успокоиться, а есть лишь «конечное» определение, границы которого постоянно размываются дальнейшим движением того же рассудочного мышления, так что в итоге оказывается, что каждое из них, «доведённое до крайности», т. е. до положенной им границы, на этой границе превращается в свою собственную противоположность. Таким образом «диалектический момент», заключённый в самом рассудке и обнаруживаемый движением самого же рассудка, «есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»<sup>59</sup>.

Если рассудок, доведённый до предельного выражения своих возможностей, продолжает мнить, будто эти возможности и исчерпывают «природу мышления», то наказанием за это самомнение оказывается либо агностицизм, либо скептицизм, т. е. полное разочарование рассудка в своих возможностях. Рассудок, доведённый до полной чистоты и последовательности в применении своих схем и принципов, сам таким образом расписывается в своём полном бессилии, приходя к результатам, несовместимым с его исходными принципами — к антиномиям. Кант и

<sup>58</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. 131.

<sup>59</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения..., с. 135.

олицетворяет эту стадию «самопознания» мышления. Это — полная исповедь «логики рассудка», и, одновременно — первая стадия самопознания «логики разума».

Вторая, «положительно-разумная» часть логики указывает те пути, по которым рассудок, самокритично оценивший пределы своих возможностей, границы применимости своих принципов и основоположений, может разрешить противоречия познания, в которые он упёрся именно благодаря неукоснительно честному применению этих принципов: «спекулятивный, или положительно разумный момент постигает единство определений в их противоположности, утверждение, содержащееся в их разрешении и переходе»<sup>60</sup>.

Эти три момента (рассудок, формы коего излагает общая логика, отрицательная диалектика, развитая Кантом, и, наконец, положительная диалектика, составляющая высший этаж Логики с большой буквы) «не составляют трёх частей логики, а **суть моменты всякого логически реального**», т. е. лишь искусственно, в целях изложения и преподавания, разделены и обособлены друг от друга, но «в этом виде они рассматриваются не в их истине»<sup>61</sup>, а так, как они предстают в рассудке, лишь в одном из своих моментов, лишь односторонне и абстрактно.

Поэтому «общая логика» и не может претендовать на роль «логики вообще», а Логика с большой буквы сохраняет в себе права «рассудка», но с теми ограничениями, которые вытекают из его собственных возможностей.

Большая Логика, построенная на основе этого понимания, делится Гегелем на три части: 1) учение о бытии и его категориях, то есть учение «о мысли в её непосредственности, о понятии в себе», 2) учение о сущности, т. е. «о мысли в её рефлексии и опосредствовании — о для-себя-бытии и видимости, отражении (Schein) понятия», и 3) учение о понятии и идее, т. е. «о мысли, возвратившейся внутрь самой себя, и о её развитом у-себя-бытии, — о понятии в себе и для себя»<sup>62</sup>.

Большая Логика тем самым даёт синтетическую картину «мышления», до этого распадавшуюся на три не связанных между собой момента — на то, что прежде называлось «логикой», а на деле представляло собой внешнюю классификацию форм мысли, как они выступают в эмпирическом сознании индивида; на «метафизику» («онтологию»), трактовавшую о всеобщих формах мироздания безотносительно к процессу мышления; и на «теорию познания», в которой шла речь о тех «опосредующих звеньях», которые находятся между «чистым мышлением» и столь же чистым «бытием» (т. е. о чувственности, о психофизиологических особенностях познающего человека, о причинах заблуждений и т. п.). Согласно же замыслу Гегеля, Логика с большой буквы должна обрисовать эти моменты как моменты (метаморфозы) одного и того же процесса, а именно процесса мышления, Логического процесса.

Включая в состав своего рассмотрения универсальные категории (тождества, различия, противоположности, качества, количества и т. д.) и трактуя их как формы мышления, разворачивающего свои определения не только внутри психики индивидов, но и вне этой психики, в виде истории человеческой цивилизации, Логика тем самым делает ненужной особую «метафизику», как учение о мире в его оторванности от мыслящего человека и его деятельности, так же, как и особую «логику», трактующую лишь о субъективно-психических схемах работы интеллекта в его оторванности от мира. Логика с большой буквы тем самым «снимает» в своём составе и предмет прежней метафизики, и предмет прежней «логики».

На этой основе и держится гениальная гегелевская идея о совпадении Логики с диалектикой и теорией научного познания. Это совпадение совершенно естественно, ибо процесс развития духа (т. е. духовной культуры человечества) имеет ярко выраженный диалектический характер, так как разворачивается путём выявления и разрешения противоречий. И если логика есть наука о действительном мышлении, создающем мир культуры, то диалектика, как учение о развитии через противоречия, и есть подлинная логика.

«Запрет противоречия», который в прежней логике выступал как верховный принцип «правильного мышления вообще», на самом деле не есть и не может быть законом мышления, ибо запрещение противоречия равнозначно запрещению развития, т. е. запрещению самого мышления.

Гегелевское учение о мышлении, или Логика с большой буквы, увенчивается учением о методе, где речь идёт о необходимости соединения «теоретического познания» с практически-предметной деятельностью. Практика, или процесс «реализации» целей, разработанных мышлением, оказывается подлинной проверочной инстанцией результатов чисто теоретической работы мышления. Практика — хотя она и рассматривается Гегелем только как преходящая стадия развития мышления, как стадия его предметного воплощения в материале природы, — выступает здесь как универсальный критерий истины: только те продукты мышления, которые прошли через очистительный огонь чувственно-предметной деятельности, могут претендовать на объективное значение, на полную независимость от произвола и ошибок теоретизирующего индивида. Именно в практике достигается, в качестве результата деятельности мышления, то совпадение (тождество) форм субъективной деятельности с формами действительности, которое составляет и исходный принцип всей логики, и её необходимый результат. Мышление,

<sup>60</sup> Там же, с. 139.

<sup>61</sup> Там же, с. 131.

<sup>62</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения..., с. 142.

«возвратившееся к себе» (т. е. критически осмыслившее уроки своего собственного предметного воплощения), есть предметно проверенное, доказавшее свою объективность, или истинное, мышление.

Категории логики и суть формы того, прошедшего горнило практически-предметной проверки, **мышления**. Объективность их доказывается тем, что естественно-природный материал, в котором выполняется **логически** разработанная мышлением цель, послушно подчиняется и формирующему воздействию. Это и значит, что категории, как формы мышления, применимы в ходе обработки любого материала, т. е. имеют также и непосредственно-предметное всеобщее значение, выражают отнюдь не только «специфику» чистого мышления как психического акта, но и «суть» действительности вне психики, составляя формы тождества (совпадения) субъективного мышления с объективной реальностью.

Эту особенность гегелевской **логики** высоко расценил В.И. Ленин:

«Замечательно, что вся глава об “абсолютной идее” почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло “божеское” “понятие”), и кроме того — **это NB** — почти не содержит специфически **идеализма**, а главным своим предметом имеет **диалектический** метод. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть **диалектический метод** — это крайне замечательно. И ещё одно: в этом самом **идеалистическом** произведении Гегеля **всего меньше** идеализма, **всего больше материализма**. “Противоречиво”, но факт!»<sup>63</sup>.

Специфический идеализм гегелевской концепции логики заключается вовсе не в идее совпадения (диалектического тождества) мысли с объективностью и тем самым логики с диалектикой, форм мышления — с формами действительности вне мышления. В этом, как раз наоборот, заключается его непреходящее достижение и шаг к материализму. Идеализм сказывается в другом — в том, что «мышление» толкуется как изначально организованная внутри себя деятельность, подчиняющаяся лишь своим собственным («имманентным») закономерностям. Поэтому практика человека рассматривается лишь как стадия логического процесса, как его побочный и производный продукт, как акт «внешнего воплощения» или «погружения понятия во внешность»; между тем дело обстоит как раз наоборот, и мышление (логический процесс) есть лишь стадия или опосредующее звено реального предметно-практического развития человечества.

Идеалистически перевернув отношение между «мышлением» и практикой человека, Гегель тем самым вынужден был постулировать, что все формы и законы мышления, составляющие предмет логики как науки уже заранее содержатся в «мышлении» (в готовом, хотя и не осознанном виде) до какого бы то ни было соприкосновения этого мышления с природой, а в ходе познания и практики лишь обнаруживаются для мыслящего человека, т. е. для самого же мышления.

С этим как раз и связаны такие формулировки, в которых специфический идеализм Гегеля сказывается отчётливо и грубо, как, например:

«Логику... следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли... Можно поэтому выразиться так: это содержание (логики. — **Э. И.**) есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»<sup>64</sup>.

Однако, конечно, не в этих формулировках, представляющих собою отчасти дань времени, заключается существо гегелевской концепции Логики и её предмета. Независимо от «обожествления» мышления и связанной с этим фразеологии, именно Гегель установил, что логика как наука должна быть развита не путём чистого самосозерцания «божественного понятия», а в исследовании процесса действительного познания и изменения мира общественным человеком, т. е. должна быть «выведена» из истории познания и практики, науки и техники — ибо для человека, в отличие от «бога», истина открывается, по Гегелю, только через этот процесс и его изучение. Поэтому В.И. Ленин и говорил, что «продолжение дела Гегеля и Маркса должно состоять в **диалектической** обработке истории человеческой мысли, науки и техники»<sup>65</sup>, ибо только на этом пути и возможно дальнейшее развитие Логики как науки.

Подлинный смысл гегелевского решения проблемы предмета логики как науки, очищенной от абсолютно-идеалистического сора и фразеологии, как раз и послужил исходной точкой диалектико-материалистического решения проблемы логики, её предмета и путей её развития, ибо Гегель был и остаётся той вершиной, до которой вообще смогла подняться в понимании этого вопроса домарксистская философия. Марксистско-ленинская философия, с другой стороны, оказалась единственной наследницей подлинных завоеваний немецкой классической философии в понимании проблемы логики.

**Проблема логики как науки в буржуазной философии послегегелевского периода** Завоевания немецкой классической философии в области логики, резюмированные в концепции Гегеля, оказались максимумом того,

<sup>63</sup> Ленин В.И. Собрание сочинений, т. 38, с. 227.

<sup>64</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 28.

<sup>65</sup> Ленин В.И. Собрание сочинений, т. 38, с. 136.

что вообще можно было сделать в этой области на основе идеализма. Дальнейший прогресс логики как науки пролегал только через критически-материалистическое переосмысление высших достижений логической мысли, в лице Гегеля дозревшей до диалектики. Столбовая дорога развития логики как науки поэтому и пролегла далее только через диалектический материализм Маркса и Энгельса. Для буржуазной философии этот единственно возможный путь вперёд был заказан.

Л. Фейербах, сделавший шаг в указанном направлении, оказался первым, но и последним из крупных представителей буржуазной философии, кто отважился подвергнуть гегелевскую логику критическому анализу с позиции материализма. Его подход к проблеме логики нашёл своё продолжение только в марксизме, в буржуазной же философии не дал никакого плодотворного ответвления, если не считать одинокого сочинения Евгения Шмитта «Тайна гегелевской диалектики, освещённая с конкретно-чувственной точки зрения» (1888 г.)<sup>66</sup>, и не оказал никакого влияния на эволюцию логической мысли. Фейербах попытался истолковать систематизированные Гегелем логические формы как всеобщие формы «чувственности», т. е. чувственно созерцаемого человеком внешнего мира, пытаясь материалистически интерпретировать гегелевскую идею о совпадении логики с учением о всеобщих формах и законах движения мира вне мышления (с «метафизикой» в терминологии Фейербаха):

«Так называемые логические формы суждения и заключения не являются поэтому активными мыслительными формами, или *ut ita dicam* [так сказать] причинными условиями разума. Они предполагают метафизические понятия всеобщности, особенности, частности, целого и части, в качестве *Regula de omni* [всеобщего правила], предполагают понятия необходимости, основания и следствия; они мыслимы только посредством этих понятий. Следовательно, они являются производными, выведенными, а не первоначальными мыслительными формами. Только метафизические отношения суть логические отношения, только метафизика, как наука о категориях, является истинной эзотерической логикой. Такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы суть только абстрактные элементарнейшие формы речи; но речь это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были бы быть величайшими мыслителями»<sup>67</sup>.

Этот, совершенно верный с точки зрения материализма вообще, подход к критике Гегеля не был, однако, реализован Фейербахом конкретно и систематически. Конкретные же коррективы в гегелевское учение о категориях, сделанные Фейербахом, оказывались, как правило, не улучшающими это понимание, смазывали его диалектическую остроту, причины чего были показаны Марксом и Энгельсом (см. ниже).

Вся же остальная оппозиция гегелевской логике, возникавшая параллельно с развитием диалектического материализма и в противовес ему, группировалась под знамёнами той или иной разновидности идеалистического представления о мышлении и его отношении к внешнему миру, к природе, и особенно — к общественному бытию человека. Одним из самых широких течений буржуазной мысли этого периода быстро стал иррационализм, в применении к проблеме логики выливавшийся в алогизм вообще, в отрицание за логикой **права** и возможности быть вообще серьёзной наукой, тем более — общей теорией познания. Представителей этого крыла анти- гегелевской оппозиции не устраивал в Гегеле не идеализм, а как раз те моменты, которые вели или могли вести от него к материализму — в частности, диалектический характер гегелевской концепции мышления, тезис о диалектическом тождестве форм мышления и форм бытия. Бытие, согласно воззрениям позднего Шеллинга, Шопенгауэра, Гартмана, Лосского и др. «схватывается» не мышлением, а «интуицией», «волей», «жизненным порывом» и тому подобными способностями. Логика, в соответствии с этим, не может претендовать на значение общей теории познания и низводится до степени простого средства омертвления, неподвижной фиксации действий воли, интуиции и тому подобных процессов, которые сами по себе алогичны и совершаются по законам, несколько не похожим на законы логики. Поэтому формы и законы мышления суть скорее формы и законы принципиального разногласия «мышления» с действительностью, как она существует вне мышления, в акте воли, интуиции, творческого акта и т. д.

Для представителей этого направления характерно, что старая, чисто формальная логика выдаётся ими за единственно возможный образ логики вообще. Так, Шопенгауэр старается выдать свои действительно едкие издевательства над деревянностью формально-логических схем мышления за исчерпывающие аргументы против «мышления вообще», против логики вообще, а более высокую (гегелевскую) форму логики просто не желает принимать в соображение, отмахиваясь от неё площадной руганью и упрёками в «непонятности». Тем самым иррационализм в области логики ведёт просто к некритической реставрации разбитых Гегелем метафизических категорий и схем мышления и ставит предел развитию логической мысли в точке, увенчивающей последнюю страницу «общей логики» Канта. Мышление и логика, как наука о мышлении, тем самым принижаются в угоду волюнтаристического произвола, гениальничавшей «интуиции», непостижимости «творческого акта» и т. д. Логике эта позиция загоняет в тупик и лишает перспектив развития.

Кризис гегелевской школы в логике привел её последователей, не желавших или не умевших расстаться с идеали-

<sup>66</sup> <Schmitt E.H. Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom concretsinnlichen Standpunkte. Halle: Pfeffer, 1888. О Шмитте и его книге, вызвавшей в своё время бурные споры в гегельянском Философском обществе, повествуется во вступительной статье А.М. Деборина к собранию сочинений Гегеля. См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. XXVIII-XXIX.>

<sup>67</sup> Фейербах Л. Сочинения, в 3-х томах. М. — Петроград: Госиздат, 1923-1926, т.1, с. 13.



стической основой этой школы, к утрате всех гегелевских завоеваний. Часть «правых» гегельянцев в конце концов перешли на позиции фихтеанства и лейбницевских представлений о мышлении (Гёшель, Гинрихс, Габлер), пытаясь реформировать гегелевскую логику с учётом «метафизического» значения личности, мыслящей монады. Ортодоксальные же гегельянцы (Мишле, Розенкранц, К. Фишер), цеплявшиеся как раз за слабые стороны, за идеализм гегелевской логики, разложению школы противостоять не могли и быстро утратили своё влияние на развитие логической мысли.

Другая влиятельная форма оппозиции гегелевской логике, для которой характерна крайне формалистическая направленность, связана с именем Гербарта и его последователей.

Понимая — после Гегеля это мудрено было не понимать, — что тезис о тождестве законов мышления с законами бытия неизбежно ведёт к признанию противоречивости как естественного состояния развивающегося мышления, к диалектике (так как мышление и бытие сами суть противоположности, типичный случай тождества противоположностей), Герbart встает в решительную оппозицию к этому тезису. Логика, согласно Герbartу, вообще должна оставить без рассмотрения щекотливый вопрос об отношении законов мышления к законам мира вне мышления, ибо о последних нам ровно ничего неизвестно, и заниматься только «мышлением как таковым», во всей его чистоте и незапятнанности соприкосновением с немислимыми «вещами в себе». Иными словами, Герbart отступает назад, в твердыню «общей логики» Канта, чтобы оттуда вновь проделать наступление на проблемы и не впасть при этом в «антиномии». В качестве фундамента новой логики Герbart постулирует «закон тождества»  $A = A$ , как «закон мышления», не имеющий никакого отношения к чему бы то ни было, кроме мышления и «мыслимых» вещей. Мыслимые вещи должны быть чисты от противоречий. Отсюда прямо следовал неизбежный вывод, что мыслимые вещи неизменны, так как признание их изменчивости равносильно признанию противоречия в их мысленном выражении. Столь же логичен был и вывод, что эти вещи не превращаются, «не переходят» одна в другую, а представляют собою абсолютно замкнутые в себе «простые реалы», нечто вроде субстанций — монад. Все «противоречия» получаются от того, что мы мыслим эти «реалы» не в их чистом виде, а в тех многообразных сочетаниях и отношениях, в которые они вступают между собою в «эмпирическом опыте». Чтобы помыслить «реал», нужно «очистить» его от всех следов «отношений» с другими такими же реалами. «Вещь сама по себе» и те «отношения», в которые она вступает в эмпирическом опыте, оказываются здесь никак не связанными между собой категориями. Это просто «разные» категории. Подобной же китайской стеной «вещь сама по себе» («реал») отграничивается от её собственных «свойств»: «то, что мы называем её свойством, есть не столько она сама, как скорее отношение, в котором она находится к другим вещам»<sup>68</sup>.

Противоречия в мышлении получаются только от того, что мы «одну и ту же вещь одновременно мыслим «в разных отношениях» или «аспектах». Отношения и свойства могут друг другу противоречить, а вещь — нет. Однако понятие о «вещи» после всех «очищений», рекомендуемых Логикой Герbartа, становится чем-то совершенно немислимым, чистым нулём. Этот нуль и есть «реал», а понятие о вещи фактически разлагается на бесконечный ряд противоречащих друг другу понятий о её свойствах и отношениях. Этот факт, по Герbartу (как и по Канту), свидетельствует лишь о непознаваемости (о «немислимости») вещей в себе. Агностицизм в сочетании с безвыходным и внутри себя полным противоречий плюрализмом — вот итог последовательнейшего проведения «принципа тождества» и «запрета противоречия» Герbartом. В трудностях, связанных с этим обстоятельством, на разные лады путались позднее многочисленные ученики и последователи Герbartа — Дробиш, Циллер, Лотт и др. Не выполнив своих обещаний и просто переместив противоречие из «понятия о вещи» (т. е. из недостижимого идеала — «реала») в совокупность понятий о «свойствах» и «отношениях» (т. е. в реальное, фактически достижимое знание), логика герbartианства сама расписалась в своём бессилии избавить познание от противоречий, и потому герbartианская школа в логике скоро выдохлась и сошла на нет. Бастионы «общей логики» Канта оказались плохой базой для победоносного наступления на диалектическую логику Гегеля.

Учитывая провал затеи Герbartа, А. Тренделенбург попытался атаковать Гегеля с другого конца, опираясь на аристотелевское понимание «движения» и «цели». Прежде всего Тренделенбург выступил против того, очень распространённого в его время, предвзвуда, согласно которому «аристотелевская логика» и есть «формальная логика» типа общей логики Канта или Герbartа. «Аристотель нигде не высказал намерения понять формы мышления из них самих. Такой поддел»<sup>69</sup> (между мыслью и бытием) совершенно чужд Аристотелю и выдуман в новейшее только время»<sup>70</sup>. Формальная логика, говорит Тренделенбург, «осознала себя на языке и, во многих отношениях, может называться углубленной в себя грамматикой»<sup>71</sup>, и не больше. Этот аспект рассмотрения у Аристотеля, несомненно, присутствует, но вовсе не это сделало Стагирита «отцом логики».

Пытаясь опровергнуть Гегеля, Тренделенбург уличает его в том, что его логика, не желающая «ничего предполагать» в качестве условия своей истинности, на самом деле «предполагает на первом же шагу движение без всякой

<sup>68</sup> Цит. по кн.: Виндельбанд В. История новой философии, в 2-х томах. СПб., 1902-1905, т. 2, с. 308.

<sup>69</sup> <Здесь: разрыв, водораздел.>

<sup>70</sup> Тренделенбург А. Логические исследования, в 2-х томах. М.: Солдатенков, 1868, т. 1, с. 35.

<sup>71</sup> Там же, с. 32.

оговорки!»<sup>72</sup>. По Тренделенбургу, логика как наука должна начинать с категории «движения», как с ничего уже не предполагающей категории. И «бытие», и «мышление» должны быть поняты как две ипостаси «движения вообще», как две его формы. Мышление отличается от бытия своей «целесообразностью»: «Когда цель — предусматривающий помысел и направляющая воля — становится источником слепому без того движению, то не выходит ли здесь подчинения реального идеальному, осуществления идеального в реальном? Обосновывая и подводя живое это отношение, философия поступает двусмысленной тождественностью субъективного с объективным, но действительно единит идеализм и реализм»<sup>73</sup>.

В согласии с этим логика как наука должна развивать свои положения из «наблюдения первичной и всепроникающей деятельности»<sup>74</sup>. Но эта деятельность дана мышлению как деятельность самого же мышления. Мышление, мыслящее и наблюдающее самое себя, — вот предмет логики, по Тренделенбургу.

Этим опять восстанавливается проблема отношения между «мыслящим и мыслимым», между мышлением и его предметом, и здесь Тренделенбург безуспешно старается найти «золотую середину» между Гегелем и Шеллингом, между «мышлением» и «интуицией». Однако диалектика, как учение о тождестве и переходе противоположностей, остаётся совершенно неприемлемой для Тренделенбурга как в Шеллинге, так и в Гегеле. В данном пункте он, как и Герbart, просто постулирует, что исходная категория логики — «движение» — чиста от какого бы то ни было противоречия. Противоречие существует только в «мышлении», отступающем от правил логики. «Взаимно отрицаются и противоречат друг другу только мысли, а явления — единственно только тогда, когда в основе одного из них лежит такая мысль, которую другое уничтожает или ослабляет своею основной мыслью»<sup>75</sup>. «Явление» здесь понимается только как продукт мысли, и никак иначе. Какая бы то ни было диалектика перехода от бытия к мышлению этой позицией просто исключается, и воцаряется вновь неизвестно откуда взявшийся дуализм, согласно которому «бытие» и «подлинно логичное» мышление противоречий лишены, а «нелогичное» мышление — противоречиво. Откуда и почему это различие получается? Это остаётся без ответа. Единственное, к чему тут можно апеллировать, — это свобода воли, свобода произвольно нагромождать противоречия. Диалектика, таким образом, трактуется как орудие злой и эгоистической воли. Посему ничего, кроме нравственного негодования, Тренделенбург против диалектической логики выдвинуть не может. Этим бессильным протестом против диалектики и завершается его наступление. Нравственное негодование — это не то орудие, которым можно разрушить логическую конструкцию Гегеля.

К середине XIX века антидиалектическая тенденция в логике начинает всё более отчётливо консолидироваться под лозунгом «назад к Канту». Это явление в немалой мере обусловлено и тем, что победоносное сражение с Гегелем было осуществлено лишь Марксом и Энгельсом. Классики диалектического материализма продемонстрировали, что идеалистический монизм гегелевской логики можно победить оружием критики, а не оружием ругани, только с позиций столь же строгого и последовательного, т. е. монистического, взгляда на мышление, противопоставив Гегелю материалистический монизм. Этот путь, однако, был для буржуазных профессоров, по вполне понятным причинам, неприемлем. Поэтому единственно возможным для них путём оставался возврат к дуализму, одинаково исключаящему как идеалистический, так и материалистический вариант решения вопроса об основе тождества законов мышления и законов развития действительности. Господствующим среди официальной профессуры направлением мысли в немецких университетах и становится поэтому неокантианство. Кант оказывался ближайшим рубежом, на который им приходилось отступить под давлением объединённых сил Гегеля и Маркса. Ибо Гегеля они теперь воспринимали как не до конца додуманного Маркса, а Маркса — лишь как последовательного гегельянца.

Основным пафосом кантианства и становится борьба «на два фронта» — как против «выделения» законов мышления из законов движения действительности (непосредственно — из движения общественного бытия человека), так и против обратного принципа. Последовательно проведённый материализм их не устраивает так же, как и столь же последовательно проведённый Гегелем в логике абсолютный идеализм. Эти любители «золотой середины» хотят быть выше обеих «крайностей», чтобы избежать неприятной дилеммы: материализм или идеализм. Согласно кантианской версии логики, ни законы мышления не могут быть «выведены» из законов движения мира вне мышления, ни законы действительности, природы и общества, не могут быть «выведены» (в смысле: поняты) с помощью законов логики. Это два совершенно самостоятельных, изначально «различных» ряда, каждый из коих может быть понят только «из самого себя», а не из «другого». Само собой понятно, что в отношении мышления эта позиция есть лишь подмаскированный идеализм, а в отношении действительности — агностицизм, ибо то, что мы называем «действительностью», на самом деле есть всегда осмысленная действительность, конструкция нашего собственного сознания, построенная по законам логики. Поэтому так называемые «законы действительности» — это всего лишь законы нашего собственного мышления, в согласии с которыми мы сами организовали «хаос эмпирических фактов» в более или менее стройную картину... Действительность опять, как и у Гегеля, благополучно «выводится» из мышления, только «мышление» имеется здесь в виду не божественное, не «абсолютное», а челове-

<sup>72</sup> Там же, с. 44.

<sup>73</sup> Там же, с. 529-530.

<sup>74</sup> Там же, т. 1, с. 310.

<sup>75</sup> Там же, т. 2, с. 163-164.

ческое, и толкуется как психофизиологический акт. Но если действительность с её законами здесь «выводится» из мышления, то мышление не «выводится», т. е. не объясняется, ниоткуда. Оно просто объявляется «специфической функцией человеческой психики», опять-таки никак не объясняемой.

Отсюда совершенно естественным становится взгляд на логику как на часть или раздел психологии. Эту позицию, с большими или меньшими оттенками, разделяют Зигварт, Вундт, Ланге, Липпс, Б. Эрдман и т. д. и т. п., примыкая в этом отношении к наименее талантливым интерпретаторам Канта — к Рейнгольду, Фризу, Кругу, Бенеке, которые несколько ранее пытались истолковать кантовские «трансцендентальные формы рассудка», категории, как субъективно-психологические доминанты сознания, «внутреннего опыта индивида».

«Что логика есть психологическая дисциплина — это столь же достоверно, как и то, что познание происходит только в психике, и что мышление, завершающееся им, есть психологический процесс»<sup>76</sup>.

В этом решающем пункте немецкое кантианство очень скоро сливается с позицией английских юмистов-позитивистов Д.С. Милля и Спенсера. «Логика, — писал первый из них, — не обособленная от психологии и соподчинённая ей наука. Поскольку она вообще наука, она есть часть или ветвь психологии, отделяясь от неё как часть от целого или как искусство от науки. Своими теоретическими основами она целиком обязана психологии...»<sup>77</sup>. Аналогично рассуждает в своих «Основах психологии» Спенсер.

Если иметь в виду, что упоминаемая тут «психология» была описательно-эмпирической («ассоцианистской»), то становится ясно, что все категории и законы логики выглядели для психологов как лишь просто более или менее устойчивые психические комплексы, т. е. толковались в духе чистейшего юмизма. «Обоснование» логических форм сводилось здесь к апелляции к «внутреннему опыту» индивида. Так, например, запрет противоречия «объясняется» Миллем как выражение невозможности для единичного сознания находиться разом в двух взаимоисключающих состояниях... Таким образом вся логика воздвигается на фундаменте обывательских представлений о психике, о сознании, о мышлении. Для диалектической логики, строящей свои выводы на основе анализа развития мировой науки и техники, эта позиция, само собой понятно, места не оставляет. Не случайно печально знаменитая система логики, созданная Миллем на этом основании, представляет собой многословный перепев средневековой схоластики, эклектически перепутанной с ухушенным подобием бэконовской индукции.

Иногда, чувствуя шаткость такого «фундамента» логической науки, как «внутренний опыт индивида», психологи пытаются отыскать «объективное» обоснование самим психическим комплексам, усматривая его в «устройстве головного мозга», в биологии вообще — физиологический идеализм в понимании мышления. Это «обоснование» позднее было подхвачено и развито прагматизмом (Ч. Пирс, У. Джемс, Ф. Шиллер, Д. Дьюи) и Б. Расселом, с точки зрения которых законы логики суть схемы действий («операций»), обеспечивающие «успех», «адаптивное поведение» человека как биологической особи, и т. д. Близка к этой позиции и концепция махистов (Мах, Авенариус и др.), для которых законы логики — это лишь «принципы экономии мышления», принципы мышления с «наименьшей затратой сил».

Согласно такой концепции мышления, логика как наука в своих категориях и законах не выражает и не может выражать ничего, кроме «имманентной специфики» действий или операций, совершающихся внутри мыслящего субъекта и обусловленных не внешним миром, а опять-таки «внутренней организацией» этого субъекта. Эта «внутренняя организация» и обусловленная ею «специфика мышления» могут далее интерпретироваться как угодно — и анатомо-физиологически (биологически), и психофизиологически, и чисто психологически. Суть дела остаётся в философском плане одна — субъективный идеализм. Наиболее «чистое» и откровенное выражение эта концепция обрела себе в сочинениях так называемых «имманентов» (Шуппе, Леклер, Ремке, Шуберт-Зольдерн), которые вели свою родословную от неокантианца Ланге.

В соответствии со своим пониманием предмета логики как науки психологи главным способом «логических исследований» считают «интроспекцию», т. е. самонаблюдение, проделываемое индивидом над своими собственными психическими состояниями. «Индуктивные обобщения», почерпнутые из такого самонаблюдения, и должны, де, составлять базис логики как науки. Конечно, никакой серьёзной теории на таком шатком фундаменте психологам создать не удалось.

Да и можно ли доказать кому-либо и что-либо, если самыми вескими «аргументами» здесь выступают «чувство внутреннего согласия» (или «несогласия»), «убеждённость», фраза «это очевидно», и т. д., вплоть до тех пор, пока между ними не возникал какой-либо, даже пустяковый, спор. В силу этой своей явной беспомощности «психологизм» вскоре утратил кредит и был «превзойден» другими, не столь откровенно наивными установками. Однако

<sup>76</sup> Липпс Т. Основы логики, § 3. <Ильенков приводит эту цитату по кн.: Гуссерль Э. Логические исследования, т. 1. СПб.: Книгоиздательство «Образование», 1909, с. 43, прим. 4. Переводчик Гуссерля, С.Л. Франк, дал ссылку на русское издание книги Липпса, однако там перевод иной: «Логика есть дисциплина психологическая, так как знание бывает лишь в душе, и мышление, завершающееся знанием, есть процесс психический» (Липпс Т. Основы логики. СПб.: Издательство О.Н. Поповой, 1902, с. 1-2).>

<sup>77</sup> Милль Д.С. Обзор философии сэра Виллиама Гамильтона. СПб., 1869, с. 461. <Гуссерль так же цитировал это место, указывая на родство взглядов Милля и Липпса. См.: Логические исследования, т. 1, с. 43.>

именно «психологизм» в махистской версии послужил одним из основных теоретических источников неопозитивизма («логического позитивизма», «логики науки») и сохранился в последнем как его важнейший компонент — правда, замаскированный квазиматематической терминологией.

Явная беспомощность «психологистического» обоснования логики вызвала в качестве реакции против него мощную струю «антипсихологизма» уже внутри и на почве неокантианства. Представители так называемой «баденской школы» (Виндельбанд, Риккерт) стараются обосновать всеобщность и всеобщезначимость логических форм психики, т. е. их независимость от многообразных изменений в психических состояниях индивида, учением о «ценностях», стараются поставить логику на фундамент так называемого «трансцендентального долженствования». Принудительную силу «логических» схем для психики индивида Риккерт выводит из «ценностного» характера человеческого мышления. В акте суждения человек, хочет он того или не хочет, всегда «оценивает». В «процессе утверждения или отрицания всегда выражается одобрение или неодобрение, отношение к ценности»<sup>78</sup>. «Трансцендентальное долженствование», обязывающее человека «измерять» любое явление или суждение мерой «ценности», объявляется «абсолютным» законом мышления, «единственно несомненным». «Если кто-нибудь сомневается, он не выяснил себе, что значит сомневаться. Сомневаться значит спрашивать. А спрашивать значит: истинно это суждение или истинно прямо противоположное суждение? Должен ли я сказать да или нет? Безразлично, да ли, нет ли, всегда уже предполагается вопрос: только одно из двух может, но и одно также необходимо должно быть, а другое не должно быть, безразлично, чувствует или признаёт познающий субъект долженствование»<sup>79</sup>. Это «трансцендентальное долженствование» и выражается «логической формулой», обязывающей индивида всегда выбирать между **А** и **не-А**, мыслить по схеме «либо **А**, либо **не-А**», а третьего «не может и не должно быть».

Всё это значит, что «высшим долгом» человека, как «мыслящего существа», Г. Риккерт считает беспрекословное повиновение методологической догме метафизического (антидиалектического) мышления. Почему же человек «должен» ей повиноваться? Потому что Должен. Вот и весь ответ, если можно назвать эту тавтологию ответом. Словечко же «трансцендентальное» служит тут лишь тому, чтобы придать тавтологии глубокомысленно-философский вид. Все законы логики как науки и выражают лишь требования этого «трансцендентального долженствования». Логика превращается этим из науки в некоторый норматив, в описание того, как «следует мыслить», в заклинание «следовать долгу» вопреки давлению эмпирических условий и фактов. Все слабости учения Канта о «сущем и должном» находят здесь свой «логический» эквивалент. Как и у Канта, «ценность», во имя коей человек обязывается мыслить «логически», объявляется Риккертом «непознаваемой вещью в себе», «трансцендентным»:

«Как чистая ценность, трансцендентное отделено от всякого познания непроходимой пропастью. Истина восседает тогда на потусторонней высоте»<sup>80</sup>.

Таким образом логика есть закон, возведённый «психике» некоторой «высшей», непсихической или «надпсихической» действительностью. Но что это за действительность, мышлению знать не дано. Это «не-психическое», и только. Разумеется, такое «преодоление» психологизма оставляло желать лучшего, ибо ответ сводился к тому, что внутри психики имеется нечто (а именно «логическое»), как начало, не выводимое из психики, а навязываемое ей откуда-то и как-то извне. Но ни в коем случае не из внешнего, т. е. материального, мира. Что-что, а это неокантианец Риккерт знает доподлинно и точно. Рабское повиновение «непонятному», «непознаваемому», «трансцендентному» — потустороннему — высший долг мышления, а логика есть описание выполнения этого — «трансцендентального» — долга. Таким образом неокантианский «психологизм» в логике свёлся лишь к чисто негативному выводу: «логическое» не есть «психическое», есть «не-психическое». Но также и не «материальное», а нечто «третье», имеющее силу и принудительное значение и для «материального», и для «психического». Явно уклоняясь от своего «долга», Риккерт и его единомышленники не желают в этом пункте мыслить по принципу «либо — либо»: либо материализм, либо идеализм. Здесь они предпочитают апеллировать к тому самому «третьему», которое в данном случае действительно «исключено». Позднее этот мотив систематически развивает Э. Гуссерль.

## Из истории диалектики

### Античная диалектика как форма мысли

История философии поставлена В.И. Лениным на первое место в перечислении тех «областей знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика», и это место она занимает тут, конечно, не только по порядку, а и по значению, которое ей по праву принадлежит в деле разработки и изложения общей теории диалектики как теории познания и логики современного материализма.

В этом вряд ли можно сомневаться, если учесть, что все свои фундаментальные положения на этот счёт В.И. Ленин сформулировал именно в ходе критического анализа историко-философских фактов, в качестве итоговых выводов из этого анализа.

<sup>78</sup> Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Киев, 1905, с. 117.

<sup>79</sup> Там же, с. 142.

<sup>80</sup> Там же, с. 217.

Это совершенно естественно, ибо в центре внимания Ленина находится в данном случае **«собственно»** диалектика как философская наука — как **особая** наука со своим исторически сложившимся предметом, со своей специфической системой понятий и соответствующей ей терминологией, «языком». Речь идёт тут о диалектике как особой науке, а не о методе, который может и должен, согласно Ленину, применяться в любой области знаний, и потому реализуется вовсе не только в виде особой философской теории, а и в виде конкретно-теоретического понимания любой области знания, входящей в современное научно-материалистическое мировоззрение. Речь идёт тут не о задаче **применения** диалектики к разработке других областей знания, будь то политическая экономия или физика, психология или математика, экономическая политика или область злободневных политических вопросов, а о разработке самого аппарата диалектики, т. е. о системе её специальных понятий, категорий.

Здесь точно такое же положение, как и с математикой, — одно дело — применение математических средств к обработке данных физики или экономики, а другое — теоретическая разработка её собственного аппарата, который потом может и должен применяться в любой другой области, и тем успешнее, чем строже он разработан сам по себе, в общей форме. Стоит эти две задачи спутать — и в решении обеих задач возникнет путаница, причём дело несколько не меняется оттого, что именно **применение** математического аппарата к решению частных задач приводит рано или поздно к необходимости его собственного совершенствования, его собственной конкретизации.

Точно так же и диалектика впитывает в себя жизненные соки действительности только через процесс её применения к решению уже не специально-философских проблем, или, точнее, не только специально-философских проблем, а и проблем любой другой области знания, что вовсе не означает, однако, что «применение» диалектики автоматически совпадает с развитием её собственного теоретического аппарата. Успехи и неудачи «применения» категориального аппарата науки должны быть освоены и осмыслены в уже имеющихся, исторически сложившихся специальных понятиях этой науки, только тогда и становится ясно, нуждаются они в коррективах или не нуждаются.

Может случиться — что и случается очень часто, — что в «усовершенствовании» нуждаются вовсе не исторически разработанные категории, а всего-навсего умение их грамотно «применять», т. е. представления о действительном, уже разработанном в философии, содержании этих категорий. В наши дни очень часто приходится слышать разговоры о том, что категории классической диалектики устарели, что их нужно радикально переработать, приведя в согласие с «новейшими достижениями науки». А на поверку сплошь и рядом оказывается, что устарели не определения категорий, а то понимание их, из которого в данном случае исходят...

Типичнейшим случаем такого рода были популярные в начале XX века рассуждения об «исчезновении материи». В.И. Ленин яснее ясного объяснил тогда естествоиспытателям, что эти рассуждения вызваны не «новейшими достижениями естествознания», а наивностью естествоиспытателей в области специально-философских понятий. Не понятие материи «устарело», а вы, естествоиспытатели, пользуетесь давно устаревшим представлением о содержании этого понятия. Поэтому вас и водят за нос представители давно устаревших философских систем, выдавая свои — ещё более архаические — представления о «материи» за «современные»...

Абсолютно то же самое происходит и в наши дни в отношении других категорий философской диалектики. Теперь говорят о том, что «устарело» классическое марксистское понимание математики как науки, связанной с количественным аспектом действительности; современная математика — давно перестала быть «количественной», давно перешагнула границы категории «количества» и исследует «качество».

На прямой вопрос: а что вы, именно вы, утверждая это, понимаете под «количеством» и под «качеством»? — следует либо неловкое молчание, либо ответ, из которого становится очевидным, что под этими словами «имеют в виду» что угодно, но только не разработанное философией — т. е. философски грамотное — понимание соответствующих категорий. Чаще всего — тот предел познания и описания количественного аспекта действительности, которого математика достигла во времена Энгельса и который она действительно с той поры давно преодолела, перешагнула. Тот самый предел, с которым она сто лет назад отождествляла понятие «количество вообще»... А результатом этой философской наивности — т. е. отсутствия простого знакомства с тем, что понимается под «количеством» в философии, в диалектике, — оказывается путано-размытое представление об отношении количества к качеству, о разумных пределах «сведения» качественной определённости к её количественно-математическому выражению и т. д. и т. п. — вплоть до выводов о том, что счётно-вычислительные машины рано или поздно вообще заменят человеческий мозг в процессе познания окружающего мира. Иными словами, что «мышление» в принципе и в пределе сводится без остатка к совокупности чисто математических операций, т. е. по-прежнему к одному лишь чисто количественному его аспекту, за пределы которого математика не выходит так же, как и сто лет назад, хотя и познаёт, и выражает его несравненно глубже и полнее, чем математика времён Энгельса. Энгельс, давая своё определение математики, по крайней мере ясно представлял себе, **что такое количество**, как философско-логическая категория, а его [нынешние] «опровергатели» этого не знают и исходят из путано-доморощенных представлений о «количестве»... И при этом ещё и выдают эти путанные представления за «шаг вперёд» — и не где-нибудь, а именно в области философии, в области категорий диалектики!

Эти два примера показывают с очевидностью, что, прежде чем «развивать» категории диалектики на основе «до-

стижений современной науки» (сама по себе эта задача и необходимая, и благородная, и философски оправданная), нужно сначала ясно понять, **что именно** вы хотите развивать, иначе говоря, то действительное содержание логических категорий, которое откристаллизовалось в результате более двухтысячелетнего развития философии как особой науки, специально занимавшейся этим делом. В отношении научного определения логических категорий философия имеет специальный длительный опыт, включающий в себя как успехи, так и неудачи, как завоевания, так и поражения, причем анализ неудач и поражений философии в этом деле не менее ценен, чем анализ путей, которые приводили её к цели. Поэтому-то для истории диалектики (её принципов, её категорий, её законов) анализ концепции Локка не менее поучителен, чем анализ мышления Спинозы, а «метафизик» Гольбах нуждается в анализе не менее тщательном, чем диалектик Гегель. История философии, понимаемая так, — [т. е. как] история развития всех её специальных категорий, а не как эмпирическое описание чередовавшихся «мнений» по разным поводам, — и занимает поэтому в списке «областей знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика», первое — и по порядку, и по существу — место. Это место и определяется тем, что диалектика есть **философская** наука со своим исторически сложившимся аппаратом понятий и что этот аппарат есть итог, результат и вывод длительного исторического процесса — истории **философии** как особой науки, как особой области знаний.

Да, по существу своему диалектика есть итог, вывод, резюме «всей истории познания», а вовсе не только истории философии. Тем не менее у истории **философии** по сравнению с историей любой другой науки всегда сохраняется то преимущество, что она-то и есть история возникновения и развития тех самых понятий, в которых должна выразиться итоговая работа по обобщению опыта истории всех других наук, — история логических категорий — категорий диалектики.

К философско-диалектическому обобщению любой другой области знания, к «диалектической обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (в чём и должно состоять, по Ленину, «продолжение дела Гегеля и Маркса») нельзя даже приступить, предварительно не отдав себе ясного отчёта в содержании всех тех понятий, которые и возникли, и развивались, и веками отшлифовывались именно в русле исторического развития философии, в коллизиях её специфической истории. Поэтому-то критический анализ истории философии — истории всех её специальных понятий — и выступает как необходимая предпосылка всей остальной работы по диалектическому обобщению истории любой другой науки, истории всех других областей знания. Поэтому история философии и стоит на первом месте в списке тех областей знания, в результате исследования («диалектической обработки») которых только и может быть создана материалистическая теория диалектики, понимаемой как теория познания и логика развития всего современного — научно-материалистического — миропонимания.

Грубо говоря, для того чтобы извлекать «философские обобщения» из истории других наук, надо уже обладать серьёзнейшей специально-философской грамотностью, т. е. критическим пониманием истории своей собственной науки, т. е. учётом всего того опыта, который философия имеет относительно этого занятия, — «философского обобщения».

Иначе это будет не «диалектическая обработка» истории других наук, а просто-напросто некритический пересказ того, что наблюдается на поверхности исторического процесса, того, что думают и говорят о себе (о своей науке) сами экономисты, психологи и другие специалисты. И дело ничуть не изменится от того, что этот некритический пересказ будет производиться с использованием философской терминологии, с помощью «философских» оборотов речи. Простой перевод истин физики или химии с языка физики или химии на язык «философии» — это далеко ещё не то «философское обобщение» достижений других областей знания, на которое нацеливал философию Ленин. Это лишь перевод с одного «языка» на другой «язык», не требующий от переводчика каких-либо иных способностей, кроме знания двух «языков», двух рядов терминов.

«Язык философии» нетрудно и недолго можно усвоить по «Философскому словарю». **Понимание** философии, её проблем, её понятий и путей «философской обработки» истории других областей знания так просто не усвоишь. Для этого нужно изучить не словарь, а реальную историю философии, в том числе и историю её взаимоотношений с другими областями знания. Другого способа, кроме изучения всей предшествующей философии, человечество до сих пор для развития способности мыслить диалектически не придумало, писал сто лет назад Фридрих Энгельс. Сохранилось это положение и во времена Ленина, сохраняет оно полную силу и в наши дни. По этой причине история философии и стоит на первом месте в списке областей знания, которые следует изучить, чтобы в итоге создать теорию диалектики — теорию диалектического развития вообще, Логику с большой буквы.

К сожалению, имеющиеся до сих пор труды по истории диалектики далеко ещё не приблизились к тому уровню, который требуется для выполнения поставленной Лениным задачи. История диалектики должна быть историей — именно историей в серьёзном смысле этого слова — всех основных понятий этой науки, логических категорий. И эта история сама по себе глубоко диалектична, история диалектики и есть нагляднейшая демонстрация самой диалектики, и именно в её обнажённой логической форме. Такой — очищенной от ненужных подробностей и случайностей — и должна представлять история философии. В ней надо высветлить, высветить, выдвинуть на первый план основные линии развития — сквозные нити, тянущиеся через века и тысячелетия до наших дней, иногда обрывающиеся, но срастающиеся вновь, если они принадлежат действительно к существу дела, к решению

той задачи, ради решения которой люди когда-то философию и изобрели. Что это за задача? На это тоже может ответить лишь сама история философии — и только она сама.

\* \* \*

Философию рождает не бесстрастное любопытство часов досуга, а острая и настоятельная потребность рационально разобраться в острейших проблемах, ставших [...] перед обществом. Именно поэтому философия и не имеет на первых порах облика задумчивого монолога мудреца, в гордом одиночестве созерцающего мир. Наоборот, вся она в диспуте, в страстном полемическом диалоге с системой религиозно-мифологических взглядов на мир и жизнь.

Не нужно обладать большой проницательностью, чтобы увидеть в философско-поэтических фрагментах Гераклита («Мир, единый из всего, не создан никем из богов или людей...», «Война есть отец всего и всего царь, — одним она определила быть богами, другим — людьми, одним рабами, другим — свободными») прямую мировоззренческую антитезу убеждениям, с классической ясностью выраженным в стихе певца первобытно-родовой идиллии Гесиода:

Бог ведь поставил законом и зверю, и птице, и рыбе

Чтоб пожирали друг друга. На то им неведома Правда.

Человеку ж бог Правду послал...

Против старой «правды» религиозной мифологии первые философы выставляют новую — «неприкрашенную и неподмазанную» — трезвую правду рождающегося мира ежедневной и ежечасной взаимной борьбы людей, мира вражды и раздора, где не свято ничто традиционное, где старые боги так же бессильны, как и заповеди жизни, ими предписанные. Грек эпохи Фалеса был поставлен перед необходимостью радикальной переоценки всех прежних норм жизни и их оснований, философия и рождается как орган этой критической работы.

Без учёта этого обстоятельства нельзя понять ровно ничего в существовании той проблемы, ради решения которой люди и вынуждены были создать философию. Выступая впервые на арену общественной жизни, философия занята вовсе не построением логически продуманных систем понимания «мира в целом», как то может показаться на первый взгляд, в отвлечении от реальных социальных условий её возникновения, а прежде всего разрушением традиционного мировоззрения, не соответствовавшего более радикально менявшемуся образу жизни, условиям общественного бытия людей. Её собственные — позитивные — воззрения складываются непосредственно в ходе критического переосмысления и преобразования того духовного материала, который был оставлен людям в наследство предшествующим развитием. Естественно, что на первых порах философия оказывается связанной рамками этого материала, оказывается в сильнейшей — хотя и негативной — зависимости от него.

«...Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведённой на язык мыслей религиозной сфере»<sup>81</sup>.

Именно поэтому философия и выступает сначала вовсе не как особая наука, не как особая область знания, чётко выделяющая предмет своего исследования, круг своих специальных проблем, а как «любовь к мудрости» или «мудрость вообще», — она рассматривает всё, что попадает в поле зрения мыслящего существа. Её предмет сливается с предметом мышления вообще, — это «мир в целом», без каких бы то ни было уточнений и ограничений. Естественно, что «философия» тут выступает как полный синоним научного (в тенденции, разумеется) мировоззрения вообще. Для младенческой стадии развития философии это и неизбежно, и естественно. Всё, что есть на земле, в небесах и на море, составляет её предмет — и устройство музыкальных инструментов, и «метеоры», и происхождение рыб, и причины солнечных и лунных затмений, и вопрос о несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, и зависимости между зимней погодой и осенним урожаем оливок... Всё. Всё это называется философией, всякое мышление о мире вообще.

На этой стадии вообще ещё не приходится говорить о философии как об особой науке — по той простой причине, что нет ещё других особых наук. Есть лишь слабые ростки математических, астрономических и медицинских познаний, вырастающие на почве практического опыта и ориентированные вполне прагматически. Неудивительно, что «философия» с самого начала включает в себя все эти немногочисленные зародыши научного познания и помогает им развиваться в своём лоне, стараясь освободить их от тех магически-знахарских наслоений, с которыми они были переплетены в составе религиозно-мифологического мировоззрения (а то и вместе с ними, как то делали пифагорейцы). Поэтому развитие философии и совпадает тут полностью и без остатка с развитием научного понимания окружающего мира вообще.

---

<sup>81</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. 1, с. 23.

Такое — аморфно-нерасчленённое — представление о философии оказывается в дальнейшем очень устойчивым, обретая силу вековой традиции. Даже Гегель, две тысячи лет спустя, сохраняет это понимание в качестве самого общего и абстрактного её определения:

«Философию можно предварительно определить вообще как **мыслящее рассмотрение** предметов»<sup>82</sup>. Такое самопонимание совершенно естественно для младенческой стадии развития философии, ещё не вы делившей себя в качестве особой науки, в качестве особой области знания, или, что то же самое, ещё не выделившей из себя другие науки, а потому отождествляющей себя с знанием вообще, с мышлением вообще, с мировоззрением вообще.

Но именно поэтому в состав её размышлений, естественно, попадает и всё то, что впоследствии составит её специальный предмет, — то, что останется на её долю, когда она, как король Лир, раздаст по кускам своё царство своим дочерям — «положительным наукам»: исследование тех универсальных закономерностей, в рамках которых существуют и изменяются как «бытие», так и «мышление», как постигаемый космос, так и постигающая его душа.

Весьма характерно, что самое наличие таких законов, одинаково управляющих и космосом и «душой», для первых мыслителей является чем-то само собой разумеющимся, столь же самоочевидным, как и существование окружающего мира.

Это совершенно понятно. «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления»<sup>83</sup>.

Поскольку философия выступает здесь именно как теоретическое мышление вообще, она, естественно, и принимает эту предпосылку как само собой разумеющуюся предпосылку, как необходимое условие самой себя, как «безусловное условие» самой возможности теоретического мышления.

Именно поэтому философия и противопоставляет себя религиозно-мифологическому миропониманию, с одной стороны, как **стихийный материализм**, а с другой стороны, как столь же **стихийная диалектика**. Материализм и диалектика тут неотделимы друг от друга, составляя, по существу, лишь два аспекта одной и той же позиции — позиции «мыслящего рассмотрения предметов», позиция теоретического мышления вообще, а тем самым — и философии, которая тут вообще себя ещё от теоретического мышления не отличает, тем более — не противопоставляет себя ему.

На первый взгляд может показаться, что философия на первых порах вообще не касается тех вопросов, которые впоследствии составят её специальный предмет, и прежде всего вопроса об отношении «мышления — к бытию», духа — к материи, сознания — к действительности, идеального — к реальному. Но на самом-то деле именно этот вопрос находится в центре её внимания, с самого начала составляя главную её проблему.

Дело в том, что философия здесь не просто исследует внешний мир. Выступая как теоретическое мышление вообще, она действительно его исследует, но делает это в ходе критического преодоления религиозно-мифологического миропонимания, в процессе полемики с ним, т. е. постоянно сопоставляя между собой две чётко разграниченные друг от друга сферы: с одной стороны, внешний мир, каким она сама начинает его осознавать, а с другой стороны, мир, каким он представлен в наличном, т. е. религиозно-мифологическом, сознании. Более того, её собственные воззрения формируются именно **как антитезы** опровергаемых ею представлений. Именно поэтому, разрушая религию, философия сама, по своему положительному содержанию, целиком движется здесь «ещё только в этой идеализированной, переведённой на язык мыслей, религиозной сфере». Иными словами, на первых порах философия прозревает реальный предмет своего исследования постольку, и ровно постольку, поскольку этот реальный предмет уже так или иначе выражен в религиозном сознании, уже просматривается сквозь переворачивающую призму этого сознания. Что же составляет этот реальный предмет религиозного сознания? Внешний мир? Ни в коем случае. Позднейшее развитие философии достаточно ясно показало, что реальным, «земным» содержанием всякой религии всегда оказываются собственные силы и способности самого человека, представленные как вне и независимо от человека существующий предмет — как силы и способности некоторого другого, нежели он сам, существа. В религии (как впоследствии и в идеалистической философии) человек осознает свои собственные деятельные способности, но как [некий] вне себя существующий объект.

Маркс не раз подчёркивал, что эта иррациональная форма осознания вполне реального предмета на младенческих стадиях развития духовной культуры является естественной и неизбежной, — «человек должен первоначально в своём религиозном сознании противопоставлять себе свои духовные силы как независимые силы»<sup>84</sup>.

Бог (боги, демоны, герои) играет здесь роль идеального образца, в согласии с которым общественный организм формирует в своих индивидах реальные силы и способности; образование — приобщение к сложившейся куль-

<sup>82</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Москва, 1929, т. 1, с. 18.

<sup>83</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 581.

<sup>84</sup> Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Москва, 1933. т. II/VII, с. 35.



туре — совершается через всестороннее подражание этому идеальному прообразу, а усваиваемые нормы жизнедеятельности осознаются и воспринимаются как божественные заповеди, как заветы предков, имеющие силу непререкаемой традиции, силу высшего закона, определяющего волю и сознание индивидов.

В виде религии человеку (индивиду) всегда противостоит не что иное, как система вполне стихийно сформировавшихся и ставших традиционными норм его собственной жизнедеятельности. Именно потому, что никто уже не помнит и не знает, как и когда эти нормы сложились — для каждого нового индивида они «были всегда», — их автором и почитается тот или иной священный авторитет — Ягве или Соломон, Зевс, Прометей или — Солон. Сила религии всегда была и есть сила некритически воспринимаемой, не подлежащей критике и непонятной в её действительных истоках традиции.

В общем, это принцип современного армейского старшины: действуй, как я, и не умствуй; устав писали люди умнее нас с тобой...

Религиозно-мифологическое мировоззрение всегда и имеет поэтому более или менее отчётливо выраженный **прагматический** характер — в нём находят своё выражение прежде всего **общественно-человеческие способы действий** с вещами, а не сами «вещи». Вещь — внешний предмет — вообще воспринимается этим сознанием главным образом как **объект приложения воли**, — только с той стороны, с какой он либо полезен, либо вреден, либо дружелюбен, либо враждебен ей. Поэтому **воля и намерение** и выступают тут как высший (и исходный и конечный) принцип сознания и рассуждений. «Теоретического» интереса к вещам самим по себе здесь и не возникает.

Именно поэтому все явления, события и вещи окружающего мира неизбежно воспринимаются и осознаются **антропоморфически** лишь как объекты, продукты или средства осуществления воли, намерений, желаний или призывов существа, подобного человеку. Поэтому-то человек, хотя и смотрит прямо в лицо природе, не видит в этом лице ничего, кроме отражения своей собственной физиономии. Отсюда и возникает иллюзия, подобная той, которую создаёт и ради которой создаётся зеркало: человека, глядящегося в зеркало, интересуют ведь не свойства зеркала, а тот образ, который благодаря этим свойствам виден «за зеркалом».

Природа, как таковая, для религиозно-прагматического сознания имеет точно такое же значение — играет роль более или менее прозрачной «перегородки», за которой находится та действительность, которую и важно рассмотреть, — способы деятельности, формы жизнедеятельности, умыслы и способы их осуществления... В сверкании молний непосредственно **видят** лишь внешние формы проявления гнева Зевса, в зелёных побегах произрастающих злаков — щедрую милость матери плодородия [Деметры], в выгодной денежной сделке — дружескую услугу Гермеса и т. д. и т. п. Тайной, скрывающейся «за» явлениями природы, всегда остаются тут **намерение, умысел, воля** и направляемое ими **сознательное действие**, «техника» этого «действия», которой по мере возможности надлежит подражать, чтобы суметь добиться желаемых результатов...

Против этого всеобщего принципа отношения сознательной воли к окружающему миру и выступает философия («теоретическое» мышление) с первых же шагов её рождения. Точнее, выступление против этого принципа и есть первый шаг философии, и есть акт её рождения — момент возникновения **теоретического** взгляда на мир и на человека, на «самого себя», на формы своей собственной жизнедеятельности.

Само собой понятно, что понадобился жесточайший и безвыходный кризис в системе традиционно практикуемых форм жизни и соответствующих им религиозно-прагматических представлений, чтобы был разбужен — чтобы проснулся — **теоретический** взгляд на мир как на действительную реальность, не только не зависящую от чьей-либо воли, но даже и управляющую этой волей, будь то даже воля самого Зевса.

Первый шаг философии — это именно критическое уразумение действительного отношения мира наличного сознания и воли — к миру независимой от них реальности — к космосу, к природе, к «бытию».

Прежде всего, происходит уяснение того обстоятельства, что **мифологизирующий** человек (для Гераклита, Ксенофана и их единомышленников олицетворенный в Гесиоде [или] Гомере) — это **антропоморфизирующий** человек, т. е. человек, неправомерно приписывающий природе черты своего собственного образа. Естественно возникающая отсюда задача: отделить то, что на самом деле принадлежит только человеку с его сознанием и волей, — от того, что принадлежит природе, — очистить представление о природе от черт человеческого облика, а эти черты возратить самому человеку, отняв их у внешней природы — у Солнца (Гелиоса), у Океана, у громоизвергающих туч, у огнедышащего Вулкана и пр. Солнце есть солнце, т. е. огненный шар, океан есть океан, т. е. море воды, а человек есть человек, т. е. одно из живых существ, населяющих космос.

Философия (теоретическое мышление) на первых порах и осуществляет ту задачу, которую у Анаксагора решает его «нус» — «ум». Она в хаосе религиозного сознания отделяет зёрна трезво объективных представлений о внешнем мире от представлений о способе жизнедеятельности самого обладающего этим «нусом» существа — человека. Она производит первоначальную сортировку, сепарацию элементов, из которых состоит религиозно-прагматическое миропонимание, разделяя всё известное на две чётко отграниченные фракции. Она и действует на первых порах единственно как сепаратор, разделяющий всё известное на таящиеся в нём противоположности,

ничего ещё, по существу, к этому известному не прибавляя (целиком движется здесь ещё только в этой идеализованной, переведённой на язык мыслей, религиозной сфере).

Это уяснение действительной противоположности сознательной воли и реального, существующего по своим собственным законам космоса (того, что позднее будет названо «субъективным», от того, что получит титул «объективного») и есть первое различие, установленное философией как философией. Одновременно — и первое, самое абстрактное, определение её действительного предмета.

Для натурфилософии исходным и естественным оказывается представление, согласно которому человек, обладающий «душой», есть лишь одно из многочисленных существ, населяющих космос, а потому и подчинённое всем его законам, не знающим никаких привилегий и исключений. Это — чистый материализм. Хотя и стихийный, хотя и «наивный», но не такой уж глупый, понимающий, что высшим достижением «разумного» существа является не обыкновение лезть напролом, наперекор мощному сопротивлению сил природы, а наоборот, умение понимать их и считаться с ними, умение соотносить свои собственные действия с законами, мерами и порядками космоса, с его неодолимо-могущественной властью, с его «Логосом», «не созданным никем из богов и никем из людей». А это — первая аксиома и заповедь и современного **теоретического** мышления вообще, та грань, которая отделила когда-то и отделяет поныне научно-теоретический взгляд от стихийно-прагматического отношения к миру, резюмирующегося в наиболее чистой форме именно как религиозно-мифологизирующее мировоззрение, с характерным для последнего обожествлением нахрапистой «воли» и культом сверхъестественно мудрой личности, с ритуальным почитанием традиционно унаследованных форм жизни и не подлежащих критике представлений.

Именно поэтому материализм и является не только исторически первой формой и теоретического мышления вообще, и философии (как самосознания этого мышления), но и «логически», т. е. по существу дела, фундаментально первым основоположением современного научного мировоззрения и его философии, его логики.

Столь же органически и естественно философии тут оказывается свойственной и стихийная диалектика. Это связано с самым существом той задачи, необходимость решать которую и вызвала к жизни философию, эту первую форму теоретического мышления.

Дело в том, что религиозно-прагматическое сознание отличается совершенной несамокритичностью. Его представления о внешнем мире и о законах жизни людей имеют своё единственное основание в традиции, восходящей к богам и предкам, т. е. во внешнем авторитете, роль которого непосредственно исполняет то или иное «богвдохновенное» лицо (оракул, жрец, священнослужитель). Его представление [о чём-либо] имеет тут значение самодовлеющей и непререкаемой «правды», его приговор окончателен и беспелляционен. Для застойно-авторитарных форм жизни такое миропонимание подходит как нельзя лучше — с властью имущими спорить нельзя. По-иному дело обстоит в условиях демократии, в условиях открытого обсуждения всех общественно важных дел на площадях, на собраниях лиц с различными и противоположными мнениями, взаимно опровергающими одно другое.

Философия, рождающаяся именно как орган такого — критического отношения к любому высказанному мнению и приговору, с самого начала оказывается вынужденной искать путь к истине через рассмотрение противоречащих друг другу представлений. Демократическая полемика, открытое столкновение мнений, группирующихся всегда вокруг альтернативных полюсов, — вот та атмосфера, в которой только и рождается действительно теоретическое мышление и действительная, заслуживающая этого названия, философия.

В форме философии человек поэтому впервые начинает критически — как бы со стороны — наблюдать свою собственную деятельность по построению образов действительности, сам процесс осознания фактов, о которых возник спор. Иными словами, предметом специального рассмотрения оказываются все те общие представления и понятия, на которые опираются сталкивающиеся мнения.

А такой оборот мышления «на себя», на формы своей собственной работы, и есть условие, без которого нет и не может быть ни диалектики, ни теоретического мышления вообще; диалектическая мысль — **именно потому, что она предполагает исследование природы самих понятий**, — свойственна только человеку, да и последнему лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки)<sup>85</sup>

История ранней греческой философии демонстрирует эту истину как на ладони — нет и не может быть специфически человеческого (то бишь диалектического) мышления там, где нет исследования природы «самых понятий», там, где человек рассматривает только «внешний мир», не рефлектируя одновременно на формы собственного мышления, собственной деятельности по построению образов этого внешнего мира.

Иными словами, специфически человеческое мышление вообще начинает свою действительную историю лишь там, где имеет место не только мышление «о внешнем мире», но и «мышление о самом мышлении». Только тут и только при этом условии оно и делается разумным, т. е. диалектичным, в то время как до этого оно не выходит за

<sup>85</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 537-538 (курсив авт.).

рамки тех форм, которые свойственны уже психике развитого животного (за рамки [так называемых] «рассудочных» форм).

«Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: **индукция, дедукция**, следовательно, также **абстрагирование** (родовые понятия у Дидро: четвероногие и двуногие), **анализ** незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), **синтез** (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, **эксперимент** (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами»<sup>86</sup>.

Иными словами, человеческое мышление кладёт принципиальную грань между собой и предшествующими ему формами психической деятельности только там и именно там, где оно само себя — формы своей собственной работы — превращает в особый предмет внимания и исследования. Иными словами, там, где процесс мышления становится **сознательным** актом, ставится под контроль выявляемых самим же мышлением норм — логических категорий. Но это и есть акт рождения философии.

До этого и без этого специфически человеческого мышления ещё нет. Есть лишь формы психики, составляющие его доисторическую предпосылку, т. е. общие и человеку и животному формы «стадного» сознания. И последней (высшей) фазой развития этого «стадного» сознания выступает как раз религиозно-мифологическое миропонимание, в критическом преодолении которого и возникает специально человеческое мышление и философия как орган его самосознания.

Из этого совершенно очевидно, насколько поверхностно и ошибочно широко распространённое представление, согласно которому «материализм» древнегреческих мыслителей надлежит видеть в том, что они исследуют «внешний мир», говорят о «внешнем мире». Они это делают, однако материалистами их делает совсем не это. Ведь о внешнем мире можно размышлять и говорить, будучи чистейшей воды идеалистом, как и наоборот — можно (и нужно) быть последовательным материалистом, исследуя не внешний мир, а мышление. Авторы Библии и Гесиод о внешнем мире наговорили и написали куда больше, чем Фалес, Анаксимандр, Анаксимен и Гераклит, вместе взятые, а действительный материализм последних состоит в том, что они предложили миру определённое понимание **отношения мышления к внешнему миру**, определённое, и именно материалистическое, решение основного вопроса философии и поняли мышление как способность человека сознательно строить свои действия в согласии с законами и формами внешнего мира, с «Логосом» космоса, а не сообразно заветам пророков, изречениям оракула и его толкователей... Теоретическому отношению к миру действительно свойствен материализм в качестве «естественной», само собой разумеющейся позиции в понимании **мышления**, в плане «исследования природы самих понятий».

И диалектика поэтому рождается именно как **материалистическая** диалектика — как способность «выносить напряжение противоречия» в составе **теоретического выражения** явлений внешнего мира, в составе исследуемых понятий, адекватно отражающих внешний мир. О диалектике в собственном смысле вообще можно всерьёз говорить лишь там, где противоречие делается **сознательно** установленным принципом мышления, занятого построением образа окружающего мира и осознающего смысл этой своей работы.

А не вообще наличие противоречий, ибо религиозно-мифологическое мировоззрение прямо противоположные и исключают друг друга образы и представления тоже соединяет на каждом шагу, но не отдавая себе отчёта в том, что оно делает, не осознавая противоположностей именно **как противоположностей**. Оно терпит противоречия внутри себя только потому и именно потому, что сознательно не фиксирует их **как противоречия**, как ситуации, разрушающие всякую неподвижную и застойную картину мира, всякую систему идей-фикс, **фиксированных** понятий.

Иное дело — философско-теоретическое мышление, которое «терпит» напряжение противоречия, ясно осознавая его именно **как противоречие**, как естественную форму выражения относительности всякого строго зафиксированного представления и понятия. Но такое отношение к противоречию становится возможным лишь там, где сознание перестаёт сливаться с наличными, догматически-фиксированными понятиями и обретает спокойно-отстранённый взгляд на них, — лишь там, где оно рассматривает свои собственные понятия как бы «со стороны», как некоторый другой, нежели оно само, предмет.

Поэтому-то, собственно, диалектика и несоединима с догматически-фиксированной системой представлений, ибо по отношению к такой системе противоречие всегда выступает как деструктивный — разрушительный — принцип, как ситуация разлада внутри фиксированной системы понятий.

---

<sup>86</sup> Там же, с. 537.

Поэтому догматически-фиксированная система идей всегда и ощущает противоречие как показатель разлада **внутри себя**, как крушение своих собственных устоев. Теоретическое же мышление, обретающее взгляд на понятие как на нечто отличное от самого себя, как на особый предмет рассмотрения, подлежащий в случае нужды изменению, уточнению и даже полной замене, обретает и спокойно-теоретическое отношение к противоречию. Оно видит в нём не **своё** крушение, не **свою** смерть, а только крушение и смерть некоторого другого, отличного от себя, предмета — и тем самым свою собственную жизнь.

А в этом как раз и заключается специфическое отличие человеческого отношения к формам своей собственной деятельности как к чему-то «другому», от животного отношения к ним. Животное **сливается** с формами своей жизнедеятельности, человек же их себе противопоставляет. Поэтому человеческая психика и имеет выход в диалектику, а животное — нет.

Это радикальное отличие психики животного от психики человека, ярко проступающее в коллизиях возникновения древнегреческой философии, видно как на ладони и в известном эксперименте И.П. Павлова, сознательно сталкивавшего психику собаки с противоречием<sup>87</sup>.

Это показывает [...], что психика высокоразвитого животного легко справляется с задачей отражения общих различий между двумя и более категориями или «множествами» предъявляемых ей единичных предметов, но моментально приходит в полнейшее расстройство, как только ей волей-неволей приходится отражать **переход** одного в другое, т. е. акт исчезновения чётко зафиксированного различия, акт превращения противоположностей, акт возникновения как раз обратного различия и т. д. и т. п. Психика собаки в данном случае остро и наглядно моделирует диалектически невоспитанный ум человека — интеллектуальную деятельность, сформированную в условиях застойно-традиционных форм жизни, где от поколения к поколению неукоснительно воспроизводятся одни и те же, веками отработанные, схемы жизнедеятельности, обретающие ритуальный характер, и соответствующие им представления.

Диалектика поэтому становится социально обусловленной потребностью, настоятельно требующей своего удовлетворения, именно в эпохи крутых переломов — там, где люди оказываются перед задачей сознательно разобраться в условиях своей собственной жизни, осознать рационально, т. е. понять, что же происходит вокруг и почему всё то, что вчера казалось неизменным, твёрдо установленным, оказывается (и не от случая к случаю, а силою какой-то роковой необходимости, ежедневно и ежечасно вмешивающейся во все их расчёты и планы) колеблющимся, зыбким, обманчивым... Там, где все знаки вдруг меняются на обратные, где то, что вчера представлялось Добром, вдруг оборачивается для них сплошными неприятностями и бедами, где древний закон, завещанный богами и предками, уже не охраняет их от сил Зла. Короче говоря, там, где люди чувствуют себя зажатыми в тиски неумолимых противоречий и вынуждены их решать, а старые, испытанные веками способы их решения обнаруживают всю свою беспомощность.

Тогда-то, и не раньше, и возникает настоящая потребность ясно — рационально — осознать, что же происходит, почему так происходит и куда всё идёт? Осознать — как же жить дальше, на какие цели ориентировать свою жизнедеятельность, в чём видеть прочную опору своих суждений и оценок.

Диалектика и возникает прежде всего как форма трезвого самоотчёта человека, поставленного в такие условия. Чтобы выпутаться из противоречий, нужно их ясно и честно зафиксировать, не обманывая себя сказками и мифами, — и именно **как противоречия реальности**, а не как противоречия «доброй» и «злой» воли богов и богоподобных антропоморфных существ.

Именно этим и отличается просыпающееся рациональное познание мира от традиционно-религиозных схем его объяснения. Последние легко справляются с противоречиями, от которых уже не спрячешься и которые у всех на устах, — они объявляются делом злого умысла, злой воли, враждебного людям намерения каких-либо сверхчеловечески умных и хитрых существ, устраивающих пакости небесным покровителям рода человеческого, либо раздорами между божественными благодетелями, опекунами глупых смертных. Поэтому-то мифология кишит противоречиями и «в себе» тоже диалектична, ибо на небеса проецируются противоречия сугубо земные, реальные, но превращённые этой своеобразной проекцией на экран Потустороннего в нечто мистически-непонятное, ведь «пути господни неисповедимы»... Их «причиной» каждый раз объявляются сознательный умысел богов и их божественная — для человека неодолимая — Воля.

Рациональная диалектика потому-то и начинается с трезвой и острой фиксации реальных противоречий жизни, мира, внутри которого живёт человек — существо, наделённое — в отличие от окружающего его мира — сознанием и волей. Сознанием противоречий и волей с ними справиться. Понятен отсюда и «натурфилософский» характер первых философски-теоретических построений, их **материализм**, суть коего заключается в том, что человек с его сознанием и волей включён в жизненные круговороты обезбоженной Природы и потому должен следовать в своей жизнедеятельности её законам, её порядку — т. е. мыслить и поступать в согласии с нею, а не вопреки ей.

---

<sup>87</sup> См. об этом выше.

Мыслить и поступать сообразно природе вещей — в этом, собственно, и заключается вся мудрость первых философско-теоретических концепций. Мудрость, соединённая с пониманием, что делать это вовсе не так-то легко и просто, что мышление и размышление требуют от человека и умения, и воли, и мужества глядеть в лицо правде, какой бы неутешительной она ему ни казалась. Это исходное кредо философии, сформулированное позднее как её девиз Спинозой — «не плакать, не смеяться, а понимать», — достаточно ясно просвечивает сквозь словесные одеяния любой ранней древнегреческой системы.

У Гераклита нет и намёка на какой-либо особый, отличный от Всеобщего Логоса «логос» деятельности души, одушевлённого существа. Человек с самого начала включён в огненные круговороты природы и, хочет он того или не хочет, следует её неумолимому движению. Разумная душа, осознавая это независимое от неё положение дел, действует в согласии с «Логосом». Неразумная, не ведающая его, мечется, тщетно старается настоять на своём, но всё равно увлекается потоком мировых событий. Мудрость, выраженная и в афоризме тех же времен: желающего судьба ведёт, нежелающего — тащит, и с этим ничего не поделаешь.

Аналогично и решение Демокрита: «душа» есть частичка природы, сложенная из тех же самых «атомов», что и любая другая вещь в космосе, разве только более подвижная, и потому её деятельность протекает по тем же самым законам, что и существование любой другой «вещи», любой другой совокупности таких же атомов...

По существу, то же самое значение имеет и знаменитый тезис Парменида: «Одно и то же есть мысль и то, о чём она мыслит». Тут не было и не могло ещё быть рафинировано-идеалистического смысла, который та же формула возымела позднее у Платона, у неоплатоников, у Беркли, Фихте или Гегеля. Ничего подобного тут конечно же не было. И даже Гегель, столь виртуозно превращавший всех выдающихся мыслителей прошлого в предшественников своей концепции отношения мышления к бытию, вынужден констатировать, что взгляд Парменида на ощущение и мышление «может на первый взгляд показаться материалистичным»<sup>88</sup>. Таким он был и остаётся и на первый взгляд, и на второй, и на третий, если только не приписывать ему гораздо позднее оформившихся толкований, ибо вопрос тут совершенно однозначно ставился как вопрос об отношении одной из способностей «смертного» — крохотной частички «бытия» — ко всему остальному «бытию» и решался однозначно и безоговорочно в смысле соответствия знания тому, что есть на самом деле. Мыслящий разум — в противоположность «лживому зрению и гулом наполненному слуху» — по самой его природе таков, что не может заблуждаться, не может выражать то, чего на деле нет, и есть выражение того, что есть. А что «есть»? Это и решает разум.

Вообще для досократиков нехарактерна сама идея противопоставления человеческого мышления (а другого они и не признают) — «бытию». Мышление и мысль противопоставляются не «бытию», не космосу, а **мнению**, т. е. знанию ложному, полученному не путём самостоятельного исследования и размышления, а благодаря легковерии, принимающему за чистую монету всё то, что болтают вокруг... Потому-то категории мышления — такие, как «бытие» или движение вообще, — обсуждаются и исследуются тут непосредственно как определения окружающего человека мира, как характеристики-определения вне ума и вне человека существующей действительности.

И всё же объективно — независимо от того, как понимали себя и свои собственные рассуждения древние философы, — вопрос тут уже ставился, по сути дела, о том, **как выразить реальное движение в логике понятий**, а вовсе не о том, существует оно на самом деле или нет... Как эмпирически констатируемый факт — да, безусловно, и в том вряд ли сомневался не только оппонент Зенона, но и сам Зенон. Существует, да, но только как существует любая другая эфемерная — «смертная» — вещь, как здоровье или богатство, как удача или урожай оливок. Сегодня они есть, завтра их нет, но всегда есть тот мир, тот космос, внутри которого они возникают и исчезают, не оставив и следа, — Бытие. То, что всегда было, всегда есть и всегда будет. То, на что и должен нацеливаться Разум, в противоположность суетному «мнению».

Это уже явный анализ категорий мышления, анализ, выявляющий в составе этих категорий **противоречия** сразу же, как только он начинает производиться специально, тщательно и честно. Противоречия, которыми кишит и вся сфера суетных «мнений», но которых там не замечают потому, что попросту в них критически не всматриваются, не размышляют о них как об особом, отличном от самих себя, «предмете», а упрямо настаивают на них, долбя каждый «своё» — а на самом деле не своё, а неведомо как и откуда усвоенное. Привычное, но от этого не становящееся правдой.

Именно Зенону человечество обязано истиной, ставшей руководящим девизом науки вообще, не верь тому, что видишь и слышишь, а исследуй это. Может быть, на самом-то деле всё обстоит как раз наоборот. Без этого девиза не родилась бы и мысль Галилея — это яснее ясного понял наш великий Пушкин:

Движенья нет, — сказал мудрец брадатый,

Другой смолчал и стал пред ним ходить...

Кто прав? Чей «ответ замысловатый» верен? И Пушкин связывает этот «пример» именно с Галилеем: «...ведь каждый день пред нами солнце ходит, однако ж прав упрямый Галилей»...

<sup>88</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Москва, 1932, т. 9, с. 225.

Тот самый Галилей, который старательно превращается позитивистами в своего святого, в противника всякой «философии».

Конечно же наличие серьёзного, всех захватывающего в свои орбиты общественного кризиса ещё не объясняет того взрыва диалектической мысли, который отмечен именами Гераклита и Зенона Элейского, и далее — всей разбудораженной ими теоретической традиции, всего того процесса, который навсегда вошёл в историю под названием древнегреческой философии, античной диалектики — этой подлинной базы всей последующей теоретической культуры Европы.

Задумываясь над этим, вряд ли можно прийти к какому-либо другому выводу, нежели тот, который сделал относительно условий рождения и расцвета философской диалектики Гегель. Философская диалектика рождается в маленькой Греции, ещё точнее — в тех городах-государствах, где по какому-то счастливому стечению обстоятельств (каких именно — вопрос, обращённый скорее к историку, нежели к историку философии) этот кризис происходил в условиях демократии. Пусть ущербной, неполной, рабовладельческой, но демократии — строя, где все жизненно важные, всех захватывающие вопросы и проблемы обсуждались не тайком, не узкой сектой посвящённых, а открыто, на площадях, в горячих спорах и дискуссиях, где каждый имел слово и мог одержать верх, если это слово было разумным и всех убеждало...

Ни к чему, конечно, эту форму демократии идеализировать — она давала отнюдь не только до сих пор поражающий расцвет диалектического интеллекта, а и кое-какие другие, не столь вкусные, плоды. Сократ за своё излишнее, по мнению этой демократии, умствование именно ею был приговорён к смерти, а Аристотелю пришлось уносить ноги из родного города, опасаясь аналогичного вознаграждения. Что поделаешь, диалектическое мышление — не безобидное развлечение даже в условиях полной демократии. Оно и родилось как острейшее оружие в схватке мировоззрений и по сей день осталось таким. Поэтому самое последовательное демократическое движение в истории — коммунистическое движение нашей эпохи, — безоговорочно ратует за диалектику, тем не менее заключает в своем теоретическом багаже и совет: «Применяй умеючи метод этот».

А уметь его «применять» — значит знать и его родословную, и те уродливо-болезненные искривления диалектического метода, которыми так, увы, богата история его развития и применения. Один из таких уроков демонстрирует перед нами софистика — эта вульгаризированная, ставшая предметом торговли и частных интересов чистая и мужественная диалектика досократиков — этих борцов за научно-теоретическое мировоззрение, восставших против мировоззрения религиозно-прагматического толка, против мифологии, объяснявшей все события в мире капризами воли и сознания сверхчеловечески мудрых и сверхчеловечески могучих антропоморфных существ — богов, мифических и культурных героев.

Из общей истории известно, что расцвет древнегреческой культуры, породившей [в том числе] и диалектику, был столь же краток, как и стремителен. Не успев полностью уничтожить патриархально-родовой строй жизни, тем более — воспоминания о нём, этот новый, неизведанный ещё людьми, тип культуры очень скоро обнаружил и свои («имманентные» ему, если выразиться привычным философским языком) противоречия, вскоре разрушившие его, или, точнее, изнутри подорвавшие его силу настолько, что он сделался лёгкой добычей завоевателей.

И одним из зловещих признаков грядущего заката культуры оказалась как раз софистика. Ни к чему, конечно, и её изображать одной черной краской — софисты вошли в историю и как просветители, как разносчики-коробейники уже сформировавшейся у досократиков интеллектуальной культуры, логики теоретического подхода к любому делу, как её популяризаторы и даже как первооткрыватели некоторых тонкостей диалектического анализа. Это так, и тем не менее софистика сделалась нарицательным именем для весьма характерной формы **разложения** диалектического мышления, его классической формы, неразрывно сращенной с материализмом, и даже послужила мостом, по которому диалектика переправилась на противоположный берег широкого потока теоретического мышления — на берег **идеализма**.

Между материалистами-досократиками и Сократом — Платоном связующим (и в то же время — разделяющим) звеном стала как раз софистика. С этой стороны она, по-видимому, более всего и интересна в поучительной истории античной диалектики.

Попав в руки популяризаторов-разносчиков, досократическая диалектика очень скоро утратила характер **способа осмысления действительности** в её принципиальных контурах (каким она была для Гераклита, для элейцев и Демокрита) и стала превращаться в технику ловкого доказательства заранее принятых и выставленных напоказ тезисов, стала вырождаться в своего рода интеллектуальное фокусничанье, в искусство побеждать в словесных схватках, даже просто в изощрённую лингвистическую ловкость, в голую риторику. Софист считал высшей ступенью своего искусства способность доказать любой тезис, равно как и прямо ему противоположный, используя при этом те действительно диалектические переходы, переливы понятий, которые вскрыли в мышлении досократики. В этом плане искусство софистов — циркачей интеллекта — могло быть сопоставлено с искусством гимнастов, что угодно вытворяющих со своим телом.

Мышление выступает тут уже не столько в функции объективного познания реальности и фиксации заключённых

в ней противоречий, сколько с его формальной стороны — и именно в виде речи, высказывания, утверждения, т. е. в его словесной форме. Предмет «речи», разговора, диалога сам по себе софиста интересует уже мало — по принципу софистики он может быть любым, не в нём дело. Дело в умении вскрыть в утверждениях собеседника парадокс, противоречие, поставить его в тупик, переспорить, вынудить его говорить прямо противоположное тому, что он говорил минуту назад.

Естественно, что при таком понимании фундаментальный теоретический принцип досократиков — принцип согласия мышления с действительностью, а речи — с независимым от неё реальным положением вещей — вообще из софистического мышления выпадал. С ним тут нечего было делать, он стал неинтересен и не нужен.

Софистика и начинается там, где диалектика, как искусство анализа понятий, выражающих реальность, уступает место искусству конструировать речи о ней. Естественно, что теоретические трудности, связанные с диалектикой объективных категорий (таких, как единичное и всеобщее, единое и многое, часть и целое, бытие и небытие и т. д. и т. п.), незаметно превращаются тут в предмет игры словами и заключёнными в этих словах двусмысленностями, т. е. противоречиями чисто семантического плана...

Этим, собственно, софистика и заслужила свою дурную славу — славу Герострата от диалектики. И если Демокрит оставил о себе память как создатель понятия «атом», то софистику вспоминают в виде и жанре анекдота:

«Скажи, есть у тебя собака?» — «Да». — «У неё есть щенята?» — «Да». — «Стало быть, твоя собака — мать?» — «А как же?» — «Значит, у тебя мать — собака, а ты — щенятам брат»... И далее в том же духе. «Перестал ли ты бить своего отца? Отвечай — да или нет?» «Если у тебя вырвать один волос, станешь ли ты лысым?» — «Нет». — «А ещё один?» — «Нет». — «А ещё один?» И так до тех пор, пока собеседник с горечью не обнаруживает, что его, с его же согласия, сделали лысым, и вынужден на вопрос: «А ещё один?» — ответить: «Да».

Конечно же софистическая диалектика — это игра, но игра с очень серьёзными вещами, и игра безответственная, поскольку не делает различия между такими понятиями, как «лысина» и «благо отечества», забавляясь их выворачиванием наизнанку, и так и сяк, а потому формирует ум, в конце концов, и в самых серьёзных вопросах совершенно беспринципный... Неудивительно, что забавы софистов вызвали в известных кругах Афин не только возмущение, но и страх. Страх за будущее своего полиса, своих граждан, «развращаемых» бродячими мудрствователями, да ещё и плату за это взимающими...

Если применить к характеристике софистики позднейшие принципы классификации философских направлений, то резоннее всего отнести её по ведомству субъективного идеализма. Для неё нет и не может быть **общей для всех истины**. Есть лишь **масса мнений**. Мнений столько же, сколько и индивидов. У каждого мнение своё. И каждое столько же правильно, как и другое, противоположное, ибо каждый и устроен, и воспитан, и живёт по-своему, и видит, и понимает мир по-своему. А то, что принимают за «истину», — это всего лишь индивидуальное мнение, которое кто-то сумел навязать всем другим. Одним из неизбежных последствий такой версии диалектики оказывался абсолютный скептицизм в отношении возможностей познания внешнего мира — каков он сам по себе, того мы не знаем, знать не можем, и незачем тратить силы на бесплодные попытки его познать, выявить в потоке событий хоть какие-то общие контуры, закономерности, хоть какой-то «Логос». Все, что я могу сказать о нём, так это то, каким он кажется, каким он представляется **мне**, и только мне. Я люблю мёд, для меня он сладок. Мой сосед уверяет, что он горек, невкусен. Может быть. И я прав, и он прав, наши органы восприятия устроены неодинаково, мёд кажется сладким мне, горьким ему. Другой говорил, как и я, что мёд сладок. На словах он согласен со мной, но откуда я знаю, что кроется у него за словом «сладкий»? Слова-то одни и те же, да никто не может сказать, выражают ли они «одно и то же»...

Мышление, зафиксированное софистами в той форме, в которой индивидуально осуществляемое мышление существует «для другого» — как словесно оформленное представление, как речь, как сказывание, толкуется тем самым как выражение сугубо индивидуального переживания, сугубо единичного, неповторимого хотя бы дважды состояния индивидуальной «души» (или «тела» — какая разница?)

Софисты тем самым впервые усматривают в **слове** тот своеобразный элемент, стихию, в которой осуществляется мышление, как ту форму, в которой, по выражению Гегеля, «дух только и наличен для самого себя как дух». Мышление и речь в их глазах сливаются (чему способствует и то обстоятельство, что в греческом языке слово «Логос» означает и речь, и её смысл, её значение). В результате философско-логический аспект рассмотрения мышления совершенно сливается у них с лингвистическим, и анализ «речи», по существу, подменяется сугубо формальным её анализом, и место зарождавшейся у досократиков логики (диалектики) занимает риторика, грамматика, семантика, синтаксис.

И не случайно современная «семасиология» ведёт свою родословную от Протагора. Анализ категорий (бытия, движения, прерывности и непрерывности и т. д. и т. п.) уступает место анализу смыслов и значений слов. Против такого анализа ничего дурного сказать нельзя, [но] поскольку он непосредственно выдаётся за решение философ-

ской проблемы (отношения мышления к окружающему миру), постольку он и есть не что иное, как **субъективно-идеалистическое** её решение. И в античной Греции, и в наши дни.

Однако субъективный идеализм софистов, выраженный в афоризме Протагора («Мера всех вещей — человек» — и именно человек как атомистически понимаемое единичное существо, как «индивид»), в ходе развития философии скоро оказывается лишь переходной формой к идеализму **объективному**, неразвитой формой идеализма как лагеря в философии. Ибо последовательное проведение субъективно-идеалистического принципа совершенно равнозначно самоубийству, самоупразднению философии как теории — неизбежным её выводом становится тут абсолютный релятивизм, абсолютный, не знающий границ и пределов плюрализм индивидуальных мнений, полный скептицизм — и в отношении внешнего мира, и в отношении самого мышления, и в отношении другого человека. Категория объективной истины из этой позиции выпадает нацело — с ней тут просто нечего делать...

В крайних своих выводах (а греки и хороши тем, что они везде бесстрашно шли до конца) софистика приводит именно к такому финалу: индивид с его неповторимыми переживаниями оказывается единственным мерилем и критерием и «истины», и «правильности», и «справедливости», а «мышление» сводится к искусству сознательного словесного обмана, к искусству выдавать индивидуальное за всеобщее (которого на самом-то деле-де нет и быть не может), к умению оперировать словами так ловко, чтобы навязать своё индивидуальное мнение всем другим. «Всеобщее», «единое» становится просто иллюзией, имеющей лишь словесное существование, а философия — искусством красноречия, риторикой, «эристикой». Или «диалектикой» — уже в своеобразно-софистическом смысле этого слова...

Проблема отношения знания, добываемого мышлением, к его предмету, к его прообразу (к внешнему миру) тем самым снимается этой позицией с повестки дня как неразрешимая и «ложно поставленная». Это в точности то же самое, что проделывает ныне неопозитивизм.

Но сама-то проблема не исчезает от того, что определённая школа в философии объявила её несуществующей. Поэтому-то рано или поздно субъективно-идеалистическая версия мышления и знания уступает место объективному идеализму, который не уходит от проблемы, а ставит её вновь во всей её остроте и старается дать бой материализму как раз по вопросу об объективном значении знания.

В истории античной философии это и происходит как поворот от стихийного материализма и диалектики досократиков к объективному идеализму Платона и Аристотеля. Промежуточной фигурой этой эволюции выступает Сократ.

Сократа многое роднит с софистами — он также решительно отказывается от исследования природы вне человека, от натурфилософской «физики» досократиков. Вся его интеллектуальная деятельность протекает в сфере этики (в широко античном её понимании). Сходно и его понимание «диалектики» — для него это также прежде всего искусство спора, в котором он не уступает самым ловким софистам, — и современники не случайно путали его с софистами, что явствует из комедии Аристофана «Облака», где он изображается сидящим в корзине и болтающим типично софистические речи. Однако тут вызревала совсем иная позиция.

Нужно, конечно, учитывать, что известный нам философ Сократ — это лишь псевдоним, под которым скрывается Платон — автор «сократических диалогов». Конечно же Сократ Платона — это не совсем исторически достоверный Сократ. Это Сократ, Платоном подправленный, «улучшенный», отредактированный, но с полным правом, ибо основные тенденции его деятельности действительно выводили на дорогу платонизма. Это люди одного круга, одних настроений, одних забот — того аристократического круга, который усматривал в мышлении софистов смертельную угрозу афинской государственности.

Земной основой платонизма является, конечно, вполне понятное опасение афинской аристократии, видевшей, что вырождение демократии в «охлократию» и «анархию», обретавшее именно в деятельности софистов своё философско-теоретическое выражение, грозит городу большими бедами. Спасение родного полиса с его культурой Платон (представлявший, конечно, не только себя, но и широкий круг своих единомышленников) видел в утверждении авторитета некоторой системы твёрдых принципов нравственно-политического порядка, общих норм поведения и отношения к событиям — того самого «единого» и «всеобщего», которое было расшатано и поставлено под сомнение мышлением софистов. Дело обстояло так, что «субъективная свобода действовала как нечто такое, что приводило к гибели Греции»<sup>89</sup>. Да, демократия Афин действительно оказывалась беспомощной, то и дело обнаруживая свои отрицательные аспекты, — да, не может устоять город, где каждый — сам по себе, как атом, и где общая связь граждан, их единство, обеспечиваемое общими нормами поведения и мышления, не только начинает казаться, но и в самом деле становится фикцией, а поведение каждого диктуется его «частным» интересом.

Со стороны этих роковых последствий и стала восприниматься деятельность софистов, их «философия», — как красноречивая болтовня, скрывающая в себе частный, не считающийся с интересами полиса интерес.

<sup>89</sup> Там же, т. 10, с. 216.



Так одна крайность — атомизм, в его проекции на социально-политическую проблематику, индивидуализм в этике, принцип безоговорочного суверенитета индивида, — вызывает и провоцирует другую, противоположную крайность — безоговорочно принимаемый принцип суверенитета полиса как целого, как всеобщего, как системы всеобщих норм, определяющих и мышление, и поведение каждого «атома», каждого «индивида».

Платон и выступает как наиболее последовательный защитник этого принципа.

Софистическую «диалектику» Платон знает прекрасно, знает её разрушительную силу, и притом понимает, что эту силу невозможно одолеть, не став сильнее её, не переняв у неё её острое оружие, не взяв его в свои руки, не обратив его в защиту «доброго дела» «блага Афин», блага целого, блага всеобщего, блага единого. Диалектика должна стать не только орудием разрушения, расшатывания общих принципов, на которых основывалась и может устоять нравственная и политическая слава Афин, но и орудием созидания, орудием охраны и укрепления этих принципов. Интерес индивида должен умолкнуть там, где речь идёт об интересах полиса, Целого, Всеобщего, Единого и его Блага.

Этим вполне объясняется тот воинственный пафос, с которым Платон обрушивает силу своего писательского таланта на софистику и атомизм. Демокрит и Горгий для него — одним миром мазаны, в них он видит одинаково философско-теоретическое обоснование анархии, разброда, своеволия. Ведь проекция атомизма Демокрита в сферу этики давала тот же вывод, что и софистика, — благо атомистически понимаемого человека, «хорошее расположение духа индивида», индивидуализм (по-древнегречески «атом» и значит то же самое, что по-латыни «индивид»).

Рану может залечить лишь то самое оружие, которое её нанесло, — диалектика. И Платон берёт её на своё вооружение, имея в виду разрушение «ложных» представлений и одновременно утверждение и обоснование «истинных». Главный враг для него — досократическая натурфилософия, олицетворенная в Демокрите с его «атомизмом», с его «телесным» толкованием «бытия» и «небытия», «единого и многого», «делимого и неделимого» и пр. и пр. Демокрит для Платона — смертельный враг, тут — война на уничтожение, война бескомпромиссная, и по всем линиям Платон формулирует свои воззрения как прямые антитезы этому ненавистному учению. В том числе — и в математических вопросах, в понимании сути геометрии и её отношения к чувственно воспринимаемой действительности. Атом Демокрита телесен, трёхмерен, а геометрические представления — лишь абстрактные сколки с него, двухмерные проекции «тела». Платон конструирует «тело» из двухмерных — то бишь бестелесных «фигур», «образов», «эйдосов», они для него — более достоверная и изначальная действительность геометрии, нежели «тело», и тем привлекает к себе симпатии математиков, для которых абстракции точки, линии, поверхности представляются чем-то первичным, чем «трёхмерное» тело, чем стереометрия... Ведь в мышлении геометра тело действительно складывается и ограничивается поверхностями, поверхность — линиями и т. д., это не «абстрагирование» от тела, а те первичные элементы, из которых «тело» слагается, из соединения коих оно возникает.

Отношение Платона к математике — сложный вопрос, но факт есть факт — идеалистические иллюзии Платона совпадали тут с теми иллюзиями, которые современная ему математика создавала на свой счёт, на счёт сути своих абстракций и их отношения к эмпирически воспринимаемой действительности.

И поскольку Демокрит вошел в историю не только как философ, но и как математик, выдвинувший на основе своего атомизма идею исчисления бесконечно малых, решивший задачу вычисления объёма шара, пирамиды и пр[очих] фигур, объяснивший на свой лад тайну числа  $\pi$  и феномен несоизмеримости диагонали квадрата с его стороной, Платон принимает бой и в этой плоскости.

Но главной «фактической» опорой Платона в его войне против атомизма и софистики остаётся, конечно, тот самый факт, который и тысячелетия спустя останется камнем преткновения для материализма (и для субъективного идеализма) и одновременно — почвой для идеализма объективного: это прежде всего реальный факт господства общественного «целого» над индивидом. Исторически развитая система культуры, противостоящая индивиду как иерархически организовавшаяся система всеобщих норм, детерминирующая деятельность индивида в любой сфере и «определяющих» его поведение и мышление в единичных ситуациях гораздо строже, нежели непосредственно-индивидуальные желания, мнения и импульсы. С ограничениями, диктуемыми этими нормами — нормами бытовой культуры, нормами права, морали, а затем и грамматики, и синтаксиса и пр[оч.] и пр[оч.], индивид с детства вынужден считаться как с чем-то вполне независимым от его капризов и сознательной воли — как с чем-то **вполне объективным**. Эта особая «объективность» (т. е. независимость от сознания и воли отдельного лица) весьма существенно отличается от объективности естественно-природной. Она создана самими людьми — существами, обладающими сознанием и волей, «мышление» и выглядит как их продукт, получивший обособленное от них — «объективное» — существование. И поскольку индивид «приобщается» к этому особому миру «норм» в ходе своего образования, поскольку он становится «гражданином» (т. е. представителем данной культуры), усваивая их готовыми, как нечто «общее», а затем руководится ими в каждом отдельном случае, эти «всеобщие нормы» и обретают для него значение «априорных» — заранее заданных — форм его собственной жизнедеятельности.

В общем и целом, это тот самый факт, который позднее обрел титул «априорных трансцендентальных форм чув-

ственности и рассудка» у Канта и «абсолютных» (т. е. ниоткуда не возникающих и безусловных) «логических форм» — у Гегеля.

Непосредственно «из природы» эти формы человеческой жизнедеятельности понять и «вывести» нельзя. Из исследования природы нельзя понять ни особенностей афинской демократии, ни египетского кастового строя, ни военных казарм Спарты, — это прекрасно понимает Платон. И тут нет ещё ни грана идеализма. «Из природы прямо не выведешь даже регирунгсрата» (тайного советника), — с полным правом говорит и материалист Людвиг Фейербах. Это — особая, неприродная объективность, объективность социальных установлений и учреждений, их охраняющих. Объективность, по существу, **идеальная**, исторически сложившаяся, не заключающая в себе «ни грана вещества чувственности» (как, например, **стоимость** или «ценность» вещи).

Загадочность этого рода «объективных форм», определяющих человеческую жизнедеятельность, их очевидная «идеальность», т. е. тот факт, что они не имеют ничего общего с телесной, чувственно воспринимаемой формой тела, в котором они «овеществлены», «реализованы», — эта загадочность всегда и служила питательной почвой для идеализма объективного — идеализма, классическую форму которого задал как раз Платон, а законченный вид — Гегель.

Эти «отчуждённые» «воплощённые» в веществе природы — формы суть формы (способы) общественно-человеческой деятельности — деятельности мыслящего существа. В самой природе их просто нет, они «внесены» в неё формирующей деятельностью человека — как, например, в глине гончар выполняет кувшин, и идеальный (т. е. лишь представляемый) образ кувшина, витающий в воображении работника, затем тиражируется во множестве похожих друг на друга экземпляров, повторяющих один и тот же — «идеальный» — прообраз, «идею», замысел, план.

Имея перед глазами эту «модель», легко понять и логику мышления Платона, суть «платонизма», а заодно и гегельянства, для которого весь чувственно воспринимаемый мир есть лишь колоссальная совокупность многократно тиражированных копий с одного и того же бестелесного (лишь воображаемого) оригинала...

Система Платона (а впоследствии и Гегеля) действительно срисована с простейшей схемы целесообразной — целенаправленной — деятельности общественного человека, выполняющего в веществе природы некоторую несвойственную этой природе самой по себе «форму» — будь то форма кувшина или топора, форма «стоимости» или форма (устройство) искусственного спутника Земли, грамматическая или моральная общая норма; в природе самой по себе эту форму не увидишь, на глине не написано, что она обязана стать кувшином. Это — воплощенная в ней «сверхприродная», «надприродная» (социально-историческая) форма бытия вещей, их социально-историческая определённости, их роль и назначение в системе общественно-человеческой жизнедеятельности.

Поскольку по отношению к индивиду культура (т. е. исторически сложившаяся система норм поведения и деятельности) выступает как нечто **определяющее** все его акции, постольку сам этот индивид с его телом легко толкуется в этой системе как единичное «воплощение» «всеобщего» общей нормы, выражающей интерес «целого», «единого»...

Поскольку система всеобщих норм, которыми регулируется общественно-человеческое отношение к природе — ко всему «телесному», в том числе и к своему собственному телу, — действительно противостоит индивиду как некоторая организованная внутри себя действительность, как вне и независимо от индивида существующая — «объективная» — реальность, с требованиями которой он вынужден считаться не меньше, а гораздо больше и осматрительнее, нежели с желаниями своей «единичной» души (или тела — все равно), — постольку концепция Платона и Гегеля для социально сформированного индивида непосредственно и выглядит более убедительной, более соответствующей его жизненному опыту, нежели теории досократиков. Здесь на стороне Платона сила факта — факта, описанного им, но — как и Гегелем впоследствии — непонятого (или, что одно и то же, понятого ложно).

Но тут сразу же появляется новый разрез по предмету исследования: если досократики и софисты пытались понять «мышление», исследуя способ отношения единичного человека (вполне телесно ими понимаемого) к столь же телесной природе — ко всему остальному, — то у Платона пограничная линия между «субъективным» и «объективным» проходит уже через тело самого человека, разделяя его «пополам» — на тело и душу. В качестве чувственно-предметного существа человек принадлежит тому же самому миру, что и вещи вне его, и потому чувственное представление индивида о вещах — это факт, принадлежащий к чувственному, «материальному» миру. Внешнему миру и чувственности человека, объединяемым в одной категории, противостоит «мыслящая душа» — как бестелесное, активное, формирующее начало. И если «чувственное» — это сфера господства единичного, случайного, индивидуального, то мыслящая душа с самого начала принадлежит стихии Всеобщности, Целому, Единому.

Это, в общем, то же самое, что говорил две тысячи лет спустя и Гегель. «Рациональное зерно» этой позиции заключается в описании «активной стороны» отношения общественного человека к природе, в том числе к природе собственного тела, все функции коего — чем дальше, тем больше — «определяются» нормами культуры.

В лице Платона человеческое мышление осуществляет рефлексию, обращается на самое себя, на систему тех всеобщих норм, которые как закон регулируют процесс мыслящего познания. Предметом мышления здесь делается само мышление, категории, в которых оно осуществляет переработку чувственных образов. Первоначально этот поворот «на себя» и не мог произойти ни в какой иной форме, кроме объективного идеализма, т. е. в форме представления, что система всеобщих норм жизнедеятельности человека — это самодовлеющая, противостоящая всему чувственному, внутри себя организованная реальность, притом «реальность» идеальная, лишённая вещества чувственности.

Иными словами, Платон в истории античной философии проделывает нечто аналогичное тому, что Гегель совершил в новой философии: на деле он исследует исторически развившееся общественное сознание своего времени, со стихийной силой навязываемое индивиду, выявляет всеобщие принципы, на которых основывается современная ему мировоззренческая схема, но при этом впадает в иллюзию, что эти всеобщие принципы, прорисовывающиеся при анализе сознания, суть несотворённые вечные и неподвижные идеальные схемы.

Рассматривая реальную практику современного ему мышления, Платон легко обнаруживает, что человек в самом акте осознания единичного факта, в самом акте словесного выражения этого факта уже пользуется некоторой всеобщей категорией, некоторой всеобщей точкой зрения на факт, через которую этот факт только и выглядит таким, каким он осознаётся. Иными словами, Платон фиксирует то обстоятельство, что человек в своём активном отношении к вещам — будь то реальный поступок или познавательное действие — всегда стоит на почве некоторой всеобщей — на деле общественно развитой — нормы, понятия, категории и что именно норма или категория, а не единичный чувственно воспринимаемый факт, как таковой, есть подлинное основание «разумного» поступка или сознания о вещи.

И если софисты сводили проблему всеобщего к проблеме значения слова, т. е. к чисто семантическому вопросу о границах применимости слова, то Платон переводит вопрос в другую, более глубоко лежащую плоскость. На первый взгляд он тоже исследует значение слов, таких слов, как «благо», «справедливость», «красота» или «истина», «бытие» или «многое». Однако здесь на деле совершается совсем другое, гораздо более глубокое исследование. Точное определение того «смысла», который человек придаёт слову, для Платона есть только предпосылка действительного спора о **существо дела**, о **смысле «предмета»** диалога. Точный смысл слова, по Платону, может быть установлен только по выяснении смысла «предмета», который этим словом лишь обозначается, а не наоборот, как это получалось у «эристов» (т. е. у софистов).

Но «предмет», относится ли он к общественной жизнедеятельности человека или к природе, всегда имеет для человека объективный «смысл», не зависящий от индивидуального произвола говорящего. Этот-то «смысл предмета» в системе общественно-человеческой жизни объективный идеализм вообще и принимает непосредственно за абсолютное определение предмета самого по себе, за его вечное, неизменное и притом положенное духом назначение в системе действительности. Внутри же человеческой жизнедеятельности «значение» любого предмета может быть легко отнесено к «благу целого» как к высшему принципу. Идеалистически перевёрнутое представление о «благ» общественного организма у Платона и оказывается тем высшим принципом, к которому относится любое единичное представление и «мнение», тем всеобщим критерием, с точки зрения которого меряется «истинность» этого «мнения».

Мышление — мыслящее рассмотрение вещей — у Платона интерпретируется как способность усматривать «всеобщий» порядок вещей, с которым следует соотносить любой единичный факт, поступок, явление или мнение. Иными словами, вещи в системе Платона берутся сразу как идеализованные, как единичные воплощения тех «родов» и «видов», которые выражены в системе общественно развитых понятий и категорий, в мировоззренческой схеме современного ему общественного сознания. Внутри этой схемы каждый «род» и «вид» имеет вполне определённый «смысл», выражающий непосредственно объективную роль вещей внутри человеческого мира, внутри общественного бытия вещей (т. е. их «бытия-для-другого», для общественного, производящего свою жизнь человека).

Объективный идеализм, как у Платона, так позже и у Гегеля, вообще покоится на том, что объективная роль вещи внутри данного общественного организма, конкретно-историческая форма её бытия, непосредственно принимается за абсолютную, вечную и неизменную характеристику. Иными словами, объективная — т. е. вне и независимо от сознания существующая — роль вещи для человека (не индивида, а совокупного, общественного человека!) выдаётся за её «понятие», за выражение её имманентной сущности.

Так, внутри системы общественных отношений, современной Платону и Аристотелю, физический труд является уделом раба, трудящийся есть раб. Это положение дел имеет место вовсе не в сознании, а в самой объективной реальности. Эта исторически преходящая форма непосредственно принимается за форму, соответствующую «разуму», за форму, соответствующую «благу». «Подлинное», «истинное» бытие вещи срывается, таким образом, с её назначением внутри данной, исторически сложившейся системы действительных отношений между людьми и вещами, с её ролью в процессе реализации целей человека. Поскольку высшей, «всеобщей» целью, с которой соотносится любой единичный и особенный факт, выступает «благо», т. е. идеалистически понимаемая необходимость

сохранения «целого», всей **данной** системы отношений людей и вещей, постольку категория «блага» утрачивает свой узкоэтический характер и превращается в краеугольный камень всей системы понятий, выражающих «роды» и «виды» вещей. Рассмотрение всех вещей под категорией «блага» и есть, по Платону, высший методологический принцип объективного понимания, выработки такого определения предмета, которое выражает его место и роль в системе мироздания.

Поэтому объективный идеализм Платона неразрывно связан с телеологическим принципом. Идеальная схема действительности и приобретает у Платона характер пирамидальной конструкции, в которой «блага» является высшим «непредполагаемым» принципом. Все остальные категории, «роды» и «виды» находятся здесь в отношении субординации, выступают как ступени конкретизации всеобщего «блага». В виде «блага» Платон находит ту устойчивую всеобщую точку зрения, с которой вещи видны такими, «каковы они поистине», а не такими, какими они кажутся индивиду, и одновременно — критерий, с помощью которого можно «измерять» ценность индивидуального мнения. Это оказывается возможным потому, что сам индивид с его мнениями реально включён в систему действительности и ведёт себя внутри её сообразно той идеальной схеме, которую якобы и поясняет мыслящий разум с помощью диалектики.

В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует её «понятие», т. е. выраженная в сознании общественно-человеческая — а не непосредственно-природная — её роль и «назначение». Это «понятие» противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному, чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивидууму как чуждая и независимая от него сила, постольку «понятие» в итоге и выступает как «истинное», притом идеальное, бытие вещей.

Объективный идеализм мистифицирует тем самым не что иное, как практически человеческое бытие вещей вне сознания. Тем самым он, с одной стороны, уходит от нелепости солипсизма, а с другой стороны, снова переводит вопрос об отношении мышления к бытию в собственно философский план и здесь сталкивается с материализмом. Идеальная схема действительности, относящая все «роды» и «виды» вещей к «благам» как к своему всеобщему принципу, — это схема, по которой общественный человек ориентируется в реальной, вне головы существующей действительности. Его заставляет действовать по этой схеме, разумеется, не сила чистого разума, а сила общественного организма, противостоящая как индивиду, так и природе.

Поэтому-то в схеме идей Платона и находит своё перевернутое идеалистическое выражение **общественно-человеческая действительность вещей**, независимая от сознания.

Диалектика, по Платону, и заключается в умении систематически проследить контуры той действительности, внутри которой живёт и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различия и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь занимает строго определённое место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно идеальный «умопостигаемый» порядок вещей.

И поскольку речь идёт о знании, постольку у Платона имеется в виду только рациональное знание — знание, достигаемое разумом с помощью диалектики, с помощью искусства усматривать умопостигаемый порядок вещей. Чувственное восприятие не есть знание — это факт, принадлежащий чувственно-предметной, «материальной» сфере. Иными словами, теория знания у него органически совпадает с диалектикой как способом мыслящего рассмотрения вещей.

С субъективной стороны «диалектика» заключается в «умении спрашивать и отвечать», т. е. исследовать непосредственно не чувственно воспринимаемые вещи, а вещи, поскольку они уже нашли своё идеальное выражение в мнении, в определении. Диалектика расследует блуждающие из стороны в сторону мнения собеседника и, сопоставляя их между собой, показывает, что они противоречат одно другому в одно и то же время, о тех же самых вещах, в том же самом отношении, тем же самым образом.

Диалектика, следовательно, заключается в умении вскрывать противоречие **в определениях** предмета, а затем находить разрешение этого противоречия путём показа того, как выявленное противоречие «гаснет» в высшем роде, или, обратно, как высший род расщепляется на заключённые в нём противоположности. В своих диалогах Платон мастерски показывает тот факт, что чёткое и строгое определение термина, обозначающего предмет, с неизбежностью приводит к появлению другого определения, исходящего из тех же самых оснований, но прямо противоречащего первому. Противоречие между конкретной полнотой предмета и рассудочной абстракцией от него Платон, следовательно, фиксирует в той самой форме, в которой это противоречие налицо осуществляется в мышлении как противоречие **между двумя рассудочными абстракциями** (поэтому диалоги Платона полезно было бы перечитать тем современным логикам, которые в «строгом и однозначном определении терминов» видят панацею от всех бед и трудностей мыслящего познания).

С объективной же стороны диалектика есть непосредственное выражение, точнее, воплощение идеальной родовидовой схемы действительности, внутри которой каждый предмет только и обретает рационально постигаемый («умопостигаемый») смысл, значение. У Платона не было и не могло быть принципиального различия между диалектикой как способом мыслящего познания («логикой») и диалектикой как учением об «умопостигаемой» действительности, «онтологией», если воспользоваться этим весьма условным названием. Их тождество заключено в основном принципе, в самой постановке вопроса, возникшей в споре с софистикой.

Если софисты в качестве «меры всех вещей» берут **индивида**, то для Сократа Платона, как точно сформулировал Гегель, «человек **как мыслящий** есть мера всех вещей». Мышление есть как раз та способность, которая позволяет видеть вещи непосредственно через призму всеобщности. Сам человек, поскольку он в качестве индивида принадлежит к миру чувственно воспринимаемой действительности, для мыслящего рассмотрения есть такая же вещь, как и все прочие. Он сам с субъективно окрашенными состояниями и «видовой» особенностью делается здесь предметом рассмотрения как бы «со стороны». К нему самому прилагается некоторая всеобщая «мера», критерий, выраженный в сознании как общественно узаконенный «смысл» слова и вещи, предмета.

И поскольку как слова, так и вещи для общественного человека действительно имеют свой вполне независимый от индивидуальных и особенных (частых) интересов смысл, постольку Платон и обретает позицию, с которой уверенно громит софистов. Мышление же, как непосредственно общественная способность, берётся им как способность выявить чисто всеобщее значение вещей. В мышлении человек должен сознательно отрешиться от своего узкоиндивидуального взгляда на вещь, от своекорыстно-эгоистического отношения к ней и выражать вещь в её чисто всеобщем значении.

Диалектика потому и определяется Платоном как самое великое и главное из «очищений»<sup>90</sup>, как «очищение» от всего индивидуального, особенного, случайного, своекорыстного, эгоистического. Определение должно выдвигать вещь в её чистой абстрактной всеобщности, и только в виде определения «вещь» становится предметом мышления, а не чувственного восприятия.

И поскольку действительное понятие, выражающее всеобщее, общественно признанное «значение» вещи, действительно рождается всегда из диалектического столкновения различных представлений, каждое из коих претендует на всеобщее значение, постольку Платону легко удаётся представить акт рождения понятия как продукт столкновения одного определения с другим определением, т. е. мышления — с самим собой. Мир идей и предстаёт в его изображении как сам себя конструирующий мир.

«Логическое» (словесное — от «λογος») определение должно быть зафиксировано, четко определено и, далее, должно рассматриваться как «предмет», с которым человек должен считаться как с чем-то вполне объективным и не зависящим от индивидуальных случайных капризов и произвола. Дальнейшее движение должно состоять в выяснении места этого определения в составе мысленной, идеализованной схемы действительности.

Но схема идей в целом — на этот факт и опирается учение Платона как типичного объективного идеалиста — противостоит индивиду как вполне независимая от него мировоззренческая система представлений, выражающая в итоге «интерес» и «благо» общественного организма. Таким образом, идеалистически-гипостазированная, безлично-всеобщая точка зрения того общественного целого, органом «самосознания» которого является мыслящий теоретик. И поскольку эта «всеобщая» точка зрения непосредственно реализуется через всеобщие понятия, выражающие вполне независимое от индивида, «объективное» значение вещей в составе общественного бытия, постольку сами всеобщие понятия начинают казаться самодовлеющими идеальными схемами-прообразами.

Платон резко антиномически и противопоставляет мышление о самом мышлении мышлению о чувственно воспринимаемой действительности. В его философии предметом анализа сделались уже развитые к его времени всеобщие определения, точки зрения, а не чувственно воспринимаемая действительность в том её виде, в каком она уже была выражена в виде всеобщих определений. Все те определения, которые досократики развили как определения вещей, Платон рассматривает как определения бестелесной, умопостигаемой действительности, противостоящей чувственному миру. И в этом виде он превращает в предмет особого анализа не что иное, как исторически сложившуюся, вернее, складывавшуюся в борьбе различных школ и направлений его эпохи мировоззренческую схему действительности, которой реально руководствовалось античное общество в отношении к миру.

Гегель, расценивая роль Платона в развитии античной философской мысли, видит её в том, что тот первым дал «объединение предшествовавшего», хотя и «не провёл его до конца»<sup>91</sup>.

И действительно, заслугой Платона в плане постановки вопроса о логике можно считать то, что он сделал исследование и обобщение предшествовавшего развития философской мысли краеугольным камнем системы. По существу, он является первым историком философии среди философов. Именно на этом пути он подготовил почву для Аристотеля — этой подлинной вершины, выше которой античной философии уже не суждено было подняться.

<sup>90</sup> См.: Платон. Софист. 230 Д /Платон. Сочинения, т. V (пер. Карпова, 1879, с. 505).

<sup>91</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 9, с. 147.

Фигура Аристотеля в плане нашей проблемы представляет особый интерес. Если греческая философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, то система Аристотеля — это первая в своем роде сознательно проведенная попытка создать энциклопедическую сводку всей совокупности теоретических знаний. В его учении сплелись воедино великие непреходящие достоинства античной мысли; это грандиозный перекресток путей: в его учении сходятся, как в фокусе, все основные тенденции развития философской мысли Греции (в том числе — взаимоисключающие), чтобы сразу же после этого разойтись на тысячелетия. Первая попытка дать органический синтез всех предшествующих принципов оказалась в Греции и последней, она довела до полной чёткости выражения внутреннюю несовместимость материализма и идеализма, диалектики и метафизики как принципов решения основной проблемы философии как науки.

Поэтому совсем не случайно учение Аристотеля послужило общим теоретическим истоком для нескольких, впоследствии принципиально разошедшихся направлений в философии. По той же причине каждая из ныне сталкивающихся точек зрения на логику и на отношение логики к онтологии всегда имеет основания рассматривать учение Аристотеля как неразвитый прообраз самой себя, а его автора — как своего сторонника и прародителя. Каждая из точек зрения на эти вещи усматривает в системе Аристотеля в качестве «существенного» и «интересного» то, что в тенденции ведёт к ней самой, а то, что ведёт к противоположной точке зрения, расценивает как исторически отпавшую «шелуху»...

Так, известная традиция в логике прямо считает Аристотеля «отцом» логики, — а на самом деле лишь одного вполне определённого направления в учении о мышлении. С другой стороны, Аристотель есть столь же несомненный «отец» того направления в этой науке, которое приводит к гегелевскому пониманию логики как учения о всеобщих формах всего существующего, т. е. того направления, которое, согласно неоднократным свидетельствам классиков марксизма-ленинизма, послужило отправной точкой для диалектико-материалистического понимания логики<sup>92</sup>.

Это обстоятельство делает анализ взглядов Аристотеля столь же трудным, сколь и плодотворным: он может помочь выявить суть сегодняшних разногласий, но одновременно превращает учение Аристотеля в предмет спора по сегодняшним проблемам. Толкование фактов прошлого всегда отражает в себе позицию в отношении к настоящему.

Приходится признать, что система взглядов Стагирита на вопрос об отношении мышления к реальности крайне противоречива внутри себя. Её сверху донизу пронизывают трещины, которые невозможно замолчать. В ней заключаются в более или менее прояснённом виде антиномически-взаимоисключающие тенденции.

Однако одно несомненно: формальное расчленение сочинений Аристотеля на логику, метафизику и теорию познания, которое было произведено позднейшими комментаторами, совершенно не соответствует внутреннему членению аристотелевской системы. Этот разрез проходит по живому телу учения и вместо него демонстрирует «разъятый труп», разрубая учение там, где его разрубить невозможно.

Прежде всего ясно, что сочинения, собранные комментаторами в виде «Органона», ни в коем случае не соответствуют ни по объёму, ни по содержанию аристотелевскому учению о мышлении. И если под логикой понимать учение о мышлении, а не одну из впоследствии оформившихся школ, то логика Аристотеля лишь весьма незначительной своей частью входит в пресловутый «Органон».

С другой стороны, те идеи, которые впоследствии были сделаны теоретическим фундаментом формальной концепции логики, у самого Аристотеля рассматриваются и обосновываются вовсе не в «Органоне», а в той самой «Метафизике», которая, согласно этой концепции, не имеет ничего общего с логикой в собственном смысле слова.

Законы «запрета противоречия», «исключённого третьего» и «тождества» формулируются им непосредственно как «метафизические» («онтологические») принципы всего сущего, а в «Аналитиках» речь идёт о таких вещах, как необходимость и случайность, единое и многое, разбираются такие вопросы, как отношение «общего» к чувственному восприятию, различие между научным знанием и «мнением», четыре вида причин и т. д., т. е. опять-таки вещи, «не имеющие отношения к логике в собственном смысле».

И глубоко прав был Гегель: «То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей «Органона», представляет собою на самом деле самую меньшую и тривиальную часть...»<sup>93</sup>

У самого Аристотеля нигде и никогда не употребляется сам термин «логика» в том значении, которое ему было придано позже. И это отнюдь не терминологическая деталь. Дело в том, что в его концепции вообще нет места каким-то особым «формам мышления», которые представляли бы собой нечто отличное, с одной стороны, от всеобщих форм всего сущего, а с другой — от форм словесного выражения этого «сущего».

Тщетно мы стали бы искать в его трудах представление о «понятии» как о «форме мышления»: он знает «форму» вещей, которую душа воспринимает «без материи», и форму (структуру) «высказывающей речи». Особой «формы

<sup>92</sup> См.: Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 314.

<sup>93</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X, с. 312.

мышления», «понятия» у Аристотеля нет не потому, что у него не хватало силы различения, а потому, что такое представление идёт вразрез с его фундаментальными принципами; то, что называется «понятием» в позднейшей школьной логике, у самого Аристотеля прямо выделяется и рассматривается как часть «высказывающей речи» — как «термин», как определенное название («орос»). С другой стороны, то, что называет «понятием» Гегель в своей «Науке логики», Аристотель рассматривает там, где речь заходит о таких вещах, как «*λογος της ουσιας*» (буквально — «слово, выражающее сущность, субстанцию вещей»), как «*το τι ην ειναι*» (буквально — «быть тем, что был» — выражение, соответствующее представлению о «форме» как о «целевой причине», как об «энтелехии») и т. д.

Нет у него и понятия о «суждении» как о чём-то отличном от «высказывающей речи», от словесного выражения сущего.

Вообще сам термин «логическое» в его устах означает не более как «словесное» — в противоположность «аналитическому», принципом которого выступает соответствие речи и действительности. Он знает и признаёт только два критерия «правильности речи»: с одной стороны, соответствие её с грамматическими и риторическими нормами, а с другой — с действительными формами и положением вещей. Представление о каком-то ещё одном плане «соответствия», о соответствии речи с особыми «логическими» нормами, с «формами мышления как таковыми» совершенно ему чуждо, идёт вразрез со всеми его фундаментальными принципами, с его философией. Между тем школьная логика изображает его «отцом» именно такого понимания

Принцип соответствия речи вещам — это основной принцип его учения о «силлогизмах», изложенного в «Аналитиках», источник «ошибочных силлогизмов» он усматривает в несоблюдении этого требования.

«Источник, из которого возникают ложные силлогизмы, самый естественный и обычный, именно свойство (и применение) слова. В самом деле, так как в разговоре мы не можем показать самих вещей, как они есть в себе и для себя, но вместо вещей пользуемся именами и знаками, то мы начнём думать, что то, что справедливо относительно названий, справедливо и относительно вещей».

Если говорить о действительном составе аристотелевского учения о мышлении (о его логике в подлинном смысле слова), то нет ничего смешнее мнения, будто бы эта логика сводится к учению о схемах связи терминов в высказывающей речи, в силлогических фигурах.

Те абстрактные схемы связи терминов, в открытии и классификации которых иногда усматривают главное достижение Аристотеля в области логики, в составе его учения не играют роли ни предмета, ни цели исследовательского внимания. Он исходит из того, что эти фигуры одинаково осуществляются и в «аподиктическом» доказательстве, и в «диалектическом» рассуждении, и в чисто словесной связи «эристической» речи. Иными словами, с их помощью может выражаться как действительное знание, так и чистейшее мнение о вероятном положении дел, и даже — сознательный словесный обман, эристический фокус, — цепь «силлогизмов», опирающаяся на заведомо произвольную посылку.

Иначе говоря, его интересуют не те абстрактные схемы речи, которые совершенно одинаковы и в аподиктическом, и в диалектическом (исходящем из «вероятного»), и в эристическом «доказательстве», а как раз обратное — те различия в знании, которые кроются под этой внешне одинаковой формой. Силлогические же фигуры сами по себе, как таковые, как чистые схемы связи терминов, для него имеют значение лишь риторических фигур.

Все его исследовательское внимание направлено на выяснение тех условий, при которых эти схемы речи оказываются формами движения действительного, — «аналитического», «аподиктического» знания и доказательства, соответствующего вещам.

И когда схоластическая интерпретация аристотелевской логики превращает эти абстрактные схемы в формальный критерий истины, то она придаёт им значение как раз обратное по сравнению с тем, какое им придавал сам Аристотель. Сами по себе взятые, эти схемы у него вообще не стоят ни в каком отношении к «истинному» знанию, — в них с одинаковой лёгкостью выражается и истина, и заведомая эристическая ложь. Формами мыслящего познания они становятся у него только в ходе аналитического движения мысли.

Схоластика сняла с повестки дня проблему истинности «высказываний», входящих в силлогизмы, заменила вопрос о соответствии высказываний вещам вопросом о соответствии высказываний тексту религиозного откровения. Последний же для средневекового сознания есть синоним абсолютной истины в её непосредственной достоверности.

Подлинная логика Аристотеля явственно распадается на два плана — на риторически-семантический, с одной стороны, и на «метафизический», т. е. непосредственный предметный, — с другой. И если речь у него идёт о «формах мышления», то он их рассматривал в двух аспектах. Один аспект — вопрос о выражении действительности в формах (в фигурах и схемах) речи, другой — вопрос о «формах» самих вещей, которые выражает речь.

Эта двойственность проявляется, например, в определении «категорий»: с одной стороны, это высшие роды высказывания, а с другой — реальные роды бытия. Недаром средневековые «реалисты» находили в сочинениях Ари-

стотеля такие же веские аргументы в свою пользу, как и их противники — «номиналисты». У самого Аристотеля, в двойственности его дефиниций, уже заключена противоположность «реализма» и «номинализма».

Внешней, непосредственно-очевидной «формой мышления» у него везде выступает речь (внешняя или внутренняя), её сложившиеся формы, схемы, фигуры и структуры. Внутренней же формой мышления, т. е. тем содержанием, которое выражается с помощью речи, оказывается форма вещи, отпечатавшаяся в «душе».

Слова, наименования, термины и определения непосредственно обозначают и выражают общие формы вещей, но ни в коем случае не «понятия», как это получилось в позднейшей логике, начиная со стоиков.

Между «формой вещи» и её словесным выражением стоит только «душа» с её деятельностью. И если слово непосредственно выражает не прямо «вещь», а «впечатление» души от этой вещи, то это «впечатление» он рассматривает как идеальное бытие **формы самой вещи**. «Впечатление» — это **форма вещи**, воспринятая **без материи**. Аристотель совсем не случайно уподобляет акт восприятия вещи вдавлыванию печати в мягкий воск.

Мыслящая душа, по Аристотелю, тем совершеннее, чем меньше «от себя», от своей собственной индивидуальной и особенной природы, она привносит в акте восприятия: чем мягче воск, тем точнее отпечатывается в нём форма печати, чем совершеннее душа, тем яснее выступает в ней форма самой вещи. «Форма души» — это способность принимать в себя любую форму, не примешивая к ней ничего от себя. Это значит, что душа лишена какой-либо особенной формы, которая не могла «примешиваться» к «форме вещи» в акте восприятия последней. Это значит, что «душа» есть в возможности любая особенная форма, абсолютно пластичная способность, актуально же — та «форма», которая в данный момент в ней запечатлена.

Эта постановка вопроса направлена своим остриём против субъективно-идеалистического принципа, согласно которому человек в восприятии внешнего мира имеет дело не с вещами, а только с результатом воздействия этих вещей на органы чувств, на их особенную и единичную природу, принципиально преломляющую внешнее воздействие. Именно отсюда субъективный идеализм и делает вывод, что человек вообще не может знать, существует ли «на самом деле» то, что он воспринимает, или не существует, снимая тем самым вопрос о реальности внешнего мира.

Эту предпосылку субъективного идеализма вообще Аристотель разбивает своим анализом психологических проблем. Решение вопроса о сущности чувственного образа в индивидуальной душе он до конца исчерпывает в плане психологического анализа — т. е. на том самом пути, на котором этот вопрос в действительности и решается. Объективная реальность как единичных вещей, так и «общих форм», в которых они существуют, для него не составляет философской проблемы, так как в психологическом плане он его ставит и решает как последовательный материалист.

Но тем острее перед ним становится собственно философская проблема — проблема отношения мыслящего разума как всеобщей способности, как «формы форм», к «подлинному», к «умопостигаемой» действительности, и умопостигаемой действительности (чувственно воспринимаемой действительности, «всеобщего») — к «особенному» и «единичному». Но как раз здесь-то и открываются перед ним все те трудности, вокруг которых он постоянно «путается и бьётся», возвращаясь в итоге к тому самому объективному идеализму, который в платоновской форме его не удовлетворяет.

«Нет сомнений в реальности внешнего мира, — замечает Ленин на полях «Метафизики». — Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения и etc., сущности и явления и etc.»<sup>94</sup>

Иными словами, объективный идеализм Аристотеля — прямое следствие его неспособности справиться с диалектикой в проблеме мыслящего познания. Неудовлетворённый платоновским решением проблемы, он тем не менее прекрасно учитывает все те трудности, которые выявил Платон. Материалистического разрешения этим трудностям он не находит, но в попытке их разрешить чётко прочерчивает ту проблематику, которая в тенденции ведёт к логике в её гегелевском понимании.

Поскольку мышление рассматривается Аристотелем не только с точки зрения той внешней формы, в которой оно осуществляется в человеческой душе (т. е. с точки зрения фигур и схем её словесного выражения), но также и с точки зрения содержания и цели его деятельности, постольку перед ним и возникает «метафизический» план рассмотрения, вместе с ним — все действительные философские трудности.

Центральным понятием «объективной логики» Аристотеля является, как известно, «οὐσία» — «сущность», «сущанция» вещей. Это понятие связано с проблемой «истинного», объективного определения, т. е. определения, выражающего реальный «род» и «вид» вещи, её место и роль в системе действительности.

Иными словами, если в «субъективной» логике Аристотель занимается вопросом о том, в каком отношении находится имя, название, обозначение к чувственно воспринимаемым вещам, то в плане объективной логики этот

<sup>94</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 327.



вопрос его уже совершенно (и вполне справедливо) не интересует.

Здесь разбирается совсем иная проблема — в каком отношении находится единичная, чувственно воспринимаемая вещь к её собственной «сущности», «вид» к «роду». При этом речь идёт не об отношении смысла слова, обозначающего «вид», к смыслу «родового имени», а об отношении реального «вида» к реальному «роду» вещей. Аристотель нигде не смешивает вопрос об отношении общего к единичному и особенному с вопросом об отношении слова к чувственно воспринимаемой единичной вещи, как это смешивала впоследствии, например, философия Джона Локка. Ведь такое отождествление проблемы общего-единичного с проблемой слова-вещи имеет своей предпосылкой представление, которое было совершенно чуждо античной философии, — представление, будто бы «единичное», чувственно воспринимаемое, есть нечто более реальное, нежели «общее», будто бы «реально» и непосредственно очевидно только «единичное», а «общее» — только продукт абстрагирующей деятельности человека.

Сократ и Платон разрушали софистику аргументами от реальной практики современного им общества, т. е. теми аргументами, которыми действительно только и опровергается субъективно-идеалистический принцип. На этом пути Платон показал, что индивид («единичное») живёт и действует внутри некоторого организованного целого, которое как закон господствует над ним, ставит рамки и границы его произвола. «Всеобщее» — как закон и принцип существования «целого» — выступает как более несомненная реальность, чем «единичное». «Единичное» изменяется, рождается и исчезает, а то целое, внутри которого происходят индивидуальные эволюции, остается неизменным, строго организованным.

Аристотель исходит из стихийно-диалектического взгляда на действительность, внутри которой живёт человек, как на единое связанное целое, как на систему, внутри которой каждая вещь имеет объективное значение, независимое от единичных обстоятельств, индивидуальных капризов и мнений. Так что сама постановка вопроса об отношении «общего» и «единичного», «рода» и «вида», «вида» и «индивида» у него принципиально не могла сводиться в чисто субъективный план, в семантически-психологическую плоскость. Слово-термин (поскольку это не только звук) для него есть непосредственное обозначение реальной, объективной, вне и независимо от индивида существующей действительности или вещи в её объективном всеобщем значении.

Объективная реальность всеобщих форм вещей для Аристотеля так же несомненна, как и реальность единичных вещей. И то и другое для него одинаково существует вне и независимо от единичной человеческой души, от её деятельности. Деятельность души лишь воспроизводит то, что «есть» вне и независимо от неё. Это — чистейший материализм, однако вместе со всеми теми роковыми слабостями, от которых материализм так и не избавился вплоть до Маркса и Энгельса.

Слабость эта таится уже в том, что в категорию «объективной реальности» здесь попадает всё то, что существует вне и независимо от индивидуальной души: в том числе и коллективный «разум» общественно-человеческого организма, исторически сложившиеся всеобщие формы деятельности самого мышления в том числе. Так что психологический анализ «души», приводящий к выводу о существовании «всеобщих форм» **вне этой души**, не только не разрешает кардинальной проблемы философии, но как раз ставит её во всей её остроте. Всеобщие формы, которым подчинена деятельность человеческой «души», — правовые, этические, художественные и прочие формы деятельности — противостоят индивиду как нечто вне его находящееся, с чем он вынужден считаться не менее (а в известном смысле — и более) строго, чем с чувственно воспринимаемыми формами вещей.

Психологический анализ ставит перед таким фактом: индивиду в качестве независимой от него реальности противостоит также и система **знаний**, система **всеобщих форм выражения** чувственно воспринимаемой действительности, система исторически сложившихся понятий, норм, категорий. Индивид этих всеобщих форм знания не образует сам — он перенимает их в готовом виде от других людей — в ходе своего образования.

Усваивая знания — всеобщие нормы, понятия, категории, схемы и формы деятельности «души», — индивидуальный «ум» имеет дело не прямо с «действительностью» в её материалистическом значении, а с уже идеализированной действительностью, с действительностью, поскольку она уже нашла своё выражение в общественном сознании, в определении, в словесном выражении.

Общественно-человеческое освоение действительности совершается непосредственно через усвоение знания, через усвоение всеобщих понятий и категорий. И именно через усвоение знания индивид усваивает всеобщее (общественное) значение вещей, или, другими словами, вещи в их непосредственно всеобщем значении.

Тот факт, что Аристотель именно отсюда приходит к объективно-идеалистическому решению основного вопроса философии, прозрачно проглядывает в его рассуждениях из знаменитой XII книги «Метафизики».

Сначала он констатирует, что «существо мысли и предмета не одно и то же», имея в виду «мысль» как субъективную деятельность человека в её отличии от «предмета» как чувственно-воспринимаемой вещи. Отличие это непосредственно состоит в том, что в одном случае «форма» осуществлена в «материи», а в другом — в слове, в словесном определении.

«Дело, однако, в том, — продолжает он тотчас вслед за этим, — что в некоторых случаях знание есть [то же, что] предмет знания; в области знаний творческих [т. е. в области “искусств”. — **Прим. переводчика**] — это сущность, взятая без материи, а суть бытия, в области знаний теоретических логическая<sup>95</sup> формулировка [предмета] и [постигающая его] мысль».

В этом разъяснении отчётливо проступает «земная основа» его объективного идеализма, его совершенно в духе Гегеля звучащей дефиниции, согласно которой «одно и то же есть разум и то, что мыслится им».

Трудность, которая непосредственно лежит в основе его колебания в сторону объективного идеализма Платона, связана с самой природой теоретического знания.

Аристотель строго различает теоретическое знание («разум») от обычного знания, в разряд которого он относит чувственное восприятие, мнение и «рассудок». Обычное знание (в том числе «рассудок») воспринимает вещи в том их виде, в каком они существуют в непосредственно-эмпирической действительности.

«И чувственное восприятие, и мнение, и рассудок всегда — как мы видим — направлены на другое, а сами на себя (лишь) побочным образом», — отмечает он в той же XII книге.

Специфическая же особенность теоретического знания, осуществляемого «разумом», заключается как раз в том, что здесь основным предметом оказывается не «другое» (т. е. формы, связанные в «материи»), а «формы» **как таковые**, взятые отдельно от материи, т. е. формы, поскольку они уже выражены в «логической» (что у Аристотеля значит в словесной) формулировке.

Иными словами, «разум» направлен не на «другое», а сам на себя, не на «вещи» просто, а на вещи, как они существуют в разуме, в совокупности знаний, в их всеобщей определённости, в лоне идеальной схемы действительности. Непосредственно это значит: теоретическое познание вещи заключается в исследовании различных взглядов на неё, в анализе определений её «сущности».

Если обычное знание воспринимает те «формы», которые наличны в вещи, в том их сочетании, в каком они даны эмпирически, то теоретическое знание стремится отделить необходимо присущие вещи формы от случайно присущих, выявить «причину» и т. д.

Обычное знание имеет дело с «формами», как они осуществлены в «другом», и просто фиксирует их по принципу: «Коррис — человек, двуногое, образованное, сидящее, белое, здоровое» — и т. д. и т. п. Иными словами, принцип обычного знания — это принцип простого эмпирического анализа и синтеза, рабски следующего за чувственной достоверностью, какой бы «дурной» и «неистинной» она сама по себе ни была.

В противоположность «обычному знанию» с его рабской зависимостью от «другого», т. е. от внешних ему обстоятельств, от единичного, «разум» выступает по отношению к эмпирии и к выражающему её мнению в роли судьи. Он не просто придаёт чувственно-данному явлению словесное выражение, но «судит» его с точки зрения некоторых всеобщих принципов, прилагая эти всеобщие принципы в качестве меры истинности, в качестве меры согласия с «разумом». Как настоящий судья, разум прилагает к единичному некоторый всеобщий принцип и делает это с целью расследовать, насколько это единичное соответствует своей собственной всеобщей мере, своему собственному всеобщему значению в системе деятельности, — своей «сущности» или «цели».

Аристотель оказывается в итоге перед той самой трудностью, на которой выросла система Платона, перед трудностью, которая оказывается роковой для любого вида материализма, кроме диалектического. Эта трудность связана с действительной природой теоретического отношения к вещам, с активной ролью всеобщих определений в процессе рационального познания, с общественно-историческим характером и происхождением этих всеобщих определений.

Эмпирическое суждение типа «Коррис — белый» проверяется путём сравнения его с чувственно-данным прообразом и, с другой стороны, с общепринятым значением терминов. Совсем по-иному дело обстоит с суждениями того типа, которые Гегель назвал «суждениями понятия» («этот поступок добродетелен», «этот дом хорош» и т. д.). Здесь речь идёт не о согласии словесного выражения факта с единичным фактом, а о согласии единичного факта с некоторым всеобщим критерием. Однако вся трудность заключается как раз в том, откуда и как в индивидуальном уме берётся это всеобщее определение и каким путем можно выяснить его собственное содержание, «истинное значение» таких слов, как «благо», «прекрасное», «причина», «сущность», «начало», «целое», «часть» и т. д. Иными словами, вся проблема упирается в вопрос об объективном значении категорий — тех всеобщих определений, через которые ум познаёт вещи: их своеобразная природа заключается в том, что «с их помощью и на их основе познается всё остальное, а не они через то, что лежит под ними», — остро высказывает суть проблемы Аристотель.

«То, что лежит под ним» и в словесном выражении выступает как «подлежащее» («υποκείμενα»), — это единичные чувственно воспринимаемые вещи. Как таковые, они не могут быть ни прообразом, ни

<sup>95</sup>Здесь буквально — словесная.

критерием истинности всеобщих определений, ибо они сами и существуют и выражаются благодаря наличию всеобщих «первых начал».

В сетях диалектической природы отношения всеобщего к единичному и бьётся мысль Аристотеля. С одной стороны, «первой сущностью» выступает «единичное», с другой — «всеобщее», с одной стороны, форма, неразрывно связанная с «материей», с другой — чистая «форма» как таковая, как «энтелехия», как «то, ради чего» вещь такова, какова она есть.

Гениальность Аристотеля в плане этой проблемы обнаруживается в том, что он ни на мгновение не становится на ту плоскую точку зрения, согласно которой «всеобщее» образуется путём простой эмпирической абстракции, путём отвлечения того «одинакового», чем обладают различные единичные вещи и явления. Впрочем, после той сокрушительной критики, которой был подвергнут абсолютный эмпиризм софистов в диалогах Платона, такой взгляд вообще был уже невозможен — ибо Платон блестяще доказал, что попытки определить «всеобщее» путем простой индукции моментально приводят к противоречию в определении. Как «абстрактно-общее» ни «благо», ни «красота», ни «сущность», ни «причина» в мире эмпирически данных фактов не выступают.

И поскольку теоретическое познание имеет дело не с теми более или менее случайными сочетаниями, в которых «роды» и «виды» выступают в составе единичных вещей и явлений, а с теми необходимыми отношениями, в которых эти «роды» и «виды» стоят друг к другу «сами по себе», независимо от любого возможного их эмпирического сочетания, постольку Аристотель вновь оказывается перед теми трудностями, которые послужили отправной точкой для учения Платона.

Под видом «божественного разума», как вечного и неподвижного прообраза, по которому должна равняться деятельность индивидуального человеческого ума, он также признаёт и мистифицирует не что иное, как факт реального господства всеобщего (общественно-человеческого) духовного развития над индивидом.

Система всеобщих категориальных определений действительности, со стихийной силой формирующаяся в совокупном духовном развитии, противостоит индивидуальному уму как независимая от него «идеальная» действительность. И поскольку он непосредственно обнаруживается только через совокупное развитие знания, в ходе которого она и образуется в действительности, постольку и получается известная иллюзия объективного идеализма. Исходя из психологического процесса — из процесса отражения действительности в индивидуальном уме, — понять возникновения категорий нельзя. Они образуются только в совокупном развитии духовной культуры, и индивидуальному уму противостоят как нечто «объективное», как такие «значения слов», которые навязываются индивиду с принудительной силой в ходе его приобщения к «знанию».

Потому-то в «первой философии» Аристотель и исследует непосредственно не «вещи», а вещи, как они **уже** представлены в «знании», т. е. рассматривает и «испытывает» различные теоретические определения, точки зрения, концепции.

Поэтому-то его анализ категорий часто и сбивается на «определение слов», на доходящее до педантизма выяснение тех оттенков, в которых употребляются такие слова, как «причина», «форма», «начало» и пр. На самом же деле здесь происходит вовсе не филологический анализ, а испытывание типичных, уже прочно откристаллизовавшихся в совокупном духовном развитии всеобщих определений. К своим выводам относительно «подлинного смысла» категорий он движется через тщательное проследивание тех трудностей, коллизий и антиномий, которые возникли в столкновениях разных определений категорий, в борьбе школ и концепций.

Иными словами, гениальность Аристотеля и заключается в том, что он ищет объективные определения категорий именно там, где категории в действительности и возникают, — в совокупном процессе движения теоретического познания, а не в плане познания вещей индивидуальной «душой».

Индивидуальная душа — поскольку она мыслит — уже пользуется категориями, уже каким-то образом приобщена к «всеобщему разуму».

Реально же «приобщение» к разуму совершается как процесс усвоения знания. Поэтому-то Аристотель и считает, что теоретическое знание имеет в качестве «предмета», на который оно направлено, само же «знание», его принципы, никак не могущие быть выведенными из простого восприятия «вещей» индивидуальной душой.

В итоге и получается законченная концепция, суть которой заключается в том, что всеобщие определения «вещей» получаются только через исследование «знания». В исследовании «знания» мыслящий ум поэтому и имеет дело непосредственно с «самим собой», но результатом этого исследования выступает не что иное, как «божественная» идеальная схема истинной «умопостигаемой» действительности.

Мистифицирован здесь тот вполне реальный факт, что единичная «душа» всегда имеет дело непосредственно не с «вещами» как таковыми, в их чистой объективности, а с вещами в их общественно-историческом значении. Иными словами, между индивидуальной «душой», с одной стороны, и миром вещей — с другой, стоит такое «опосредующее звено», как общество с его развитой культурой. Индивид вообще относится к природе через общество, как член общественно-человеческого организма, — как в практическом действии, так и в теоретическом восприятии.

Поэтому в теоретическом познании индивидуальная «душа» прозревает в «мир вещей» через систему категорий «разума». Последние же противостоят ей как «идеальный объект», требующий специального усвоения. Приобщиться к «всеобщему» — значит превратить свой индивидуальный «ум» в орган «целого», значит усвоить ту систему всеобщих определений, которая, по Аристотелю, и есть не что иное, как сам «божественный разум».

Иными словами, здесь мы имеем дело с античным прообразом гегелевской концепции. Здесь в мистифицированной форме осуществляется не что иное, как исследование законов развития всей предшествующей Аристотелю духовной культуры греков, не что иное, как исследование тех коллизий и противоречий, в развертывании и разрешении которых и совершается всегда процесс теоретического познания действительности.

С этой точки зрения становится понятным известное ленинское замечание по поводу действительной ценности аристотелевской логики: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля, — а из неё, из логики Аристотеля (который **всюду**, на каждом шагу ставит вопрос **именно о диалектике**), сделали мёртвую схоластику, выбросив все поиски, колебания, приёмы постановки вопросов»<sup>96</sup>.

Иными словами, действительное завоевание Аристотеля лежит не в его разработке схем «аподиктического» знания, которое он сам считал воплощением абсолютной истины, абсолютно «достоверным» знанием, а как раз в той самой «диалектике», которую он сам ставил рангом ниже. Ибо «диалектика» в понимании и определении самого Аристотеля и есть способ исследования и «испытывания» (на истинность) различных всеобщих точек зрения, способ, включающий в свой состав выявление и разрешение противоречий в определениях, — короче говоря, и есть тот самый «способ» постановки вопросов, на основе которого разработана и «Метафизика», и «Физика», и работа «О душе», и все те гениальные его сочинения, которые составили эпоху в развитии философии.

Если не искажать подлинный облик Аристотеля в угоду одной из современных концепций «логики», то приходится констатировать, что в его учении действительно переплетаются не только различные, но и прямо взаимоисключающие точки зрения на мышление, на его формы, на отношение мышления к объективной реальности. Материалистический взгляд на отношение форм мышления к формам вещей у него то и дело уступает место идеалистическому взгляду на «разум» как на деятельность, направленную только на самое себя, «онтологическое» толкование «форм мышления» перепутывается с формально-синтаксическим и даже грамматическим их пониманием, мышление рассматривается то с точки зрения его предметной истинности, то с точки зрения его чисто психологической формы и т. д. и т. п.

Внутренние трещины пронизывают и самое «объективную» логику Аристотеля. Внутри его подлинной «логики», т. е. внутри «Метафизики», борются между собой не только взаимоисключающие принципы материализма и идеализма, но также и диалектика с метафизикой. Блестящий мастер диалектики как метода раскрытия и разрешения противоречий в теоретических определениях, он, однако, не может справиться с проблемой совпадения противоположностей и ведет упорнейшую борьбу против Гераклита. Правда, этот принцип «запрета противоречия», который он при этом формулирует, означает у него всего-навсего, что «человек не есть триера». Запрет вовсе не носит того абсолютно формального характера, который он приобрел у стоиков. У Аристотеля «запрет» касается, собственно, только непосредственного эмпирического существования. К бытию вещи «в возможности» он уже неприменим. А это ограничение (при том гибком понимании отношения «возможности» и «действительности», которое развивает Аристотель) сразу же ликвидирует или, во всяком случае, существенно подрывает метафизическое толкование «запрета».

И совсем не случайно стоики, превратившие аристотелевские идеи в мёртвые каноны, были вынуждены «исправить» Аристотеля в этом пункте. Чтобы придать «запрету» характер абсолютной формальной нормы, они отвергли «противоречие» — как совпадение взаимоисключающих определений также и в плане «возможности».

Совершенно ясно, что превращение аристотелевской версии «запрета» в абсолютно формальный канон логики было органически связано у стоиков с антидиалектическим пониманием необходимости, с фатализмом их «этики» и «физики».

Всё это лишний раз доказывает, что если Аристотеля и считать «отцом логики», то «отцом» гегелевской логики он является не в меньшей, а в гораздо большей мере, чем родоначальником той специфической школы в логике, которая до сих пор мнит себя единственной «логикой в собственном смысле слова», единственной законной наследницей Аристотеля.

Развитие философии после Аристотеля происходило в исторических условиях развала и разложения античного рабовладельческого строя и его государственности.

Глубокую внутреннюю связь трёх основных послеаристотелевских учений (стоицизма, скептицизма и эпикуреизма) с этим роковым для античного мира процессом выявил уже Гегель, а молодой Маркс в докторской диссертации осветил её с той максимальной чёткостью, которая только возможна на почве объективно-идеалистического взгляда на историю. При всей ложности понимания общих причин, вызвавших крушение как реального греческого мира,

---

<sup>96</sup> Там же, с. 326.

так и его обобщенно-философского выражения в системе Аристотеля, глубоко верным остаётся понимание того факта, что это две формы выражения чего-то «третьего», по Гегелю, кризисного момента в процессе реализации абсолютного духа в мире, а согласно материалистическому пониманию истории — крушения рабовладельческой формации.

В характеристике эпохи, породившей учения стоиков, скептиков и эпикурейцев, у Маркса уже заключена общая оценка того отношения, в котором эти три школы находятся к предшествующему развитию философской мысли.

И если крушение мировой империи Александра Македонского, искусственно объединившей на краткое время совершенно разнородные элементы, не раз уподобляли судьбе системы Аристотеля, также разорванной центробежными силами вошедших в её состав взаимоисключающих принципов, то с точки зрения материалистического понимания истории это сходство судеб вполне понятно. Художественный образ молодого Маркса глубоко верно передает настроение эпохи, начавшейся после Аристотеля: «Так, например, эпикурейская, стоическая философия были счастьем для своего времени: так ночная бабочка, после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждую для себя».

Стройное здание греческого мира рушилось на глазах его обитателей, — спасти «целое» было уже невозможно, и каждый старался спасти хотя бы часть привычного мира. Неудивительно, что и система Аристотеля — эта обобщенно-философская схема античного сознания — повисла в воздухе. Развалилось то «целое», «благо» которого эта система принимала в качестве всеобщего (связующего) принципа, и рассыпались те элементы, которые этот принцип скрепляли.

Развитие философии в этих условиях и не могло совершаться в форме дальнейшего целостного развития аристотелевской системы.

Аристотель исходит из «целого» и рассматривает человеческого индивида как реально подчинённый этому целому элемент. «Целое» с его всеобщим порядком — предпосылка всех его построений. Поэтому в мышлении человеческий индивид и способен рассматривать самого себя как бы «со стороны» — с точки зрения того универсального «целого», органом которого является мыслящая душа индивида.

На этой основе он рассматривает вопрос об отношении «всеобщего» к «единичному» как чисто логический вопрос, берёт его сразу во всеобщей форме.

Совсем иная исходная точка зрения у его преемников. Здесь вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» с самого начала антропологизируется, — он встает прежде всего как вопрос об отношении **единичного человеческого индивидуума** ко всему остальному «миру», всеобщие контуры которого сделались колеблющимися, неясными, неустойчивыми. Тот всеобщий «порядок вещей», вне головы, который Аристотель считал «божественным», считал мерой и критерием правильности единичного ума, заколебался.

Его чёткие контуры расплавились и лишились всякого «божественного» значения. В «порядке вещей» вне головы грек этой эпохи уже не мог усмотреть твёрдой опоры для мышления, как и в системе знания, этот рушившийся порядок выражавшей.

Здесь-то и возникает знаменитое представление стоиков, резко отделяющее их логику от логики Аристотеля. Если для Аристотеля слово «логос» есть обозначение вещи, а вопрос о значении слова совпадает с вопросом о значении вещи в системе действительности, то у стоиков под «смыслом слова» понимается то внутреннее состояние души, которое возбуждено вещью.

Между вещью, её объективной формой, с одной стороны, и словесным знаком — с другой, стоики ставят промежуточное звено, которого не было у Аристотеля: физиологически-психологическое состояние индивидуальной души, то «изменение», которое происходит в «душе» при воздействии вещи. Слово, согласно стоикам, обозначает уже не вещь, а только **способ переживания вещи индивидом**. Эта позиция стоиков представляет собой довольно эклектический гибрид грубо физиологического материализма с чистейшим субъективным идеализмом. Вопрос об отношении «единичного» ко «всеобщему» сразу же низводится из всеобщелогического плана (в котором он ставился и решался у Аристотеля) в план отношения чувственного восприятия (переживания) вещи — к слову, т. е. в психологически-семантический план рассмотрения.

Если Аристотель рассматривает определения разума как непосредственное выражение всеобщего объективного положения вещей вне и независимо от индивида существующего, как непосредственное выражение объективно-всеобщих форм действительности, то в этом он совершенно прав.

Когда же скептики и стоики оказываются перед тем фактом, что те объективные формы вещей, которые Аристотель представил в своей системе как «вечные», как «соответствующие божественному разуму», размываются потоком событий, они прямо отсюда делают вывод, что аристотелевские определения — это чисто словесные иллюзии, чисто субъективные фантомы, которым не только не соответствует, но и никогда не соответствовала никакая объективная действительность.

Иными словами, из того обстоятельства, что ряд определённых понятий аристотелевской системы перестал соответствовать объективному положению дел (поскольку оно изменилось) и что в объективной действительности уже нельзя обнаружить форм, которые соответствуют этим понятиям, делают вывод о словесной природе понятия вообще.

У Аристотеля «смысл слова» предметен. Это значит, что развернуть определение слова, обозначающего предмет, можно только на пути определения предмета, на пути выяснения его объективной роли в системе действительности.

Не то у стоиков. Слово у них выражает не предмет, а всего-навсего то «изменение», которое предмет произвёл в «душе индивида», то внутреннее состояние души, которое они и именуют «смыслом слова».

Это пресловутое «лекта» — прообраз формально-логического представления о «понятии» — и есть то, что «высказывается» с помощью и в виде слова как фонетически определённого звука. Уже поэтому для стоика важно непосредственно не предметное «значение» слова, а тот «смысл», который с этим словом связывается в «душе».

Иными словами, взгляд Аристотеля на отношение слова и мысли интерпретируется чисто формально. У Аристотеля то, о чём высказывается речь, есть предмет и его объективная форма. У стоиков «то, что высказывается» («лекта»), ни в коем случае не есть предмет, а только то, как он переживается индивидом, некоторое субъективное состояние индивидуальной души.

Такое смешение понятий связано с тем, что стоики в качестве субъекта познания рассматривают отдельного, изолированного индивида, в то время как Аристотель хотя и в идеалистически-мистифицированной форме, но признавал в качестве такового совокупный общественный разум людей, к которому индивид приобщается через усвоение знания, через усвоение всеобщих определений вещей.

Поскольку исходной точкой рассмотрения сделан индивид, постольку стоики и рассматривают отношение этого индивида к окружающему его миру. Связь этого индивида с природными вещами осуществляется через ощущение и восприятие, а связь с другими людьми — через слово, через речь. И именно поэтому вопрос о согласии знания, как такового, с предметом постоянно смешивается у них с вопросом о нормах, обеспечивающих однозначность взаимоотношения между отдельными людьми.

Это органическое смешение и лежит в основе всей их логики, в основе их крайней формалистической интерпретации аристотелевских идей.

Их «логика» (они также называют ее «диалектикой», хотя она не имеет уже ничего общего с аристотелевской «диалектикой») состоит из двух частей. Первая — «фонэ» — трактует об «обозначающем», о средствах словесного выражения, о частях речи. Здесь рассматриваются буквы алфавита как «составные части слова», физиология звука, грамматика, каноны составления фраз и слов, стихов и фраз, и даже формальные закономерности соотношения музыкальных тонов.

Вторая часть их «логики» толкует об «обозначаемом», т. е. о «содержании слов», о «лекте», о смысловой стороне речи, и называется «семайномена». Здесь мы имеем дело с чётко оформившимся античным прообразом современной «логической семантики».

Эти обе части внешним образом объединяются в одну науку на том основании, что общим для обеих фундаментальным понятием оказывается «слово» как элемент человеческой речи. Отсюда — из непосредственно этимологического значения термина «логос» («слово») — стоики и производят название своей науки — «логика», как наука о слове, о словесном выражении, его формах и структурах.

Мышление и речь, таким образом, начисто отождествляются уже в исходном пункте, и учение о мышлении сливается с грамматикой, с риторикой. Мышление, согласно стоикам, — это та же речь, только рассматриваемая со стороны её «смыслового содержания», со стороны её семантического состава.

Представления о «содержании» слова и речи приобретают рафинированно-формальный характер. Под «содержанием» имеется в виду уже не предметное значение слова и речи, как у Аристотеля, а та «сумма признаков», которая приписана слову людьми — приписана отчасти стихийно, на основе антиципации, «продепсиса», отчасти же путём искусственного соглашения. Именно от стоиков и ведёт своё начало дурная манера сочинять искусственные термины с педантически перечисленными «признаками». С этим же связана и их идея «логической таблицы» — своеобразного словаря-лексикона, где все термины определяются через родовидовую схему — прообраз семантической затей с искусственным языком, который якобы способен устранить все проблемы и противоречия во взглядах.

На этой основе стоики и производят переоценку и переосмысливание аристотелевских идей, придавая им характер абсолютных норм «истинной речи», формалистически интерпретируют аристотелевское учение о силлогизмах, закон «запрета противоречия» и «исключённого третьего», который в их трактовке становится в антагонистическое отношение к диалектике.

Естественно, что если учение о мышлении без остатка формализовано, то учение о всеобщих формах объективной действительности, у Аристотеля органически входившее в «логику», в «диалектику», полностью обособляется в эклектическую натурфилософскую онтологию, — в физику, разбавленную спекулятивно-мистическими фантазиями о периодически повторяющемся мировом пожаре и т. д. Место строго продуманной системы Аристотеля занимает пёстрая смесь материалистических и идеалистических идей.

Всё это позволяет сделать вывод: стоическая интерпретация мышления и учения о мышлении ни в коем случае не представляет собой дальнейшего развития аристотелевского учения. Эта интерпретация ликвидирует все те диалектические моменты, которые имелись в аристотелевском учении о мышлении, о его всеобщих формах, об их отношении к всеобщим формам объективной реальности.

Заслуга стоиков — вовсе не в дальнейшем развитии аристотелевской «логики», а в тех скрупулезных (часто очень тонких) исследованиях, которым они подвергли проблемы выражения действительности в речи, в слове — иными словами, синтаксически-речевую действительность человеческого мышления. Мышление рассматривается у них уже не столько со всеобще-логической точки зрения, сколько с точки зрения тех форм, в которых оно осуществляется индивидуальным субъектом, т. е., по существу, психологически. В этом плане стоики сделали немало тонких наблюдений над реальными трудностями и парадоксами, связанными с проблемой однозначности употребления слов-терминов, с вопросом об отношении представления и речи, однозначности взаимопонимания и т. д. и т. п.

Однако в понимании действительных всеобщих форм мыслящего познания — категорий — они не только не пошли дальше Аристотеля, но крайне ухудшили то, что у него было, умертвив своей узкоформальной интерпретацией все живые диалектические прозрения Стагирита. Там, где Аристотель видит и необходимость, и случайность, а стало быть и трудность понять их реальное взаимоотношение, стоики видят только необходимость.

Там, где Аристотель видит, остро выражает и затем исследует наличие противоположных определений одной и той же вещи, всегда стараясь найти выявленному противоречию конкретное разрешение, стоики своим формально трактуемым «запретом» закрывают даже возможность выразить противоречие в речи, не говоря уже о возможности это противоречие конкретно исследовать. «Запрет противоречия» превращается в их руках в априорный абсолютный канон «правильной речи» и в этом виде заранее исключает диалектику даже в ограниченно-аристотелевском её понимании.

Если по Аристотелю наличие двух антиномически сталкивающихся «мнений» указывает на необходимость исследовать действительность дальше и глубже, чтобы обнаружить за «мнениями» действительный их прообраз — тот самый прообраз, который с одной точки зрения выглядит так, а с другой — прямо противоположным образом, — то, согласно логике стоиков (их пониманию «запрета»), такой путь заранее исключается. Для них уже «третьего не дано» — и надо выбирать между двумя «мнениями», одно считать истинным, а другое — ложным.

Эта версия «запрета» органически связана с плоским эмпиризмом стоической «логики»: речь должна «правильно» и однозначно выражать то, что индивид непосредственно воспринимает своими органами чувств в состоянии «каталептической фантазии», т. е. в конце концов индивидуальное переживание предмета субъектом и является у них последним критерием «истинности речи», истинности познания. Ясно, что такое толкование «критерия истинны», по существу, психологично, и «логика» в итоге сводится к совокупности тех формальных канонов, которые должны соблюдать при словесном выражении чувственно воспринимаемой действительности.

Поэтому-то «логика» («диалектика») Стои сливается по всему реальному составу с тем, что Платон и Аристотель называют «эристикой», риторикой и грамматикой, а элементы действительной логики Аристотеля включают в себя весьма эклектически и в крайне формализованном виде. Не случайно в логике стоиков уже можно усмотреть тенденцию номиналистической традиции.

Этими «усовершенствованиями» стоики и подготовили аристотелевскую логику к восприятию её «отцами церкви», сделали шаг на том пути, на котором «логика» приобрела тот самый вид, который Кант спустя две тысячи лет посчитал окончательно, раз навсегда установленным.

Время для материалистического преобразования аристотелевской диалектики в ту эпоху ещё не настало — для этого не было ни естественнонаучных, ни общественно-исторических предпосылок. В итоге аристотелевское толкование «тождества» всеобщих форм разума и всеобщих форм «бытия» у стоиков и у Эпикура попросту отбрасывается.

У Эпикура развивается последовательно материалистическое понимание и того и другого, у стоиков эклектически соединяются и материалистическое, и идеалистическое толкование и мышления и бытия. Но ни Эпикур, ни стоики, ни перипатетики уже не могут поставить проблему на её аристотелевском уровне. Пути «логики» и «онтологии» расходятся с этого пункта на целые тысячелетия, чтобы вновь скреститься только на рубеже XVIII-XIX веков и окончательно слиться на материалистической основе у Маркса и Энгельса.

Завершая рассмотрение древнегреческого цикла развития философии, нам остаётся коротко охарактеризовать древних скептиков. В плане нашей проблемы они интересны только с одной стороны. Если древнегреческая

философия наметила все те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика, то скептики — эти последние «историки философии» античности — все эти области знания перечислили и расклассифицировали, и именно как **проблемы**, поставленные, но так и не решённые. Как проблемы, завещанные античной философией более счастливому для философии времени.

Это — знаменитые «тропы» скепсиса, общим выводом которых оказывается **«воздержание от суждения»** вообще, от рационального постижения тайн бытия, тайн человеческой жизни. Проблемы нагромождаются тут на проблемы, переплетаясь между собой так, что не остаётся никакой надежды разрешить хотя бы одну из них, ибо все они связаны в один клубок, — и весь клубок намотан вокруг проблемы **противоречия**.

Вот они, знаменитые десять «тропов скепсиса», десять решающих проблем, завещанных будущему античной философией:

\1. Суть первого тропа выражена Секстом-эмпириком так: мы не можем «судить ни о наших представлениях, ни о представлениях других живых существ, **так как сами являемся частью общего противоречия** и вследствие этого более нуждаемся в решающем и судящем, чем можем судить сами...» Мы можем только «сказать, каким нам кажется подлежащий предмет, но воздержимся от утверждения, каков он по природе...» Ибо сразу же возникают противоречия, — ибо мы сами устроены так, что даже один и тот же предмет в двух уже живых существах выражается как два не только разных, но и несовместимых без противоречия...<sup>97</sup>

\2. Второй троп — второе неразрешимое противоречие в суждениях — возникает в силу того, что из всех живых существ люди суть наиболее несходные между собою и потому необходимо и естественно противоречащие друг другу существа. Разные у нас тела, а к тому же ещё и «души», которые находятся в постоянном конфликте с нашими собственными телами. И ежели живые существа вообще противоречат друг другу потому, что у них по-разному устроены тела, то человек противоречит ещё и сам себе, ибо состоит из противоречащих друг другу половин — из души и тела.. И к тому же ещё и трудности, создаваемые **речью**, Словом, Логосом.

\3. «Если же некоторые из догматиков, будучи самолюбивыми, утверждают, что в суждении о вещах нужно отдавать предпочтение своим перед другими людьми, то мы, конечно, знаем, что их требование неуместно. Ибо и они сами составляют часть этого противоречия...»

Этот троп в комментариях, пожалуй, и не нуждается.

\4. И один и тот же человек, даже и догматик, противоречит сам себе. В зависимости от изменения состояний его тела и души он переживает «одно и то же» по-разному.

\5. И не только от состояний его тела и души, а и от внешних обстоятельств зависит то, что «одни и те же» предметы кажутся нам то такими, то прямо обратными...

\6. И от «примесей». Нет нигде «чистых» предметов, какими их хотело бы представить наше суждение, наше мышление...

\7. И от изменений, происходящих в вещах и в нас самих, — всё превращается в свою противоположность в зависимости от «соотношений величин и составов», — количество вдруг превращается в качество, противоположное исходному, и наше суждение противоречит тому, какое мы вынесли минуту назад...

\8. И от «отношений», в контексте коих воспринимается «одна и та же» вещь...

\9. И от того, часто или редко попадает нам вещь в глаза. Редкая может попадаться часто, а обычная — редко. И мы опять впадаем в противоречие...

\10. И от нравственных наших установок. Нравы несходны, противоречат один другому, и суждения, ими управляемые, — тоже...

В итоге мы не знаем ничего, о чем могли бы категорически судить — это так, а это не так.

Одно лишь достоверное знаем мы о мире и о самих себе — это то, что и миром, и нами самими властно правит **противоречие**. Вот это-то уж бесспорно. Это-то уж безоговорочно доказала история жизни и философии античной Греции, — это её бесспорный итоговый вывод. Миром и нами — а стало быть, и нашими суждениями, нашим мышлением, — правит **диалектика**. Нравится нам то или нет — это так. Это одновременно и объективная и субъективная истина, добытая историей познания.

Это, по-видимому, и хотел сказать Ленин, отмечая, что древнегреческая философия лишь **наметила те области познания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика**. Теория познания как диалектика. Логика «суждения» как диалектика. Как логика, не боящаяся противоречий, а умеющая их разрешать.

<sup>97</sup> Правда, и тут вопрос, возникающий перед Секстом: «А имеют ли животные разум?»



## О предмете логики. Как возникла и в чём состоит проблема?

Наиболее перспективным способом решения любой научной проблемы является исторический подход к ней. В нашем случае такой подход к тому же оказывается и весьма актуальным. Дело в том, что логикой ныне именуются учения, которые значительно расходятся в понимании границ предмета этой науки. Разумеется, каждое из них претендует не только и не столько на название, сколько на право считаться единственно современной ступенью в развитии мировой логической мысли. Вот почему и приходится поднимать историю вопроса.

Термин «логика» применительно к науке о мышлении впервые был введён стоиками, выделившими под этим названием лишь ту часть действительного учения Аристотеля, которая согласовывалась с их собственными представлениями о природе мышления. Само название «логика» производилось ими от греческого термина «логос» (который буквально означает «слово»), а указанная наука сближалась по предмету с грамматикой и риторикой. Средневековая схоластика, окончательно оформившая и узаконившая эту традицию, как раз и превратила логику в простой инструмент («органон») ведения словесных диспутов, в орудие истолкования текстов «священного писания», в чисто формальный аппарат. В результате оказалось дискредитированным не только официальное толкование логики, но даже и самое название её. Выхолощенная «аристотелевская логика» поэтому и утратила кредит в глазах всех выдающихся естествоиспытателей и философов нового времени. По той же причине большинство философов XVI-XVIII веков вообще избегает употреблять термин «логика» в качестве названия науки о мышлении, об интеллекте, о разуме. Это название не фигурирует вообще в заглавиях выдающихся сочинений о мышлении. Достаточно напомнить «Рассуждение о методе», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Разыскание истины», «Опыт о человеческом разуме», «Новые опыты о человеческом разуме» и т. д. и т. п.

Признание непригодности официальной, схоластически-формальной версии логики в качестве «органона» действительного мышления, развития научного знания — лейтмотив всей передовой философской мысли того времени. «Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих своё основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна»<sup>98</sup>, — констатирует Фрэнсис Бэкон. «...В логике её силлогизмы и большая часть других её наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это»<sup>99</sup>, — вторит ему Ренэ Декарт. Джон Локк полагает, что «силлогизм в лучшем случае есть лишь искусство вести борьбу при помощи того небольшого знания, какое есть у нас, не прибавляя к нему ничего»<sup>100</sup>. На этом основании Декарт и Локк считали необходимым отнести всю проблематику прежней логики в область риторики. Поскольку же логика сохраняется как особая наука, то она единодушно толкуется не как наука о мышлении, а как наука о правильном употреблении слов, имён, знаков. Гоббс, например, развивает концепцию логики как исчисления слов-знаков<sup>101</sup>.

Подытоживая свой «Опыт о человеческом разуме», Локк так и определяет предмет и задачу логики: «Задача логики — рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для понимания вещей или для передачи своего знания другим»<sup>102</sup>. Он толкует логику как «учение о знаках», как семиотику<sup>103</sup>.

Но философия, по счастью, не застряла на таком представлении. Лучшие умы этой эпохи прекрасно понимали, что если логику трактовать в вышеописанном духе, то она явится чем угодно, но только не наукой о мышлении. Правда, представителей чисто механистического взгляда и на мир, и на мышление такое понимание логики в общем-то устраивало. Поскольку объективная реальность толковалась ими абстрактно-геометрически (т. е. единственно объективными и научными считались лишь чисто количественные характеристики), то принципы мышления в математическом естествознании сливались в их глазах с логическими принципами мышления вообще. Эта тенденция в законченной форме выступает у Гоббса.

Гораздо осторожнее подходят к делу Декарт и Лейбниц. Им также импонировала идея создания «всеобщей математики» вместо прежней, высмеянной и дискредитированной, логики. И они мечтали об учреждении «универсального языка», системы терминов, определённых строго и однозначно, а потому допускающих над собою чисто формальные операции.

Однако и Декарт, и Лейбниц, в отличие от Гоббса, прекрасно видели принципиальные трудности, стоявшие на пути осуществления этой идеи. Декарт понимал, что определения терминов в «универсальном языке» не могут быть продуктом полюбовного соглашения, а должны быть получены только в результате тщательного анализа простых идей, из которых, как из кирпичиков, складывается весь интеллектуальный мир людей; что сам точный язык «всеобщей математики» может быть лишь чем-то производным «от истинной философии». Только тогда удалось бы заменить мышление о вещах, данных в воображении (т. е., по тогдашней терминологии, в созерцании),

<sup>98</sup> Бэкон Ф. Сочинения, т. 2. Москва, 1972, с. 13.

<sup>99</sup> Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 271.

<sup>100</sup> Локк Д. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1960, с. 657.

<sup>101</sup> См. Гоббс Т. Избранные произведения, т. 2. Москва, 1964, с. 75.

<sup>102</sup> Локк Д. Избранные философские произведения, т. 1, с. 695.

<sup>103</sup> См. там же.

вообще в реальном чувственно-предметном опыте людей, своего рода «исчислением терминов и утверждений» и сделать умозаключения столь же безошибочными, как и решения уравнений.

Присоединяясь в этом пункте к Декарту, Лейбниц категорически ограничивал область применения «всеобщей математики» лишь теми вещами, которые относятся к сфере действия «силы воображения». «Всеобщая математика» и должна представить, по его мысли, лишь, «так сказать, логику силы воображения». Но именно поэтому из её ведения исключаются как вся метафизика, так и «лишь рассудку соразмерные вещи, как мысль и действие, так и область обычной математики». Весьма существенное ограничение! Мышление, во всяком случае, здесь остаётся за пределами компетенции «всеобщей математики».

Не удивительно, что Лейбниц с нескрываемой иронией относился к чисто номиналистической трактовке логики, изложенной у Локка, согласно которой логика понимается как особая наука о знаках. Лейбниц вскрывает трудности, связанные с таким пониманием логики. Прежде всего, констатирует он, «наука о рассуждении, составлении суждения, изобретении, по-видимому, очень отлична от знания этимологии слов и словоупотребления, представляющего нечто неопределённое и произвольное. Кроме того, объясняя слова, приходится делать экскурсии в область самих наук, как это видно по словарям; с другой же стороны, нельзя заниматься науками, не давая в то же время определения терминов»<sup>104</sup>.

Поэтому вместо того разделения философии на три разные науки, которое Локк копирует у стоиков (логика, физика и этика), Лейбниц предпочитает говорить о трёх разных аспектах, под которыми выступает одно и то же знание, одни и те же истины, — теоретическом (физика), практическом (этика) и терминологическом (логика). Преподанной логике здесь соответствует просто **терминологический аспект знания, или, по выражению Лейбница, систематизация знания по терминам в справочнике**<sup>105</sup>. Разумеется, такая систематизация, даже самая лучшая, не есть наука о мышлении, ибо Лейбниц имел о мышлении более глубокое представление. А подлинное учение о мышлении он относил к метафизике, следуя в этом смысле терминологии и сути логики Аристотеля, а не стоиков.

Но почему же мышление должно исследоваться в рамках «метафизики?» Дело, конечно, не в указании на «ведомство», по которому «числится» теоретическое понимание мышления, а в определённом способе подхода к решению одной существенной философской проблемы. И заключается эта трудность, постоянно возникающая перед каждым теоретиком, в понимании того, как относятся друг к другу знание (совокупность понятий, теоретических построений, представлений) и его предмет, согласуется одно с другим или нет, соответствует ли понятиям, которыми оперирует человек, что-либо реальное, находящееся вне его сознания? И можно ли вообще это проверить? И если можно, то как?

Вопросы действительно сложнейшие. Утвердительный ответ на них, при всей его кажущейся очевидности, обосновать совсем не просто. А вот отрицательный, оказывается, можно подкрепить весьма вескими аргументами. Они таковы: поскольку предмет в процессе его осознания преломляется сквозь призму «специфической природы» органов восприятия и рассудка, постольку мы знаем любой предмет лишь в том виде, какой он приобрёл в результате такого преломления. «Бытие» вещей вне сознания при этом вовсе не обязательно отвергать. Отвергается «лишь» одно — возможность проверить, таковы вещи «на самом деле», какими мы их знаем и осознаём, или же нет. Вещь, какой она дана в сознании, нельзя сравнить с вещью вне сознания, ибо невозможно сравнивать то, что есть в сознании, с тем, чего в сознании нет; нельзя сопоставлять то, что я знаю, с тем, чего я не знаю, не вижу, не воспринимаю, не осознаю. Прежде чем я смогу сравнивать своё представление о вещи с вещью, я должен эту вещь также осознать, т. е. также превратить в представление. В итоге я всегда сравниваю и сопоставляю лишь представление с представлением, хотя и думаю, что сравниваю представление с вещью.

Естественно, сравнивать и сопоставлять можно только однородные предметы. Бессмысленно сравнивать пуды с аршинами, а вкус бифштекса — с диагональю квадрата. И если нам всё-таки захочется сравнить бифштекс с квадратом, то мы будем сравнивать уже не «бифштекс» и «квадрат», а два предмета, одинаково обладающие геометрической, пространственной формой. «Специфические» же свойства того и другого в сопоставлении вообще участвовать не могут.

«Каково расстояние между звуком А и столом? Вопрос этот лишён смысла. Когда мы говорим о расстоянии между двумя вещами, мы говорим о различии их положения в пространстве... мы объединяем их в одну категорию как предметы, существующие в пространстве, и только после того как мы их объединили *sub specie spatii* (под углом зрения пространства. — Ред.), мы их различаем как различные точки пространства. Их принадлежность к пространству есть единое в них»<sup>106</sup>.

Иными словами, когда хотят установить какое-либо отношение между двумя объектами, то сопоставляют всегда не те «специфические» качества, которые делают один объект «звуком А», а другой — «столом», «бифштексом» или «квадратом», а только те свойства, которые выражают нечто «третье», отличное от их бытия в качестве перечисленных вещей. Сопоставляемые вещи и рассматриваются как различные модификации этого «третьего», общего

<sup>104</sup> Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. Москва, 1936, с. 462.

<sup>105</sup> Там же, с. 465.

<sup>106</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 145-146.

им всем свойства, как бы внутри него. Если же в природе двух вещей нет общего им обоим «третьего», то сами различия между ними становятся совершенно бессмысленными.

Внутри чего же соотносятся между собой такие объекты, как «понятие» («мысль») и «вещь»? В каком особом «пространстве» они могут сопоставляться, сравниваться и различаться? Есть ли тут вообще то «третье», в котором они суть «одно и то же», несмотря на все свои непосредственно очевидные различия? Если такой общей субстанции, разными способами выражающейся и в мысли, и в вещи, нет, то между ними нельзя установить никакого внутренне необходимого соотношения. В лучшем случае можно «усмотреть» лишь внешнее отношение вроде того, какое когда-то устанавливали между расположением светил на небосклоне и событиями в личной жизни, т. е. отношение между двумя рядами совершенно разнородных событий, каждое из которых протекает по своим, сугубо специфическим законам. И тогда будет прав Витгенштейн, объявивший логические формы мистическими, невыразимыми.

Но в случае отношения между мыслью и действительностью встает ещё одна дополнительная трудность. Известно, к чему могут привести и приводят поиски какой-то особой сущности, которая была бы и не мышлением, и не материальной действительностью, но в то же время составляла бы их общую субстанцию, то «третье», которое один раз проявлялось бы как мысль, а другой раз — как бытие. Ведь мысль и бытие суть понятия взаимоисключающие. То, что есть мысль, не есть бытие, и наоборот. Как же в таком случае их вообще можно сопоставить друг с другом? В чём вообще может быть основание их взаимодействия, то, в чём они суть «одно и то же»?

В обнажённо логической форме эта трудность была резко выражена Декартом. В общей же форме она — центральная проблема всякой философии вообще — проблема отношения «мышления» к вне и независимо от него существующей действительности, к миру вещей в пространстве и времени, проблема совпадения форм мышления с формами действительности, т. е. проблема истины, или, если воспользоваться традиционным философским языком, «проблема тождества мышления и бытия».

Для каждого ясно, что «мышление» и «вещи вне мышления» — далеко не одно и то же. Чтобы понимать это, не надо быть философом. Каждый знает, что одно дело иметь сто рублей в кармане, а другое — только в своих мечтаниях, только в своем «мышлении». «Понятие», очевидно, есть лишь состояние того особого вещества, которое наполняет черепную коробку (как, далее, ни толкуй это вещество — как мозговую ткань или же как тончайший эфир «души», живущей там, как в квартире; как «структуру мозговой ткани» или же как формальную «структуру внутренней речи», в виде которой мышление осуществляется «внутри головы»), а предмет находится вне головы, в пространстве за пределами головы, и представляет собою нечто совершенно иное, нежели «внутреннее состояние мышления», «представления», «мозга», «речи» и т. д.

Чтобы ясно понимать и учитывать столь самоочевидные вещи, вовсе не надо обладать умом Декарта. Однако надо обладать аналитической строгостью его ума, чтобы чётко определить тот факт, что «мышление» и «мир вещей в пространстве» — не только и не просто «разные», но и прямо **противоположные** явления.

Тем более нужен ясный и последовательный интеллект Декарта, чтобы осознать получающуюся отсюда трудность, проблему: каким же образом эти два мира (т. е. мир понятий, мир «внутренних состояний мышления», с одной стороны, и мир вещей во внешнем пространстве — с другой) всё-таки необходимо согласуются между собой?

Декарт выражает названное затруднение следующим образом. Если бытие вещей определяется через их протяжённость и пространственно-геометрические формы вещей есть единственно объективные формы их бытия вне субъекта, то мышление никак не раскрывается через его описание в формах пространства. «Пространственная» характеристика мысли вообще не имеет никакого отношения к её специфической природе. Природа мышления раскрывается через понятия, не имеющие ничего общего с выражением каких-либо пространственно-геометрических образов. У Декарта такой взгляд имеет и следующее выражение: мышление и протяжённость суть две различные субстанции, а субстанция есть то, что существует и определяется только через самоё себя, а не через «другое». Ничего «общего», что можно было бы выразить в особом определении, между мышлением и протяжённостью нет. Иначе говоря, в ряду определений мышления нет ни одного признака, который входил бы в определение протяжённости и наоборот. Но если такого общего признака нет, невозможно и рационально умозаключать от мышления к бытию и наоборот, так как умозаключение требует «среднего термина», т. е. такого, который входил бы и в ряд определений мысли, и в ряд определений бытия вещей вне сознания, вне мысли. Мысль и бытие не могут вообще соприкасаться друг с другом, ибо в таком случае их граница (линия или хотя бы точка соприкосновения) как раз и была бы тем, что одновременно и разделяет и связывает их между собой.

Ввиду отсутствия такой границы мысль не может «ограничивать» протяжённую вещь, а вещь — идею, мысленное выражение. Они как бы свободно проникают, пронизывают друг друга, нигде не встречая границу. Мысль, как таковая, не способна взаимодействовать с протяжённой вещью, а вещь — с мыслью, каждая вращается «внутри себя».

Сразу возникает проблема: как же связаны между собой в человеческом индивидууме мысль и телесные отправления? Что они связаны — факт очевидный. Человек может осмысленно управлять своим пространственно опреде-

лѐнным телом среди других таких же тел, его духовные импульсы превращаются в пространственные движения, а движения тел, вызывая изменения в человеческом организме (ощущения), преобразуются в мысленные образы. Значит, мысль и протяженное тело всё-таки как-то взаимодействуют? Но как? В чем природа этого взаимодействия? Как они «определяют», т. е. «ограничивают», друг друга?

Как получается, что траектория, построенная «мышлением» в плане воображения, например кривая, начерченная в согласии с её уравнением, оказывается конгруэнтной (совпадающей) с геометрическим контуром той же самой кривой в реальном пространстве? Значит, форма кривой в мышлении (т. е. в виде «значения» алгебраических знаков уравнения) тождественна соответствующей кривой в реальном пространстве, т. е. кривой, начерченной на бумаге, в пространстве вне головы. Это ведь **одна и та же** кривая, только один раз — в мышлении, а другой раз — в реальном пространстве. Поэтому, действуя в согласии с мышлением (понимаемым как смысл слов, знаков), я одновременно действую в строжайшем согласии с формой (в данном случае — с геометрическим контуром) вещи вне мышления.

Как может быть такое, если «вещь в мышлении» и «вещь вне мышления» не только «разные», но и абсолютно противоположные? А абсолютно противоположные как раз и означают: не имеющие между собою ничего «общего», ничего тождественного, ни одного определения, которое одновременно входило бы в качестве признака и в понятие «вещи вне мышления», и в понятие «вещи в мышлении», «мыслимой вещи»? Как же могут согласоваться между собою — и притом не случайно, а систематически и закономерно — два мира, не имеющие между собою абсолютно ничего «общего», «тождественного»? Тут-то и проблема, вокруг которой крутится всё картезианство — и сам Декарт, и Гейлинкс, и Мальбранш, и масса их последователей.

Мальбранш в свойственной ему остроумной манере выражает получающуюся здесь принципиальную трудность так: при осаде Вены турецкой армией защитники Вены видели, несомненно, лишь «трансцендентальных турок», однако убиты были турки самые настоящие... Трудность тут явная и для картезианской точки зрения на мышление абсолютно неразрешимая, ибо защитники Вены действовали, т. е. целились и стреляли, в согласии с тем образом турок, который они имели внутри своих мозгов, в согласии с «мыслимыми», с «трансцендентальными» турками и вычисленными в уме траекториями полёта ядер, а попадали-то в турок реальных, в пространстве не только за пределами своего черепа, но и за пределами стен крепости...

Как же так получается и почему согласуются два мира, не имеющие между собою абсолютно ничего общего, — мир «мыслимый», мир в мышлении, и мир реальный, мир в пространстве? А бог его знает, отвечают и Декарт, и Мальбранш, и Гейлинкс, с нашей точки зрения это необъяснимо. Объяснить сей факт может только бог. Он и согласует между собой два противоположных мира. Понятие «бога» выступает тут в качестве «теоретической» конструкции, с помощью которой выражается очевидный, но совершенно непонятный факт единства, совпадения, «конгруэнтности», тождества, если угодно, явлений, которые по определению абсолютно противоположны... Бог — то «третье», что в качестве «опосредующего звена» связывает и согласовывает «мышление» с «бытием», «душу» с «телом», «понятие» с «предметом», действия в плане знаков и слов с действиями в плане реальных геометрически определённых тел вне головы.

Прямо упѐршись в обнаженно диалектический факт, в тот именно, что «мышление» и «бытие вне мышления» суть абсолютные противоположности, находящиеся тем не менее между собою в согласии, в единстве, в неразрывной и необходимой взаимосвязи и взаимодействии (а стало быть, подчиняющиеся какому-то высшему — притом одному и тому же — закону), картезианская школа капитулировала перед теологией и отнесла необъяснимый, с её точки зрения, факт на счет бога, объявила «чудом», т. е. прямым вмешательством сверхъестественных сил в причинную цепь естественно-природных процессов.

Поэтому-то Декарт — творец аналитической геометрии — и не смог сколько-нибудь рационально объяснить причину, по которой алгебраическое выражение кривой с помощью уравнения «соответствует» («в-себе-тождественно») пространственному образу этой кривой на чертеже. Без бога тут и в самом деле не обойтись, ибо действия со знаками и на основе знаков, в согласии с одними лишь знаками (с их математическим смыслом), т. е. действия в эфире «чистого мышления», не имеют, по Декарту, абсолютно ничего общего с реальными телесными действиями в сфере пространственно-определѐнных вещей, в согласии с их реальными контурами. Первые — «чистые действия души» (или «мышления как такового»), а вторые — действия тела, повторяющие контуры (пространственно-геометрические очертания) внешних тел, и потому целиком подчинѐнные законам «внешнего», пространственно-вещного мира.

(Проблема эта и поныне стоит не менее остро в так называемой «философии математики». Если математические построения толкуются как «свободные» от всякой внешней детерминации конструкции творческого интеллекта математиков, работающего исключительно по «логическим» правилам, — а сами математики вслед за Декартом частенько склонны толковать их именно так, — то становится совершенно загадочным и необъяснимым, почему же эмпирические факты, факты «внешнего опыта» то и дело согласуются, совпадают в своём математическом цифровом выражении с результатами, полученными путѐм чисто логических выкладок, «чистых» действий интеллекта? Абсолютно неясно. Только «бог» тут и может помочь.)

Иными словами, тождество указанных абсолютных противоположностей («мышления», «души» и «протяжённости», «тела») Декартом тоже признаётся в качестве фактического принципа — без него была бы невозможной (а не только необъяснимой) даже его идея аналитической геометрии, — но объясняется делом бога, способом его вмешательства во взаимоотношения «мышления и бытия», «души и тела». Причем «бог» в картезианской философии, а особенно у Мальбранша и Гейлинкса, может подразумеваться самый что ни на есть традиционный, махровый, католически-ортодоксальный, извне, с высот небесного трона, управляющий как «телами», так и «душами» людей, согласующий действия «душ» с действиями «тел».

Такова суть знаменитой психофизической проблемы, в которой нетрудно усмотреть специфически конкретную, а потому исторически ограниченную формулировку центральной проблемы философии. Следовательно, вопрос о теоретическом понимании мышления (логики), а отнюдь не о правилах оперирования словесными или иными знаками упирается в решение кардинальных проблем философии, метафизики, если выразиться несколько старомодно. А это предполагает овладение культурой подлинно теоретического мышления, представленной классиками философии, которые умели не только предельно чётко ставить проблемы, но и решать их.

### Мышление как атрибут субстанции

Огромную, далеко не до конца оценённую роль в развитии логики, в подготовке современного взгляда на предмет этой науки сыграл Спиноза. Как и Лейбниц, Спиноза высоко поднимался над механистической ограниченностью естествознания своей эпохи. Ему также чуждо было стремление непосредственно универсализировать частные, лишь в пределах механистически-математического естествознания пригодные формы и методы мышления.

Логику, поскольку она сохраняется рядом с учением о субстанции, он толковал как прикладную дисциплину, по аналогии с медициной, так как её заботой оказывается не изобретение искусственных правил, а согласование человеческого интеллекта с законами мышления, понимаемого как «атрибут» природного целого, лишь как «способ выражения» всеобщего «порядка и связи вещей». Попытку разработать логические проблемы на основе такого понимания и осуществил Спиноза.

Мышление он понимал неизмеримо более содержательно и, по существу, диалектически. И именно для истории диалектики фигура Спинозы представляет особенный интерес: он едва ли не единственный из великих мыслителей домарксистской эпохи, сумевший соединить блестящие образцы остродиалектической мысли с последовательно и неукоснительно проведённым через всю систему материалистическим принципом понимания мышления и его отношения к внешнему — в пространстве вне человеческой головы простирающемуся — миру. Влияние идей Спинозы на последующее развитие диалектической мысли вряд ли можно переоценить. «Быть спинозистом, это — существенное **начало** всякого философствования... — категорически сформулировал великий диалектик Гегель, — мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма»<sup>107</sup>.

Зато ортодоксально-религиозная схоластика в союзе с субъективно-идеалистической философией не перестаёт третировать Спинозу как «мертвую собаку», то бишь как живого и страшного для неё противника. Элементарный анализ показывает, что основные принципы мышления Спинозы прямо противостоят по всем линиям тому пониманию «мышления», которое развивает современный позитивизм. На Спинозе и поныне сталкиваются в остром антагонизме самые современные системы XX столетия. Это и обязывает нас особенно внимательно проанализировать теоретический состав его концепции, выявить в ней те принципы, которые, может быть, в несколько иных формах выражения, остаются драгоценнейшими принципами всякого научного мышления и по сей день и, как таковые, весьма зло оспариваются современными нам противниками диалектического мышления.

В своё время Гегель заметил, что философия Спинозы очень проста и в целом её легко понять. И в самом деле, принципы мышления Спинозы, заключающие в себе «существенное начало всякого философствования», т. е. подлинный фундамент, на котором только и можно выстроить здание философии как науки, гениальны именно своей кристальной ясностью, чуждой всяких оговорок и двусмысленностей.

Однако выявить эти гениальные принципы не так легко, ибо они одеты в прочную броню формально-логических, дедуктивно-математических построений, составляющих «скорлупу» системы Спинозы, её, так сказать, защитный панцирь. Иначе говоря, действительная логика мышления Спинозы отнюдь не совпадает с формальной логикой следования его «аксиом», «теорем», «схолий» и их доказательств.

«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 её сознательно представил»<sup>108</sup>, — писал К. Маркс.

Так что наша задача не может состоять в том, чтобы ещё раз пересказать те теоретические основания, из которых Спиноза исходит в построении своего основного труда — «Этики», и те следствия, которые он из них извлекает с помощью доказательства своим знаменитым «геометрическим способом». В таком случае было бы правильнее

<sup>107</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. XI. Москва — Ленинград, 1935, с. 285.

<sup>108</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 29, с. 457.

просто ещё раз переписать самый текст «Этики». Наша задача — помочь читателю понять «действительное внутреннее строение его системы», отнюдь не совпадающее с формальным его изложением, т. е. увидеть подлинный «краеугольный камень» его размышлений и показать, какие действительные и по сей день сохраняющие всю свою актуальность выводы из них следуют или могут следовать.

Сделать это можно лишь одним-единственным путем. А именно: показать ту реальную проблему, в которую упёрлась мысль Спинозы, совершенно независимо от того, как он сам её осознал и в каких терминах выражал для себя и для других (т. е. прояснить проблему на языке нашего, XX века), а уже затем проследить, какие действительные принципы (опять-таки независимо от собственных формулировок Спинозы) он кладёт в основу решения проблемы. Тогда становится ясным, что Спинозе удалось найти единственно точную для своего века формулировку той действительной проблемы, которая остаётся огромной проблемой и в наши дни, только в другой формулировке.

Проблема эта была сформулирована нами в предыдущем очерке. И Спиноза находит очень простое, и в своей простоте гениальное, — не только для его «тёмного» века, но и для нашего, просвещённого — решение: проблема неразрешима только потому, что она ложно поставлена. Не надо ломать голову над тем, как господь бог «соединяет» в один комплекс «душу» (мышление) и «тело», представленные изначально (и по определению) как **разные** и даже противоположные начала, существующие якобы до акта такого «соединения», порознь друг от друга. (И, стало быть, могущие существовать и после их «разъединения», а это лишь другая формулировка тезиса о бессмертии души — одного из краеугольных камней христианской теологии и этики.) На самом деле такого положения попросту нет; потому нет и проблемы «соединения», «согласования».

Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования — тело и мышление, — а всего-навсего **один-единственный** предмет, а именно **мыслящее тело** живого, реального человека (или другого, аналогичного ему существа, если оно где-нибудь во Вселенной существует), лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения. Живой, реальный мыслящий человек — единственное мыслящее тело, с которым мы знакомы, не состоит из двух декартовских половинок — из «лишённого тела мышления» и из «лишённого мышления тела». По отношению к реальному человеку и то и другое — одинаково ложные абстракции. А из двух одинаково ложных абстракций уж конечно не слепишь реального мыслящего человека...

В этом и заключается подлинный «краеугольный камень» всей системы, очень простая истина, которую в целом легко понять.

Мыслит не особая «душа», вселяемая богом в человеческое тело как во временное жилище (и непосредственно, как учил Декарт, в пространство «шишковидной железы» мозга), а самоё **тело человека**. **Мышление** — такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяжённость, т. е. как его пространственная конфигурация и положение среди других тел.

Эта простая и глубоко верная мысль выражена у Спинозы на языке его эпохи таким образом: мышление и протяжённость не две особые субстанции, как учил Декарт, а лишь «два атрибута одной и той же субстанции»; не два особых предмета, могущие существовать отдельно, совершенно независимо один от другого, а лишь два разных и даже противоположных аспекта, под которыми выступает одно **и то же**, два разных способа существования, две формы проявления чего-то «третьего».

Что же это за «третье»? Реальная бесконечная Природа, отвечает Спиноза. Именно она и простирается в пространстве, и «мыслит». Вся трудность картезианской метафизики получается оттого, что специфическое отличие реального мира от мира лишь воображаемого, мыслимого усматривается в протяжённости, в пространственно-геометрической определённости. Между тем протяжённость как таковая как раз и существует только в воображении, только в мышлении. Ведь **как таковую** её вообще можно мыслить лишь в образе пустоты, т. е. чисто негативно, как полное отсутствие всякой определённой геометрической формы. Приписывая природе только пространственно-геометрические свойства, ее и «мыслят несовершенным образом», как выражается Спиноза, т. е. заранее отрицают за нею одно из её собственных «совершенств». А потом спрашивают, каким же образом отнятое у природы «совершенство» опять присоединить к ней.

То же самое рассуждение относится и к мышлению. Мышление как таковое — такая же ложная абстракция, как и пустота. На деле оно лишь свойство, предикат, атрибут того же самого тела, которому принадлежат и пространственные определения. Иными словами, о мышлении как о таковом можно сказать лишь очень немногое: оно не самостоятельно и отдельно от тел существующая реальность, а лишь способ существования тел природы. Реально существуют не мышление и пространство сами по себе, а только тела природы, увязанные цепями взаимодействия в безмерное и безграничное целое, обладающее и тем и другим.

Простым оборотом мысли Спиноза разрубает гордиев узел «психофизической проблемы», до сих пор мучающей своей мистической неразрешимостью массу теоретиков и школ в философии, психологии, физиологии высшей нервной деятельности и прочих смежных науках, вынужденных так или иначе касаться деликатной темы отношения «мысли» к «телу», «духовного» к «материальному», «идеального» к «реальному» и тому подобных сюжетов.

Спиноза показывает, что решить проблему невозможно только потому, что она абсолютно неверно поставлена и в такой постановке есть всего-навсего плод воображения.

Именно в человеке природа как раз самоочевиднейшим образом и совершает то самое действие, которое мы привыкли называть «мышлением». В человеке, в виде человека, в его лице мыслит **сама природа**, а вовсе не какое-то особое, извне вселяющееся в неё существо, начало или принцип. В человеке природа поэтому мыслит **самой себя**, осознает **самой себя**, ощущает **самой себя**, действует **сама на себя**. А «рассуждение», «сознание», «представление», «ощущение», «воля» и все другие особые действия, которые Декарт определял как «модусы мышления», есть просто разные способы обнаружения одного из неотъемлемых от природы в целом свойств, одного из её собственных атрибутов.

Но если мышление всегда есть действие, совершаемое природным, стало быть, пространственно-определённым телом, то оно само есть действие, выраженное также и пространственно. Именно поэтому между мышлением и телесным действием нет и не может быть **причинно-следственного** отношения, которое искали картезианцы. Они не нашли его по той простой причине, что такого отношения в природе нет и быть не может; они искали то, чего на самом деле нет. А не может его быть просто потому, что мышление и тело вовсе не две разные, порознь существующие и потому могущие взаимодействовать вещи, а **одна и та же вещь**, только выраженная двумя разными способами или рассматриваемая в двух разных аспектах.

Между телом и мышлением существует не отношение причины — следствия, а отношение органа (т. е. пространственно-организованного тела) со способом его собственного действия. Мыслящее тело не может вызывать изменений в мышлении, не может воздействовать **на** мышление, ибо его существование в качестве «мыслящего» и **есть мышление**. Если мыслящее тело бездействует, то оно уже не мыслящее тело, а просто тело. Если же оно действует, то никак не **на** мышление, ибо самой его действие представляет собой мышление.

Мышление как пространственно выраженное действие поэтому-то и не может отделяться от осуществляющего его тела в качестве особой — отличной от него — «субстанции», подобно тому, как желчь отделяется от печени или пот от потовых желез. Мышление **не продукт** действия, а **самой действие**, рассматриваемое в момент его совершения, как, например, ходьба есть способ действия ног, «продуктом» которого оказывается пройденное пространство. Так и тут. Продуктом или результатом мышления может быть исключительно пространственно выраженное, пространственно-геометрически зафиксированное изменение в том или другом теле или же в его положении по отношению к другим телам. Нелепо тут говорить, что одно вызывает («причиняет») другое. Мышление не вызывает пространственно выраженного изменения в теле, а существует через него (внутри него), как и наоборот: всякое, самое тончайшее изменение внутри этого тела, вызванное воздействием на него других тел, непосредственно выражается для него как некоторый сдвиг в его способе действия, т. е. в мышлении.

Изложенная позиция чрезвычайно важна ещё и потому, что она сразу же исключает всякую возможность толковать её на вульгарно-материалистический, механистический лад, а именно отождествлять мышление с теми материальными процессами, которые имеют место **внутри** мыслящего тела (головы, мозговой ткани), понимая тем не менее, что мышление осуществляется именно через эти процессы.

Спиноза отчетливо осознаёт, что в виде структурно-пространственных изменений внутри мыслящего тела выражается и осуществляется вовсе не какое-то вне и независимо от них протекающее мышление, как и обратно, — в сдвигах мышления выражаются вовсе не имманентные шевеления того тела, внутри которого они возникают. Поэтому-то ни мышление нельзя понять через рассмотрение, пусть даже самое точное и тщательное, тех пространственно-геометрических сдвигов, в виде которых оно выражается внутри тела мозга, ни, наоборот, пространственно-геометрические изменения в ткани мозга — из самого детального рассмотрения состава идей, существующих в голове. Нельзя именно потому, что это — одно **и то же**, только выраженное двумя разными способами, постоянно повторяет Спиноза.

Пытаться объяснять одно через другое — значит попросту удваивать описание одного и того же, по-прежнему не понятого и непонятого факта. И хотя у нас имеется целых два, совершенно адекватных, эквивалентных друг другу, описания **одного и того же события**, самое событие осталось вне обоих описаний, как то «третье», то самое «одно и то же», которое по-прежнему не понято, не объяснено. Ибо объяснять, соответственно понять, дважды описанное (один раз — на языке «физики мозга», а другой раз — на языке «логики идей») событие можно, лишь выявив и показав пальцем **на причину**, вызывающую описанное, но не понятое событие.

Беркли указывает как на причину на бога. То же делают Декарт, Мальбранш и Гейлинкс. Плоский, вульгарный материалист пытается всё объяснить из чисто механических действий внешней вещи на органы чувств и на мозговую ткань. Он принимает за причину ту конкретную вещь, тот единичный предмет, который в данную минуту воздействовал на нашу телесную организацию, вызвал соответствующее изменение в нашем теле, которое мы и испытываем внутри себя, переживаем как свое мышление.

Отметая первое объяснение как капитуляцию философии перед религиозной теологической болтовней, Спиноза весьма критически относится и к поверхностно-материалистическому — механистическому — объяснению при-

чины мышления. Он прекрасно понимает, что это — всего лишь «кусочек» объяснения, оставляющий во мраке те самые трудности, ради которых Декарту пришлось вводить в объяснение бога.

Да, чтобы объяснить событие, называемое нами «мышлением», вскрыть его действительную **причину**, надо включить его в ту цепь событий, **внутри которой оно возникает с необходимостью, а не случайно**. Ясно, что и «начала» и «концы» этой цепи находятся совсем не внутри мыслящего тела, а далеко за его пределами.

Объявить причиной мышления отдельный, единичный, чувственно воспринимаемый факт, который нам в данное мгновение лезет в глаза, и даже всю массу таких фактов — значит не объяснить ровно ничего. Ведь тот же самый факт оказывает своё воздействие (скажем, механическое или световое) и на камень. Однако в камне вовсе не возникает действия, определяемого нами как «мышление». Следовательно, в объяснение приходится включить и те причинно-следственные отношения, которые с необходимостью породили нашу собственную физическую организацию, способную — в отличие от камня — мыслить, т. е. так преломлять внешние воздействия, так их трансформировать внутри себя, что они испытываются мыслящим телом вовсе не только как изменения, возникшие внутри него самого, а как внешние вещи, как формы вещей вне мыслящего тела...

Ведь если действие, произведённое на сетчатку нашего глаза световым пучком, отразившимся от луны, мыслящее существо воспринимает не просто как механическое раздражение внутри глаза, а **как форму самой вещи**, как лунный диск, висящий в пространстве вне глаза, то значит Я — мыслящее существо — испытывает непосредственно не то воздействие, которое произвела на него внешняя вещь, а нечто совсем иное: форму (т. е. пространственно-геометрическую конфигурацию) и положение этого внешнего тела, которое возникло внутри нас в результате механического или светового воздействия. Вот в чём и загадка и вся суть мышления как способа действия мыслящего тела в отличие от тела не мыслящего. Легко понять, как одно тело вызывает своим действием изменение в другом теле, это вполне объясняется через понятия физики. Трудно, а с точки зрения чисто физических (а в эпоху Спинозы даже «чисто» механических, геометрических) понятий даже невозможно объяснить, как и почему мыслящее тело испытывает и воспринимает вызванное внешним телом действие внутри самого себя как внешнее **тело, как его**, а не свою собственную форму, конфигурацию и положение в пространстве.

Такова, в общем-то, загадка, над которой бились позднее и Лейбниц, и Фихте, загадка, к разрешению которой даже ещё и не подошла физиология высшей нервной деятельности и в наши дни. А Спиноза находит и вполне рациональное, хотя и только общетеоретическое, решение. Он прекрасно понимает, что разрешить проблему полностью и до конца может лишь совершенно конкретное, в том числе анатомо-физиологическое, исследование тех материальных механизмов, с помощью которых мыслящее тело (мозг) умудряется производить воистину мистически непонятный (с точки зрения чисто геометрических понятий) фокус. Но что оно такой фокус производит — видит **вещь**, а не те сдвиги в частицах сетчатки и мозга, которые внутри него эта вещь своим световым воздействием вызвала, — факт несомненный. Факт, требующий принципиального объяснения, в общей форме намечающего дальнейшие пути более конкретному изучению.

Что может тут категорически сказать философ, оставаясь философом и не превращаясь в физиолога, анатома или оптику? Причём сказать точно, не ударяясь в игру воображения, не пытаясь конструировать в фантазии те гипотетические механизмы, с помощью которых упомянутый фокус вообще «можно было бы осуществить»? Сказать, оставаясь на почве твёрдо установленных фактов, известных до и независимо от всякого конкретно-физиологического исследования внутренних механизмов мыслящего существа и не могущих быть ни опровергнутыми, ни поставленными под сомнение никаким дальнейшим копанием внутри глаза и черепа?

В данном, частном, хотя и очень характерном, случае встаёт и другая, более общая проблема: об отношении философии как особой науки к конкретным естественнонаучным исследованиям. Позицию Спинозы по интересующему нас вопросу принципиально невозможно объяснить, если исходить из того позитивистского представления, согласно которому все свои выдающиеся достижения философия всегда делала и делает только путём чисто эмпирического «обобщения успехов современного ей естествознания». Ибо к решению интересующей нас проблемы не подошло естествознание не только XVII века, века Спинозы, но даже и в наши дни, триста лет спустя. Более того, тогдашнее естествознание вообще не подозревало о наличии такой проблемы, а если и подозревало, то знало её в той формулировке, которую выдавала и охраняла теология. Насчет «души» и вообще всего того, что так или иначе связано с «душевной», психической жизнью, естествоиспытатели той эпохи — даже такие великие, как Исаак Ньютон, — находились целиком в плену господствующих, т. е. религиозно-теологических иллюзий. «Духовную» и «душевную» жизнь они охотно отдавали на откуп церкви и покорно признавали её авторитет. Они интересовались исключительно механическими характеристиками окружающего мира. А всё, что чисто механически необъяснимо, то и не подлежит научному объяснению. О том пусть печётся папа римский и его заместники.

И если бы Спиноза в самом деле пытался строить свою философскую систему тем методом, который ему порекомендовал бы современный нам позитивизм, то нетрудно представить себе, что за «систему» он произвёл бы на свет. Он только свёл бы воедино те чисто механические и религиозно-мистические «общие идеи», которыми руководились в его время все (или почти все) естествоиспытатели. Спиноза очень ясно понял, что религиозно-теологическая мистика — неизбежное дополнение чисто механистического (геометрически-математического) ми-



ропонимания, т. е. точки зрения, которая считает единственно «объективными» свойствами реального мира лишь пространственно-геометрические формы и отношения тел. Спиноза тем и велик, что он не поплёлся на поводу у современного ему естествознания, т. е. на поводу односторонне математического, механистического мышления корифеев тогдашней науки, а подверг этот способ мышления глубоко обоснованной критике с точки зрения специальных понятий философии как особой науки. Эту особенность мышления Спинозы отчетливо и категорически обозначил Фридрих Энгельс: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего»<sup>109</sup>.

Поэтому-то Спиноза и вошёл в историю науки как полноправный участник её прогресса наряду с Галилеем и Ньютоном, а не как их эпигон, повторяющий за ними те «общие идеи», которые можно было извлечь из их работ. Он исследовал действительность под специально-философским углом зрения сам, а не «обобщал» результаты, готовые итоги чужих исследований, не сводил воедино «общие идеи современной науки» и характерные для неё «методы исследования», не обобщал «методологию и логику современной науки». Он понимал, что такой путь ведёт философию как науку в тупик, обрекает её на роль обоза, везущего в хвосте наступающей армии её же собственные «общие идеи и методы», включая все иллюзии и предрассудки, в этих идеях и методах заключённые...

Поэтому-то он и развил «общие идеи и методы мышления», до которых современное ему естествознание ещё не доросло, и вооружил ими естествознание будущего, признавшего три столетия спустя его величие устами Альберта Эйнштейна, который писал, что хотел бы иметь арбитром в своём споре с Нильсом Бором по поводу принципиальных проблем квантовой механики именно «старика Спинозу», а не Карнапа или Рассела, претендующих на роль «философов современной науки» и презрительно отзывающихся о философии Спинозы как об «устаревшей» точке зрения, «которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут»<sup>110</sup>. Спинозовское понимание мышления как действия той же самой природы, которой принадлежит и протяжённость, представляет аксиому подлинно современной философии нашего столетия, к которой всё более уверенно и сознательно начинает склоняться и подлинная наука в наши дни, несмотря на все попытки дискредитировать эту точку зрения, как точку зрения подлинного материализма.

Гениальность решения вопроса об отношении мышления к миру тел в пространстве вне мышления (т. е. вне головы человека), сформулированного Спинозой в виде тезиса о том, что «мышление и протяжённость — это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции», трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций. Оно только и позволяет найти действительный выход как из тупика дуализма души и тела, так и из специфического тупика гегельянщины. Не случайно глубокую идею Спинозы смогли по достоинству оценить впервые лишь материалисты-диалектики Маркс и Энгельс. Даже Гегелю она оказалась не по зубам. В данном, решающем пункте он опять возвращается на точку зрения Декарта, к тезису о том, что «чистая», т. е. «бестелесно-непротяжённая, мысль» есть **активная причина** всех изменений, возникающих в «мыслящем теле человека», — в материи мозга, органов чувств, в языке, в поступках и их результатах, включая сюда и орудия труда, и исторические события.

С точки же зрения Спинозы, мысль **до и вне своего пространственного выражения в подходящей для этого материи просто** не существует. Поэтому все фразы о мысли, которая сначала возникает, а уж потом подыскивает подходящий материал для своего воплощения, предпочитая тело человека с его мозгом как самый удобный и podatливый материал, все фразы о том, что мысль сначала возникает, а уже потом «облекается в слова», в «термины» и «высказывания», а затем и в поступки, в дела и их продукты, — все подобные фразы, с точки зрения Спинозы, просто нелепы, или, что то же самое, просто атавизмы религиозно-теологического представления о «бестелесной душе» как об активной причине действий человеческого тела. Иными словами, единственной альтернативой к спиновскому пониманию оказывается представление, будто бы мысль может существовать где-то и как-то сначала **вне тела мысли** и независимо от него, а уж потом «выражать себя» в действиях этого тела.

Так что же такое мышление? Как найти верный ответ на этот вопрос, т. е. дать научное определение данному понятию, а не просто перечислить все те действия, которые мы объединяем по привычке под этим названием, — «рассуждение, волю, фантазию, и т. д.», — как сделал Декарт? Из позиции Спинозы вытекает одна совершенно чёткая рекомендация: если мышление — **способ действия мыслящего тела**, то для того, чтобы определить мышление, мы и должны тщательно исследовать способ действий мыслящего тела в отличие от способа действий (от способа существования и движения) тела немыслящего. И ни в коем случае — не структуру или пространственное строение этого тела в бездействующем состоянии. Ибо мыслящее тело, когда оно бездействует, уже не есть мыслящее тело, тогда оно просто «тело».

Исследование тех материальных (пространственно-определённых) механизмов, с помощью которых осуществ-

<sup>109</sup> Там же, т. 20, с. 350.

<sup>110</sup> Рассел Б. История западной философии. Москва, 1959, с. 597.

ляется мышление внутри человеческого тела, т. е. анатомо-физиологическое изучение мозга, разумеется, интереснейший научный вопрос, но и самый полный ответ на него не имеет никакого отношения к ответу на прямо поставленный вопрос: «что такое мышление?» Ибо тут спрашивают совсем о другом. Спрашивают не о том, как устроены ноги, способные ходить, а о том, что такое ходьба? Что такое мышление как действие хотя и неотделимое от материальных механизмов, с помощью коих оно осуществляется, но вовсе не тождественное самим этим механизмам? В одном случае спрашивают об устройстве органа, а в другом — о той функции, которую он выполняет. Разумеется, «устройство» должно быть таково, чтобы оно могло осуществлять соответствующую функцию: ноги устроены так, что они могут ходить, но не так, чтобы они могли мыслить. Однако самое полное описание **структуры органа**, т. е. описание его в **бездействующем** состоянии, не имеет никакого права выдавать себя за хотя бы приблизительное описание **той функции**, которую он выполняет, за описание того **реального дела**, которое он делает.

(Как это ни странно, но и по сей день, через триста лет после Спинозы, находятся люди, не понимающие этой простой разницы и пытающиеся создать логику — науку о мышлении — на основе и в результате изучения «структур мозга», «структур языка», «формальных структур научной теории» и тому подобных «структур», т. е. фиксированных в пространстве анатомо-физиологических, лингвистических, формально-логических или психологических условий и предпосылок процесса мышления или же его также пространственно фиксированных результатов. Сам же процесс мышления, или «мышление как таковое», как процесс, протекающий в определённых условиях и приводящий к определённым результатам, как раз и остаётся за пределами такого подхода.)

Чтобы понять способ действий мыслящего тела, надо рассмотреть способ его активного, причинно-следственного взаимодействия с другими телами, как «мыслящими», так и «немыслящими», а не его внутреннее строение, не те пространственно-геометрические соотношения, которые существуют между клетками его тела, между органами, расположенными внутри его тела.

Кардинальное отличие способа действия мыслящего тела от способа движения любого другого тела, довольно ясно отмеченное, но не понятое Декартом и картезианцами, заключается в том, что мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) **другого тела**, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем любого. Следовательно, собственная, специфическая форма действия мыслящего тела заключается в **универсальности**. В том самом свойстве, которое как раз Декарт и отметил в качестве главного отличия человеческого действия от действия копирующего его внешность автомата, т. е. устройства, структурно приспособленного к тому или иному ограниченному кругу действий даже лучше, чем человек, но именно поэтому не могущего делать «всё остальное».

Так, человеческая рука может совершать движение и по форме круга, и по форме квадрата, и по форме любой другой, сколь угодно замысловатой и причудливой геометрической фигуры, обнаруживая тем самым, что **структурно-анатомически** она заранее не предназначена к какому-либо одному из названных «действий» и **именно потому** способна совершить **любое**. Этим она отличается, скажем, от циркуля, который описывает окружность гораздо точнее, чем рука, но зато не может описать очертания треугольника или квадрата... Иными словами, действие (хотя бы в виде пространственного перемещения, в виде самого простого и наглядного случая) тела «немыслящего» определяется его **собственным внутренним устройством**, его «природой» и совершенно не согласуется с формой других тел, среди которых оно движется. Поэтому оно либо ломает формы других тел, либо само ломается, столкнувшись с неодолимым для него препятствием.

**Человек же — мыслящее тело — строит своё движение по форме любого другого тела.** Он не дожидается, пока неодолимое сопротивление других тел заставит его свернуть с пути; мыслящее тело свободно огибает любое препятствие самой сложной формы. **Способность активно строить своё собственное действие по форме любого другого тела**, активно согласовывать форму своего движения в пространстве с формой и расположением всех других тел Спиноза и считает отличительным признаком мыслящего тела, специфической чертой того действия, которое называется «мышлением», «разумом».

Как таковая, эта способность имеет свои градации, уровни «совершенства», в человеке она проявляет себя в максимальной мере, во всяком случае, в гораздо большей мере, чем в любом другом из известных нам существ. Однако человек вовсе не отделён от низших существ той непреходимой гранью, которую прочертил между ними Декарт своим понятием «души». Действия животных, особенно высших, также подходят, хотя и в ограниченной степени, под спинозовское определение мышления.

Это — очень важный пункт, рассмотрение которого представляет самый актуальный интерес. По Декарту, животное — чистый автомат, т. е. все его действия заранее предопределены готовым, телесно-врожденным ему устройством и расположением органов, находящихся внутри его тела. Они поэтому могут и должны быть на сто процентов объяснены по схеме: внешнее воздействие — движение внутренних частей тела — внешняя реакция. Последняя представляет собою ответное действие (движение) тела, вызванное внешним воздействием, которое, в сущности, только трансформируется работой внутренних частей тела, протекающей также по жёстко запрограм-

мированной в их устройстве схеме. Тут полная аналогия с работой самодвижущегося механизма: нажатие кнопки — работа частей внутри механизма — движение его внешних частей. Такое объяснение исключает надобность в какой-либо бестелесной «душе» — всё прекрасно объясняется и без её вмешательства. Такова в общем и целом теоретическая схема рефлекса, которая в естествознании была реализована всерьёз лишь двести лет спустя трудами Сеченова и Павлова.

Но вот к человеку эта схема не применима, ибо тут, как прекрасно понимал уже сам Декарт, в цепь событий (в цепь: внешнее воздействие — работа внутренних телесных органов по готовой, структурно заложенной в них схеме — внешняя реакция) властно вмешивается, вклинивается, разрывая готовую цепь, а потом замыкая её разорванные концы по-новому, каждый раз на иной лад, каждый раз в согласии с новыми, заранее не предусмотренными никакой готовой схемой условиями и обстоятельствами внешнего действия, дополнительное звено — «размышление». А «размышление» как раз и есть такое внешне никак не выраженное действие, которое направлено на **перестройку самих схем преобразования** исходного воздействия в ответную реакцию. Здесь **тело имеет предметом своих действий само себя**.

У человека механизмы «ответного действия» вовсе не включаются сразу же, как только «нажата соответствующая кнопка», как только он испытал воздействие извне. Прежде чем ответить, он задумывается, т. е. не действует сразу по той или иной готовой схеме, как автомат или животное, а критически рассматривает схему предстоящих действий, выясняя, насколько она соответствует требованиям каждый раз новых условий, и активно корректируя, даже конструируя заново весь состав будущих действий, их схему в согласии с внешними обстоятельствами, с формами вещей.

А поскольку этих форм вещей и обстоятельств действия в принципе бесконечное количество, то и «душа» (т. е. «размышление») должна быть способной к бесконечному количеству действий. Но бесконечное количество действий невозможно предусмотреть заранее, в виде готовых телесно-запрограммированных схем. Мышление и есть способность активно строить и перестраивать схемы внешнего действия сообразно любому новому стечению обстоятельств, а не действовать по готовой схеме, как то делает автомат или любое неодушевлённое тело.

«...В то время как разум является орудием универсальным, которое может служить при всякого рода обстоятельствах, эти («телесные». — Э.И.) органы нуждаются в некотором особом расположении для выполнения каждого особого действия»<sup>111</sup>, — пишет Декарт. Поэтому-то он и не в состоянии представить себе орган мышления **телесно**, как структурно организованный в пространстве. Ибо в таком случае в нём пришлось бы предположить столько же готовых, структурно запрограммированных схем действий, сколько вообще может встретиться внешних вещей, их сочетаний и обстоятельств на пути действия мыслящего тела, т. е. в принципе бесконечное количество. «Отсюда явствует, что морально невозможно иметь достаточно органов в одной машине, чтобы они заставляли её действовать во всех обстоятельствах жизни таким же образом, как нам позволяет действовать наш разум»<sup>112</sup>, т. е. сообразуясь каждый раз заново с любыми, бесконечными по количеству условиями и обстоятельствами внешнего действия. (Словечко «морально», фигурирующее в этой фразе, вовсе не означает недопустимость «с точки зрения морали», «моральных принципов» и т. п., «моральное» во французском языке означает «духовное», «интеллектуальное» вообще.)

Спиноза учитывает те вполне резонные соображения, которые вынудили Декарта принять понятие «души». Но почему не предположить, что орган мышления, оставаясь вполне телесным и потому не способным иметь в себе схемы своих настоящих и будущих действий **готовыми, врождёнными ему** вместе с его телесно-организованной структурой, способен активно строить их каждый раз заново, в согласии с формой и расположением «внешних вещей»? Почему не предположить, что мыслящая вещь устроена по-особому: не имея внутри себя ни одной готовой схемы действия, она именно поэтому действует в согласии с любой схемой, которую в данный момент диктуют ей формы и сочетания других, вне мыслящей вещи находящихся тел? Ведь в этом и заключается реальная роль или функция мыслящей вещи, то единственно соответствующее фактам функциональное определение мышления, которое нельзя вывести из структурного анализа того органа, в котором и с помощью которого оно (мышление) осуществляется. Даже больше того, функциональное определение мышления как действия по форме любой **другой** вещи ориентирует и структурно-пространственное изучение мыслящей вещи, т. е., в частности, тела мозга. В мыслящей вещи надо выявить и открыть те самые структурные особенности, которые позволяют ей осуществлять свою специфическую функцию, т. е. действовать не по схеме собственного устройства, а по схеме устройства и расположения всех других тел, включая сюда и своё собственное тело.

В таком виде и выступает отчётливо материалистический подход к исследованию мышления. Таково подлинно материалистическое функциональное определение мышления, или его определение как деятельной функции особым образом организованного тела природы, нацеливающее как логику (систему функциональных определений мышления), так и физиологию мозга (систему понятий, отражающих материальную структуру органа, в котором и с помощью которого эта функция осуществляется) на действительно научное исследование проблемы мышле-

<sup>111</sup> Декарт Р. Избранные произведения, с. 301.

<sup>112</sup> Там же.

ния и исключаящее всякую возможность толковать мышление и вопрос о его отношении к мозгу по логике как спиритуалистических и дуалистических, так и вульгарно-механистических конструкций.

Чтобы понять мышление как функцию, т. е. как способ действий мыслящей вещи в мире всех остальных вещей, надо выйти за пределы рассмотрения того, что и как происходит внутри мыслящего тела (будь то мозг человека или даже человек в целом, обладающий мозгом, — безразлично), и рассмотреть ту реальную систему, внутри которой эта функция осуществляется, — систему отношений: **мыслящее тело и его предмет**. Причём имеется в виду не какой-то единичный предмет, в согласии с формой которого построено в том или другом частном случае действие мыслящего тела, а **любой предмет** вообще и соответственно любое возможное «умное действие» или действие, согласное с формой его предмета.

Поэтому понять мышление можно только через исследование способа его действий в системе: мыслящее тело — природа в целом (у Спинозы — она же «субстанция», она же «бог»). Если же мы будем рассматривать систему меньшего объёма и масштаба, т. е. отношение мыслящего тела к сколь угодно широкой, но всё-таки ограниченной сфере «вещей» и их форм, то мы и не поймём, что такое мышление **вообще**, мышление во всей полноте его возможностей, связанных с его природой, а поймём лишь тот ограниченный способ мышления, который имеет место в данном случае, и поэтому примем за научные определения **мышления вообще** лишь определения какого-то **частного случая** мышления, лишь «модуса» его, по терминологии Спинозы.

Ведь всё дело заключается в том, что «согласно природе» мыслящее тело вовсе не привязано своей структурно-анатомической организацией к какому-либо частному способу действия, к какой бы то ни было «частной форме» внешних тел. Оно связано с ними, но только актуально, в данный момент, а вовсе не изначально и не навсегда. Его способ действий имеет ярко выраженный универсальный характер, т. е. постоянно расширяется, охватывая всё новые и новые вещи и их формы, активно и пластично применяясь к ним.

Поэтому-то Спиноза и определяет мышление как «**атрибут субстанции**», а не как «**модус**», не как частный случай. Тем самым Спиноза и утверждает на языке своего века, что той единственной системой, внутри которой мышление имеет место с необходимостью, а не по случаю, которого может и не быть, является не единичное тело и даже не сколь угодно широкий круг таких же тел, а только и единственно природа **в целом**. Отдельное тело обладает мышлением лишь в силу случая, стечения обстоятельств. Пересечение и сочетание массы причинно-следственных цепей в одном случае может привести к появлению мыслящего тела, а в другом — просто тела, камня, дерева и т. п. Так что отдельное тело — даже человеческое — обладает мышлением вовсе не с необходимостью. Только природа в целом и есть та система, которая обладает «всеми своими совершенствами», в том числе и мышлением, уже с абсолютной необходимостью, хотя и не реализует сие «совершенство» в каждом единичном теле и в каждый момент времени, в каждом из своих «модусов».

Определяя мышление как атрибут, Спиноза возвышается над любым представителем механистического материализма и опережает свой век по крайней мере на два столетия, выдвигая тезис, который несколько иными словами выразил Энгельс: «Беда, однако, в том, что механизм (также материализм XVIII века) не может выбраться из абстрактной необходимости, а потому также и из случайности. Для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит. В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)»<sup>113</sup>.

Вот чем отличается материализм умный, диалектический от материализма механистического, знающего и признающего одну лишь разновидность «необходимости», ту именно, которая описывается на языке механистически толкуемой физики и математики. Да, только природа в целом, понимаемая как бесконечное в пространстве и времени целое, **порождающее** из себя свои собственные частные формы, обладает в каждый момент времени, хотя и не в каждой точке пространства, «**всем богатством своих атрибутов**», т. е. таких свойств, которые воспроизводятся в её составе с необходимостью, а не по случайно-чудесному стечению обстоятельств, которого так же хорошо могло бы и не произойти.

Отсюда логически неизбежно вытекает положение о том, что «материя во всех своих превращениях остаётся вечно одной и той же, что ни один из её атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет — мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»<sup>114</sup>.

И на той же точке зрения стоит «старик Спиноза». Это обстоятельство, видимо, и дало Энгельсу основание ответить на вопрос Плеханова категорически и недвусмысленно: «Так, по-вашему, — спросил я, — **старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?**» — «Конечно, — ответил Энгельс, — **старик Спиноза был вполне прав**»<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 523-524.

<sup>114</sup> Там же, с. 363.

<sup>115</sup> Плеханов Г.В. Сочинения, т. XI. Москва — Ленинград, 1928, с. 26.

Определение Спинозы означает следующее: в человеке, как и в любом другом возможном мыслящем существе, мыслит та же самая материя, которая в других случаях (в других модусах) только «простирается» в виде камня или любого другого «немыслящего тела», что мышление и в самом деле нельзя отделить от мировой материи и противопоставить ей же самой в виде особого, бестелесного «духа», что оно — её собственное совершенство. Именно так и понимали Спинозу Гердер и Гёте, Ламетри и Дидро, Маркс и Плеханов — все великие «спинозисты», даже молодой Шеллинг.

Такова, подчеркнём ещё раз, общеметодологическая позиция, которая позднее позволила Ленину заявить, что в самом фундаменте материи резонно предположить свойство, родственное ощущению, хотя и не тождественное ему, — свойство отражения. Мышление и есть, согласно Ленину, высшая форма развития этого всеобщего и чрезвычайного существенного для материи свойства, т. е. атрибута. И если отрицать за материей этот важнейший её атрибут, то и самая материя будет мыслиться, как выразился бы Спиноза, «несовершенным образом» или, как писали Энгельс и Ленин, попросту неверно, односторонне-механистически. И тогда в итоге вы непременно впадёте в самое настоящее берклианство, в толкование природы как «комплекса моих ощущений», как абсолютно специфичных для «одушевлённого существа» кирпичиков, из которых складывается весь мир представлений, т. е. мир, как и каким мы его знаем... Ибо берклианство и есть абсолютно неизбежное дополнение и восполнение односторонне-механистического понимания природы, наказание за грех «несовершенного способа представления о субстанции»... Потому-то Спиноза и говорит, что субстанция, т. е. всеобщая мировая материя, обладает вовсе не одним только свойством «простирается», а и ещё многими другими столь же неотъемлемыми (неотделимыми от неё, хотя и отделимыми от любого «конечного» тела) свойствами, атрибутами, из коих мы, правда, знаем только два.

Спиноза неоднократно оговаривает, что **мышление как атрибут** недопустимо представлять себе по образу и подобию **человеческого мышления**; это всего лишь всеобщее свойство субстанции, которое является основой всякого «конечного мышления», в том числе и человеческого, но ни в коем случае не тождественно ему. Представлять себе мышление вообще по образу и подобию наличного человеческого мышления — его «модуса», «частного случая» — значит как раз представлять себе его неверно, «несовершенным способом», так сказать, «по модели» его отнюдь не самого совершенного (хотя и самого совершенного из известных нам) образа.

С этим у Спинозы связана его глубокая теория истины и заблуждения, тщательно развитая и в «Этике», и в «Трактате об очищении интеллекта», и в «Богословско-политическом трактате», и в многочисленных письмах.

Если способ действия **мыслящего** тела целиком определяется формой «другого», а не имманентной структурой «этого» тела, то возникает вопрос: как же быть с заблуждением? Вопрос этот вставал с особой остротой ещё и потому, что в этике и теологии он выступал как проблема «греха» и «зла». Критика спинозизма со стороны теологов неизменно направлялась на этот пункт: учение Спинозы обесмысливает-де самоё различие «добра и зла», «греха и праведности», «истины и заблуждения». В самом деле, чем тогда они различаются?

Ответ Спинозы опять прост, как всякий принципиально верный ответ. Заблуждение (а стало быть, и «зло» и «грех») не есть характеристика идеи и действия по их собственному составу, не есть их положительное свойство. Заблуждающийся человек тоже действует в строгом согласии с формой вещи, но вопрос в том, что это за вещь. Если она «ничтожна», «несовершенна» сама по себе, т. е. случайна, то способ действия, приспособленный к ней, также несовершенен. И если человек переносит такой способ действия на другую вещь, он и попадает впросак.

Заблуждение, следовательно, начинается только там, где ограниченно верному способу действий придаётся универсальное значение, там, где относительное принимают за абсолютное. Понятно, почему Спиноза столь невысоко расценивает действие по абстрактно-формальной аналогии, формальное умозаключение, опирающееся на абстрактную универсалию. В абстрактной «идее» зафиксировано то, что чаще всего «лезло в глаза». Но ведь это могут быть совершенно случайные свойство и форма вещи. И, значит, чем более узкой была та сфера природного целого, с которой имел дело человек, тем больше мера заблуждения, тем меньше мера истины. По той же причине активность мыслящего тела находится в прямой пропорции к **адекватности** его **идей**. Чем пассивнее человек, тем больше власть ближайших, чисто внешних обстоятельств над ним, тем больше его способ действия определяется случайными формами вещей. И, наоборот, чем активнее он расширяет сферу природы, определяющую его действия, тем адекватнее его идеи. Поэтому самодовольная позиция обывателя и есть наихудший грех...

Мышление человека лишь в одном случае обладало бы «максимумом совершенства» — и тогда оно было бы тождественным мышлению как атрибуту субстанции, — если бы его действия активно соотносились бы со всеми теми условиями, которые им диктует бесконечная совокупность взаимодействующих вещей, их форм и сочетаний, т. е. были бы построены в согласии с абсолютно всеобщей необходимостью природного целого, а не только с теми или иными ограниченными его формами. До этого, разумеется, реальному земному человеку ещё очень и очень далеко. А потому атрибут мышления в нём и реализуется лишь в очень ограниченной и «несовершенной» — конечной — форме. И глупо строить себе представление о мышлении как атрибуте субстанции по образу и подобию конечного человеческого мышления. Наоборот, надо своё конечное мышление стараться строить по образу и подобию **мышления вообще**. Для конечного мышления философско-теоретическое определение мышления как

атрибута субстанции и задаёт как бы идеальную модель, к которой человек может и должен бесконечно приближаться, никогда не будучи в силах сравняться с ним по уровню «совершенства», стать «равным богу по силе и могуществу своего мышления»...

Вот почему идея субстанции с её всеобъемлющей необходимостью выступает в качестве принципа постоянного совершенствования **интеллекта**. Как такой принцип она имеет огромное значение. Каждая «конечная» вещь правильно понимается только в качестве «исчезающего момента» в лоне бесконечной субстанции; и ни одной из «частных форм», сколь бы часто она ни встречалась, не следует придавать универсального значения.

Для раскрытия подлинно общих, истинно универсальных форм вещей, в согласии с которыми должно действовать «совершенное», мыслящее тело, требуются иной критерий и иной способ познания, нежели формальная абстракция. Идея субстанции образуется не путём отвлечения одинакового признака, который принадлежит и мышлению, и протяжённости. Абстрактно-общее между тем и другой лишь то, что они **существуют**, существование вообще, т. е. абсолютно пустое определение, никак не раскрывающее природу ни того, ни другого. Понять действительно общее (бесконечное, универсальное) отношение между мышлением и пространственно-геометрической реальностью, т. е. прийти к идее субстанции, можно только через действительное понимание способа их взаимоотношения внутри природы. Всё учение Спинозы как раз и раскрывает это «бесконечное» отношение.

Субстанция, таким образом, оказывается абсолютно необходимым условием, без допущения которого принципиально невозможно понять способ взаимодействия между мыслящим телом и тем миром, внутри которого оно действует в качестве мыслящего тела. Это глубоко диалектический момент. Только отпавшая от идеи субстанции, мыслящее тело может понять как самоё себя, так и ту действительность, внутри которой и с которой оно действует, о которой оно мыслит. Иным способом мыслящее тело не может понять ни того, ни другого и вынуждено прибегать к идее посторонней силы, к теологически толкуемому «богу», к чуду. Поняв же способ своих действий (т. е. мышление), мыслящее тело как раз и постигает субстанцию как абсолютно необходимое условие взаимодействия с внешним миром.

Описанный способ познания у Спинозы называется «интуитивным». Создавая адекватную идею о самом себе, т. е. о форме своего собственного движения по контурам внешних предметов, мыслящее тело создаёт тем самым и адекватную идею о формах, контурах самих предметов. Ибо это **одна и та же форма, один и тот же контур**. В таком понимании интуиции нет абсолютно ничего похожего на субъективную интроспекцию. Как раз наоборот. В устах Спинозы интуитивное познание — синоним рационального понимания мыслящим телом закономерности своих действий внутри природы. Отдавая себе рациональный отчёт в том, что и как оно на самом деле делает, мыслящее тело образует одновременно и истинную идею о предмете своей деятельности.

Отсюда и вытекает последовательно материалистический вывод: «Правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи»<sup>116</sup>. Поэтому-то правильное определение (идея) может быть только одно, в отличие и в противоположность множеству и разнообразию единичных тел той же самой природы. Последние столь же реальны, сколь и единство (тождество) их «природы», выражаемой определением в «атрибуте мышления» и реальным разнообразием в «атрибуте протяжения». **Разнообразие и множество** явно понимаются тут как **способы осуществления** своей собственной противоположности — **тождества и единства их «природы»**. Таково отчётливо диалектическое понимание отношения между ними, в отличие от плоско-эклектической формулы (часто выдаваемой за диалектику), согласно которой одинаково реально существуют «как единство, так и множество», «как тождество, так и различие». Ибо эклектическая псевдодиалектика, когда дело доходит до решения проблемы познания и «определения», благополучно приходит как раз к обратному (по сравнению со спинозовским) решению — к представлению о том, что «определение понятия» есть словесно зафиксированная форма выражения в сознании, в мысли реального, чувственно данного многообразия.

Разговор об объективном, вне головы существующем тождестве природы данного круга различных и противоположных единичных явлений благополучно сводится тем самым к разговору о чисто формальном единстве (т. е. о сходстве, чисто внешнем тождестве) чувственно созерцаемых, эмпирически данных вещей, единичных фактов, формально подводимых под «понятие». И тогда вообще становится невозможным рассмотрение «определений понятия» как определение **природы определяемой вещи**. Тогда исходной точкой оказывается не «тождество и единство» явлений, а именно «разнообразие и множество» единичных фактов, существующих якобы сначала совершенно «самостоятельно» один от другого и лишь затем чисто формально объединяемых, охватываемых, как верёвкой, «единством понятия», «тождеством имени». Единственным результатом тут и оказывается тождество в сознании (а ещё точнее — в имени) изначально разнородных фактов, чисто вербальное их «единство».

Отсюда нетрудно понять, почему недовольны Спинозой неопозитивисты. Они атакуют **логический** принцип его мышления: «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 не способна существовать самостоятельно. Первоначальной основой этого взгляда является убеждение о том, что каждое предложение

<sup>116</sup> Спиноза Б. Избранные произведения, 2 т. Москва, 1957, т. 1, с. 366.

имеет подлежащее и сказуемое, что ведёт нас к заключению о том, что связи и множественность должны быть иллюзорными»<sup>117</sup>.

Альтернативой взгляду Спинозы действительно является убеждение в том, что любая «часть» мироздания не только «способна», но и должна «существовать» совершенно самостоятельно от всех других. Как постулирует другой авторитет того же направления, «мир есть совокупность фактов, а не вещей», в силу чего «мир распадается на факты», и при этом «любой факт может иметь место или не иметь места, а всё остальное останется тем же самым»<sup>118</sup>.

Таким образом, согласно «метафизике неопозитивизма», внешний мир должен рассматриваться как некое безмерное **скопление**, простое **нагромождение** абсолютно независимых друг от друга «атомарных» фактов, «правильное определение» каждого из них обязано быть абсолютно независимым от определения любого другого факта. Определение (описание) останется «правильным» даже при том условии, если бы «всё остальное» вообще «не имело бы места». Иными словами, «научное рассмотрение мира» сводится к чисто формальному, словесно-вербальному объединению кучи разрозненных фактов путём подведения их под один и тот же термин, под одно и то же «общее». «Общее» же, толкуемое лишь как «значение термина или знака», всегда оказывается тут чем-то совершенно произвольным или же «установленным заранее по соглашению» — «конвенциональным»... Следовательно, «общее» (единство и тождество) как единственный результат «научно-логической» обработки «атомарных фактов» на самом-то деле вовсе не результат, а заранее, априори, до исследования — произвольно или конвенционально (по джентльменскому соглашению) — установленное **значение термина**. И ничего более.

Конечно же позиция Спинозы несоединима с таким принципом «логического анализа» явлений, данных в созерцании и представлении. «Общее», «тождественное», «единое» для Спинозы вовсе не иллюзия, создаваемая лишь нашей речью (языком), её «субъектно-предикатной структурой», как то получается у Рассела, а прежде всего действительная общая природа вещей. Она-то и должна найти своё словесное выражение в правильном определении понятия. Кроме того, неверно и то, что, по Спинозе, якобы «связи и множественность должны быть иллюзорными». Ничего подобного у Спинозы нет, и утверждение это остаётся на совести Рассела, который во что бы то ни стало хотел бы дискредитировать «концепцию субстанции» в глазах «современной науки», доказать, что она «несовместима с современной логикой и научным методом»<sup>119</sup>.

Но одно тут несомненно: то, что Рассел называет «современной логикой и научным методом», действительно несовместимо с логикой мышления Спинозы, с его принципами развития научных определений, с его пониманием «правильного определения». Согласно Спинозе, ни «связи и множественность» не являются «иллюзорными» (как приписывает ему Рассел), ни «тождество и единство» не есть иллюзии, создаваемые лишь «субъектно-предикатной структурой» (как думает сам Рассел). И то и другое вполне реально, и то и другое существует в «боге», т. е. **в самой природе вещей**, совершенно независимо от каких бы то ни было вербальных структур, так называемого «языка науки».

По Расселу же, и то и другое — равно иллюзии. «Тождество» (т. е. принцип субстанции, общей природы вещей) — иллюзия, создаваемая языком, а «связи и множественность» — иллюзии, создаваемые нашей собственной чувственностью. А что есть на самом деле, независимо от наших иллюзий? Не знаю и знать не хочу — не хочу, ибо не могу, отвечает Рассел. Я знаю только то, каким мне дан «мир» в моих ощущениях и восприятиях (тут он — нечто «множественное»), и в моём языке (тут он — нечто «тождественное» и связное). А что есть кроме такого «мира»? А бог его знает, отвечает Рассел, слово в слово повторяя тезис Беркли, хотя и не рискует категорически утверждать вслед за ним, что «бог» это и на самом деле «знает», ибо неизвестно ещё, есть ли сам бог...

Вот в чем состоит полярная противоположность позиций Спинозы и позиций Беркли — Юма (которые ныне и стараются гальванизировать неопозитивисты). Беркли и Юм тоже атаковали прежде всего понятие субстанции, стараясь объявить его продуктом «нечестивого ума». Ибо тут действительно неумолимая альтернатива, два полярных и исключających друг друга решения одного и того же вопроса — вопроса об отношении «мира в сознании» (в частности, в «правильном определении») к «миру вне сознания» (вне словесного «определения»). Тут уже приходится выбирать: либо природа, включая человека как её «часть», должна пониматься по логике «концепции субстанции», либо её надо толковать как комплекс моих ощущений.

Вернёмся к рассмотрению концепции Спинозы. Спиноза прекрасно знает все скептические доводы против возможности найти то единственно правильное определение вещи, которое мы имеем право посчитать за определение природы самой вещи, а не того специфического состояния и расположения органов внутри нас самих, в виде коего эта вещь представлена «внутри нас». Рассматривая различные варианты толкований одних и тех же вещей, Спиноза делает прямой вывод: «Всё это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи»<sup>120</sup>. Иначе говоря, внутри себя, в виде представления, мы имеем вовсе не самую вещь и её собственную форму,

<sup>117</sup> Рассел Б. История западной философии, с. 596.

<sup>118</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Москва, 1958, с. 31.

<sup>119</sup> Рассел Б. История западной философии, с. 596.

<sup>120</sup> Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с. 400.

а только то внутреннее состояние, которое вызвало в нашем теле (в теле мозга) воздействие внешней вещи.

Поэтому в представлении, которое мы непосредственно имеем о внешнем мире, перепутаны и смешаны две совсем друг на друга непохожие вещи — форма нашего собственного тела и форма тел вне его. Наивный человек сразу же и некритически принимает сей гибрид за внешнюю вещь, а потому и судит о вещах сообразно тому специфическому состоянию, которое вызвано внутри его мозга и внутри органов его чувств совсем не похожим на это состояние внешним воздействием. Спиноза полностью учитывает аргумент картезианцев (позднее подхваченный и Беркли), что зубная боль вовсе не тождественна по геометрической форме зубоврачебному сверлу и даже геометрической форме тех изменений, которые оно производит внутри зуба и мозга. Мозг у каждого, кроме того, устроен и настроен по-разному, откуда и получается скептический вывод о множественности истин, об отсутствии истины, одной и той же для всех разумных существ: «Беспрестанно повторяется: “сколько голов, столько умов”, “своего ума у каждого много”, “в мозгах людей различий не меньше, чем во вкусах”. Эти выражения достаточно показывают, что люди судят о вещах сообразно с устройством своего мозга и охотнее фантазируют о них, чем познают»<sup>121</sup>.

Задача же в том, чтобы познать и правильно определить самую вещь, её собственную форму, а вовсе не способ, которым она представлена внутри нас самих, т. е. в виде геометрических сдвигов в теле нашего собственного мозга, в его микроструктурах. Как же быть? Может быть, чтобы получить чистую форму вещи, надо просто «вычесть» из состава представления всё то, что привносит в чистую форму вещи организация и способ действия нашего собственного тела, его органов чувств и мозга?

Но, во-первых, о том, как устроен наш мозг и что именно он привносит в состав представления о вещи, мы знаем так же мало, как и о самой внешней вещи. А во-вторых, вещь вообще не может быть дана нам иначе, как через те специфические изменения, которые она вызвала в нашем теле. Если мы «вычтем» всё то, что получается с вещью в ходе её преломления через призмы нашего тела, органов чувств и мозга, мы и получим чистый нуль. «Внутри нас» не останется ничего, никакого представления вообще. Так что этим путём идти нельзя.

Однако как ни различно устроены тело и мозг человека по сравнению с любой другой вещью, они всё же имеют друг с другом нечто общее, и именно на отыскание такового как раз и направлена деятельность разума, т. е. то активное действие нашего тела, которое мы и называем «мышлением».

Иными словами, адекватная идея есть всего лишь осознанное состояние нашего тела, **тождественное по своей форме с вещью вне тела**. Это можно представить себе вполне наглядно. Когда я с помощью руки описываю окружность на бумаге (в реальном пространстве), то моё тело приходит в состояние, вполне тождественное форме круга вне моего тела, в состояние активного **действия** по форме круга. Моё тело (моя рука) реально описывает окружность, и осознание этого состояния (т. е. формы своего собственного действия по форме вещи) и есть идея, притом «адекватная».

И поскольку «человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно непрерывно как бы возрождается», поскольку оно «может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела»<sup>122</sup>, постольку именно в действии человеческого тела по форме другого, внешнего, тела Спиноза и видит ключ к разгадке всей проблемы. Поэтому **«человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходить её тело»**<sup>123</sup>. Иначе говоря, чем более многочисленными и разнообразными способами оно умеет «двигать и располагать внешние тела», тем больше «общего» оно имеет с другими телами. Так, тело, умеющее находиться в состоянии движения по контуру круга, тем самым умеет находиться в состоянии, общем ему с состоянием и расположением всех круглых или движущихся по кругу внешних тел

Обладая сознанием собственного состояния (действия по форме того или иного контура), я тем самым обладаю и совершенно точным сознанием (адекватной идеей) формы внешнего тела. Что, однако, происходит только там и тогда, когда я активно определяю себя, состояния своего тела, т. е. его действия, в согласии с формой внешнего тела, а не сообразно устройству и расположению моего собственного тела и его «частей». Чем больше таких действий я умею совершать, тем совершеннее моё мышление, тем больше адекватных идей заключается в «душе» (как продолжает выражаться Спиноза, пользуясь привычным для современников языком), или попросту **в осознанных состояниях моего тела**, ибо термин «душа» он расшифровывает на соседних страницах именно так.

Декартовский дуализм между миром внешних тел и внутренними состояниями человеческого тела тем самым исчезает, как дым, уже в самом исходном пункте объяснения. Он истолковывается как различие внутри одного и того же мира — мира тел, как различие по способу их существования («действия»). «Специфическое устройство» человеческого тела и мозга тут впервые истолковывается не как барьер, отделяющий нас от мира вещей, вовсе на это тело не похожих, а, наоборот, как то самое свойство универсальности, которое позволяет мыслящему телу (в отличие от всех прочих) находиться в тех же самых состояниях, что и вещи, обладать общими с ним формами.

<sup>121</sup> Там же.

<sup>122</sup> Там же, с. 420.

<sup>123</sup> Там же.



У самого Спинозы это выражено так: «Идея того, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается действиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна... Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет её тело с другими телами»<sup>124</sup>.

Отсюда следует также и то, что «существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как... все тела имеют между собой нечто общее, что... должно быть всеми воспринимаемо адекватно, т. е. ясно и отчётливо»<sup>125</sup>. Эти «общие идеи» ни в коем случае не могут быть истолкованы как специфические формы человеческого тела, лишь по ошибке принятые за формы внешних тел (как то выходило у картезианцев и позднее у Беркли), даже несмотря на то, что **«человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»**<sup>126</sup>.

Дело в том, что «состояния своего тела» вполне предметны, будучи действиями тела в мире тел же, а не результатом действия тел на что-то неоднородное с ними, на «бестелесное». Поэтому-то **«имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна»**<sup>127</sup>.

Так и выходит, что, **«чем больше познаём мы единичные вещи, тем больше мы познаём бога»**<sup>128</sup>, т. е. всеобщую, универсальную природу вещей, мировую материю; чем больше единичных вещей охватывает наше активное действие и чем глубже и всестороннее мы определяем наше тело к действию по форме самих внешних тел, чем более активным компонентом в бесконечной цепи причинно-следственных отношений природного целого мы станем, тем в большей мере увеличивается сила нашего мышления, тем меньше «от специфического устройства» нашего тела и мозга примешивается к «идеям», делая их «смутными и неадекватными» (идеями воображения, а не «интеллекта»). Чем наше тело активнее, тем оно универсальнее, тем меньше оно привносит «от себя», тем чище оно выявляет подлинную природу вещей. И чем пассивнее, тем больше сказывается в идеях устройство и расположение органов внутри нашего собственного тела — мозга, нервной системы, органов чувств и т. д.

Поэтому действительный состав психических действий (в том числе и логический состав мышления) определяется вовсе не структурой и расположением частей тела и мозга человека, а только внешними условиями универсально-человеческого действия в мире других тел. Здесь единственно верное — функциональное — определение задаёт структурному анализу мозга точный ориентир, намечает общую цель и даёт критерий, с помощью которого можно отличить структуры, обеспечивающие мышление внутри мозга, от тех, которые совершенно не относятся к процессу мышления, а заведуют, скажем, пищеварением, кровообращением и т. д.

Потому-то Спиноза и отзывается весьма иронически о всех современных ему «морфологических» гипотезах, в частности, о гипотезе насчёт особой роли «шишковидной железы» как преимущественного телесного органа «души». Тут он прямо говорит: поскольку ты философ, не строй умозрительных гипотез насчёт строения тела мозга, а предоставь исследование того, что происходит внутри мыслящего тела, врачу, анатому, физиологу. Они это сделают лучше, чем ты, покажут те пространственные структуры, которые обеспечивают мышление. Ты же, как философ, не только можешь, но и обязан разработать и для врача, и для анатома, и для физиолога не структурное, а функциональное определение мышления и обязан сделать это совершенно строго и точно, причём научно, а не прибегая к туманным представлениям о «бестелесной душе», о «боге» и т. п.

А функциональное определение мышления ты можешь найти только в том случае, если не будешь копать **внутри мыслящего тела** (мозга), а тщательно рассмотришь реальный состав предметных действий мыслящего тела среди других тел бесконечного по своему многообразию универсума. Внутри черепа ты не найдёшь ни одного функционального определения мышления, ибо мышление есть функция внешнего, предметного действия, активно определяемого по форме внешних вещей, а не по форме тела мозга. А посему ты должен исследовать вовсе не анатомию и физиологию мозга, а «анатомию и физиологию» того «тела», деятельной функцией коего **на самом деле** является мышление, т. е. «неорганического тела человека», «анатомию и физиологию» мира его культуры, мира тех «вещей», которые он производит и воспроизводит своей деятельностью.

Единственное «тело», которое мыслит с необходимостью, заключённой в его особой «природе» (т. е. в его специфическом устройстве), — это **вовсе не отдельный мозг** и даже не целый человек с мозгом, с сердцем и с руками, со всеми анатомически врождёнными ему особенностями. С необходимостью мышлением обладает, по Спинозе, лишь субстанция. Мышление имеет своей необходимой предпосылкой и непременным (*sine qua non*) условием **всю природу в целом**.

Но и этого мало, добавил Маркс. По Марксу, с необходимостью мыслит только природа, достигшая стадии общественно производящего свою жизнь человека, природа, изменяющая и осознающая сама себя в лице человека

<sup>124</sup> Там же, с. 435, 436.

<sup>125</sup> Там же, с. 435.

<sup>126</sup> Там же, с. 429.

<sup>127</sup> Там же, с. 614.

<sup>128</sup> Там же, с. 606.

или другого, подобного ему в указанном отношении (а не в форме носа или черепной коробки) существа, универсально изменяющего природу, как внешнюю, так и свою собственную. Тело меньшего масштаба и «структурной сложности» мыслить не будет. Труд — процесс изменения природы действием общественного человека — и есть «субъект», коему принадлежит «мышление» в качестве «предиката». А природа — всеобщая материя природы — и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (*causa sui*), причиной самой себя.

## Логика и диалектика

Мы уже говорили, что наиболее прямым путем к созданию диалектической логики является умудрённое историческим опытом «повторение пройденного», повторение дела Маркса, Энгельса, Ленина, критически-материалистическое переосмысление достижений, которыми в области Большой Логики человечество обязано немецкой классической философии конца XVIII — начала XIX века, тому поразительному по своей скорости процессу духовного созревания, который отмечен именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

«Дело логики» пережило здесь в кратчайшие исторические сроки невиданный со времён античности взлёт, отмеченный и сам по себе столь напряжённой внутренней диалектикой, что уже простое ознакомление с ним до сих пор воспитывает диалектическую мысль.

Прежде всего следует отметить, что именно в немецкой классической философии был ясно осознан и остро выражен тот факт, что все проблемы философии как особой науки так или иначе вращаются вокруг вопроса о том, что такое **мышление и каковы его взаимоотношения с внешним миром**. Понимание этого факта, вызревшее уже и ранее в системах Декарта и Локка, Спинозы и Лейбница, здесь было превращено в сознательно установленную исходную точку всех исследований, в основной принцип критического переосмысления результатов предшествующего развития. Завершая в лице Канта более чем двухсотлетний цикл исследований, философия вступала в принципиально новый этап понимания и решения своих специальных проблем.

Потребность критически оглядеть и проанализировать пройденный путь диктовалась, конечно, не внутренними нуждами самой философии, не стремлением к завершённости и упорядоченности, хотя самими философами она и воспринималась именно так, а властным давлением внешних обстоятельств, кризисным, предреволюционным состоянием всей духовной культуры. Напряжённый конфликт идей во всех сферах духовной жизни, от политики до естествознания, волей-неволей вовлечённого в идеологическую борьбу, все настойчивее побуждал философию докопаться наконец до самых корней и истоков происходящего, понять, где таится общая причина взаимной вражды между людьми и идеями, найти и указать людям разумный выход из создавшегося положения...

Кант был первым, кто попытался охватить в рамках единого понимания все основные противоборствующие принципы мышления эпохи, приближавшейся к своему катастрофическому крушению. Пытаясь объединить и примирить эти принципы внутри одной системы, он помимо своей воли только яснее обнажает существо проблем, неразрешимых с помощью испытанных, известных философии методов.

Фактическое положение вещей в науке рисуется перед Кантом в образе войны всех против всех, в образе того «естественного» состояния, которое он вслед за Гоббсом (но только уже в применении к науке) характеризует как состояние «бесправия и насилия». В таком состоянии научное мышление («разум») «может отстоять свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством **войны**... В естественном состоянии конец спору кладёт **победа**, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством...»<sup>129</sup>.

Иначе говоря, именно напряжённая борьба между противоборствующими принципами, каждый из которых разбивается в систему, претендующую на всеобщее значение и признание, как раз и составляет, по Канту, «естественное» состояние человеческого мышления. Следовательно, «естественным», фактическим и очевидным состоянием мышления является как раз диалектика. Кант озабочен вовсе не тем, чтобы раз и навсегда устранить её из жизни разума, т. е. из науки, понимаемой как некоторое развивающееся целое, а лишь тем, чтобы найти наконец соответственно «разумный» способ разрешения возникающих внутри науки противоречий, дискуссий, споров, конфликтов и антагонизмов. Может ли разум сам, без помощи «начальства», преодолеть боль разлада? Эта ситуация и побуждает, как говорит Кант, «в конце концов искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве, основывающемся на ней»<sup>130</sup>.

Состояние вечного конфликта идей, вражды между теоретиками представляется Канту следствием того обстоятельства, что «республика учёных» до сих пор не имеет единого, систематически разработанного и всеми признанного «законодательства», своего рода «конституции разума», которая позволила бы искать разрешение конфликтов не на пути войны «на уничтожение», а в сфере вежливо-академической дискуссии, в форме «процесса»,

<sup>129</sup> Кант И. Сочинения, т. 3. Москва, 1964, с. 625-626.

<sup>130</sup> Там же, с. 626.

где каждая партия чтит один и тот же «кодекс» логических основоположений и, признавая в противнике равно правомочную и равно ответственную перед ним сторону, остаётся не только критичной, но и самокритичной, всегда готовой признать свои собственные ошибки и прегрешения против логического устава. Этот идеал взаимоотношений между теоретиками — а против него трудно что-либо возразить и поныне — маячит перед Кантом как цель всех его исследований.

Но тем самым в центр его внимания попадает прежде всего та область, которая традицией связывается с компетенцией логики. Совершенно очевидным для Канта был, с другой стороны, и тот факт, что логика в том её виде, в каком она существовала, ни в коей мере не могла удовлетворить назревших потребностей, не могла послужить орудием анализа создавшейся ситуации. Само наименование «логика» к этому времени оказалось настолько дискредитированным, что Гегель имел полное основание говорить о всеобщем и полном пренебрежении к этой науке, которая на протяжении «веков и тысячелетий... столь же почиталась, сколь она теперь презирается»<sup>131</sup>. И только та глубокая реформа, которой логика была подвергнута в трудах классиков немецкой философии, возвратила уважение и достоинство самому названию науки о мышлении. Кант как раз и оказался первым, кто попытался специально поставить и решить проблему логики на пути критического анализа её содержания и исторических судеб. Традиционный багаж логики был поставлен здесь впервые на очную ставку с реальными процессами мышления в естествознании и в области социальных проблем.

Прежде всего Кант задался целью выявить и подытожить те бесспорные, ни у кого не вызывающие сомнений истины, которые были сформулированы в рамках традиционной логики, хотя бы ими и пренебрегали за их банальность. Кант попытался, иными словами, в составе логики выявить те «инварианты», которые остались незатронутыми в ходе всех дискуссий о природе мышления, длившихся на протяжении столетий и даже тысячелетий, те положения, которые не ставил под сомнение никто: ни Декарт, ни Беркли, ни Спиноза, ни Лейбниц, ни Ньютон, ни Гюйгенс — ни один теоретически мыслящий индивид. Выделив в логике этот «остаток», Кант убедился, что остаётся не так уж много — ряд совершенно общих положений, сформулированных, по существу, уже Аристотелем и его комментаторами.

С той точки зрения, с которой Кант рассматривал историю логики, иного вывода сделать было и нельзя: разумеется, если искать в логике лишь такие положения, с которыми одинаково согласны все — и Спиноза, и Беркли, и рационалист-естествоиспытатель, и теологизирующий поп, а все их разногласия выносить за скобки, то внутри скобок ничего иного и не останется. Ничего, кроме тех совершенно общих **представлений** о мышлении, которые казались бесспорными для всех людей, мысливших в определённой традиции. Налицо, таким образом, **чисто эмпирическое** обобщение, гласящее, собственно, лишь то, что до сих пор ни один из теоретиков, занимавшихся мышлением, не оспаривал ряда утверждений. Верны ли, однако, эти положения сами по себе, или они суть лишь общераспространённые и общепринятые иллюзии, из данных утверждений не вычиташь.

Да, все теоретики до сих пор мыслили (или хотя бы только старались мыслить) в согласии с рядом правил. Такова мораль, которую отсюда можно извлечь. Кант, однако, превращает чисто эмпирическое обобщение в теоретическое (т. е. во всеобщее и необходимое) суждение о предмете логики вообще, о законных границах её предмета: «Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления...»<sup>132</sup> «Формальные» означает здесь — совершенно независимые от того, как именно понимается мышление, его происхождение и цели, его отношения к другим способностям человека и к внешнему миру и т. д. и т. п., т. е. независимо от того, как решается вопрос о «внешних» условиях, внутри которых осуществляется мышление по правилам, от метафизических, психологических, антропологических и прочих соображений. Кант объявляет такие правила абсолютно верными и всеобщезначательными для мышления вообще, «безразлично, априорное оно или эмпирическое... каковы его происхождение и предмет и встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе [Gemüt]»<sup>133</sup>.

Очертив таким образом границы логики («своими успехами логика обязана определённости своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлекаться от всех объектов познания и различий между ними...»<sup>134</sup>), Кант тщательно исследует её принципиальные возможности. Компетенция её оказывается весьма узкой. В силу указанной формальности она по необходимости оставляет без внимания различия сталкивающихся в дискуссии представлений и остаётся абсолютно нейтральной не только, скажем, в споре Лейбница с Юмом, но и в споре умного человека с дураком, если только дурак «правильно» излагает невесть откуда и как попавшее в его голову представление, пусть самое несуразное и нелепое. Её правила таковы, что она обязана любой нелепице вынести логическое оправдание, лишь бы нелепица не противоречила себе самой. Согласная с самой собою глупость должна свободно проходить сквозь фильтры общей логики.

Кант специально подчёркивает, что «общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для

<sup>131</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X. Москва, 1932, с. 305.

<sup>132</sup> Кант И. Сочинения, т. 3, с. 83.

<sup>133</sup> Там же.

<sup>134</sup> Там же.

способности суждения»<sup>135</sup>: как умения «**подводить** под правила, т. е. различать, подчинено ли нечто данному правилу... или нет»<sup>136</sup>. Поэтому самое твёрдое знание правил вообще (в том числе и правил общей логики) вовсе не гарантирует безошибочности их применения. Поскольку же «отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью», и поскольку «против этого недостатка нет лекарства»<sup>137</sup>, постольку общая логика не может выступать не только в качестве «органона» (орудия, инструмента) действительного познания, но даже и в качестве «канона» его — в качестве критерия проверки готового знания.

Для чего же она в таком случае вообще нужна? Исключительно для проверки на правильность так называемых аналитических суждений, т. е., в конце концов, актов словесного изложения готовых, уже имеющихся в голове представлений, какими бы нелепыми и глупыми сами по себе эти представления ни были, констатирует Кант в полном согласии с Бэконом, Декартом и Лейбницем. Противоречие между понятием (т. е. строго определённым представлением) и опытом, фактами (их определениями) представляет собою ситуацию, по поводу которой общая логика высказываться не имеет права, ибо тут речь идет уже об акте подведения фактов под определения понятия, а не о раскрытии того смысла, который заранее в понятии заключён. (Например, если я убежден, что «все лебеди белы», то, увидев птицу, по всем признакам, кроме цвета, тождественную моему представлению о лебеде, я оказываюсь перед трудностью, разрешить которую общая логика мне помочь не может уже ничем. Ясно одно, что под моё понятие «лебедь» эта птица не подводится без противоречия и я обязан сказать: она не лебедь. Если же я её признаю лебедем, то противоречие между понятием и фактом превратится уже в противоречие между определениями понятия, ибо субъект суждения (лебедь) будет определён через два взаимоисключающих предиката — «белый» и «не белый». А это уже недопустимо и равносильно признанию, что моё исходное понятие было определено неправильно, что его надо изменить, дабы устранить противоречие.)

Так что всякий раз, когда возникает вопрос, подводится данный факт под данное понятие или нет, появление противоречия вовсе не может рассматриваться как показатель верности или неверности суждения. Суждение может оказаться верным именно потому, что противоречие в данном случае **разрушает** исходное понятие, обнаруживает его противоречивость, а значит, и ложность... Поэтому-то и нельзя бездумно применять критерий общей логики там, где речь идет об опытных суждениях, об актах подведения фактов под определения понятия, об актах конкретизации исходного понятия через данные опыта. Ведь в таких суждениях исходное понятие не просто разъясняется, а пополняется новыми определениями. Тут происходит синтез, присоединение определений, а не анализ, т. е. разъединение уже имеющегося определения на подробности.

Суждения опыта, все без исключения, имеют синтетический характер. Поэтому появление противоречия в составе такого суждения — естественный и неизбежный феномен в процессе уточнения понятий в согласии с данными опыта.

Иначе говоря, для способности суждения общая логика не имеет права давать рекомендаций, ибо сия способность вправе подводить под определения понятия такие факты, которые этим определениям прямо и непосредственно **противоречат**.

Любое эмпирическое понятие всегда находится поэтому под угрозой опровержения со стороны опыта, со стороны первого же попавшегося на глаза факта. Следовательно, суждение чисто эмпирического характера, т. е. такое, где субъектом выступает эмпирически данный, чувственно созерцаемый предмет или объект (например, то же суждение о лебедях), верно и правильно лишь с обязательной оговоркой: «Белы все лебеди, **до сих пор побывавшие в поле нашего опыта**». Такое суждение бесспорно, ибо оно и не претендует на отношение к тем единичным вещам того же самого рода, которых мы ещё не успели повидать. И дальнейший опыт вправе корректировать наши определения, менять предикаты суждения.

С подобными трудностями действительно постоянно сталкивается и всегда будет сталкиваться наше теоретическое познание.

Но если так, если наука развивается только через постоянное сопоставление понятий с фактами, через постоянный и никогда не завершающийся процесс разрешения вновь и вновь возникающего здесь конфликта, то сразу же остро встанет проблема научно-теоретического понятия. Отличается ли научно-теоретическое обобщение (понятие), претендующее на всеобщность и необходимость, от любого эмпирически-индуктивного «обобщения»? (Сложности, здесь возникающие, остроумно обрисовал столетием позже Б. Рассел в виде забавной притчи: живёт в курятнике курица, каждый день приходит хозяин, приносит ей зёрнышек поклевать, курица, несомненно, сделает отсюда вывод: появление хозяина связано с появлением зёрнышек. Но в один прекрасный день хозяин явится в курятник не с зёрнышками, а с ножом, чем убедительно и докажет курице, что ей не мешало бы иметь более тонкое представление о путях научного обобщения...)

Иначе говоря, возможны ли такие обобщения, которые, хотя и сделаны на основе лишь фрагментарного опыта относительно данного объекта, могут тем не менее претендовать на роль понятий, обеспечивающих научное **пред-**

<sup>135</sup> Там же, с. 217-218.

<sup>136</sup> Там же, с. 217.

<sup>137</sup> Там же, с. 218.

**видение**, т. е. быть с гарантией «экстраполированы» и на будущий опыт относительно того же самого объекта (учитывая, разумеется, влияние всех разнообразных условий, внутри которых он может в будущем наблюдаться)? Возможны ли понятия, выражающие не только и не просто более или менее случайные общие признаки, могущие в другом месте и в другое время и отсутствовать, а самоё «существо», самую «природу» данного рода объектов, закон их существования? То есть возможны ли такие определения, при отсутствии которых отсутствует (невозможен и немислим) и сам объект данного понятия, а имеется уже другой объект, который именно поэтому не правомочен ни подтвердить, ни опровергать определения данного понятия? (Как, например, рассмотрение квадратов или треугольников не имеет никакого отношения к нашему пониманию свойств окружности или эллипса, поскольку в определения понятия «окружность» входят только такие предикаты, которые строго описывают границы данного рода фигур, границы, которые нельзя переступить, не переходя в другой род.) Понятие, стало быть, предполагает такие «предикаты», устранить которые (без устранения самого объекта данного понятия) не может никакой будущий, «всякий возможный», по терминологии Канта, опыт.

Так и возникает кантовское различие чисто эмпирических и научно-теоретических обобщений. Определения понятий должны характеризоваться всеобщностью и необходимостью, т. е. должны быть заданы так, чтобы их не мог опровергнуть никакой будущий опыт.

Научно-теоретические обобщения и суждения, в отличие от чисто эмпирических, во всяком случае, претендуют на всеобщность и необходимость (как бы ни объяснять метафизические, психологические или антропологические основания такой претензии), на то, что они могут быть подтверждены опытом всех людей, находящихся в здравом уме, и не могут быть этим опытом опровергнуты. Иначе вся наука имела бы не больше цены, чем восклицания дурака из интернациональной притчи, который кстати и некстати произносит сентенции, уместные и оправданные лишь в строго оговорённых обстоятельствах («таскать вам — не перетаскать» и т. п.), т. е. бездумно выдаёт суждение, применимое лишь к сугубо частному случаю, за абсолютно-всеобщее, верное в любом другом случае, в любых условиях места и времени...

Научно-теоретическое обобщение (и суждение, связующее два или более обобщения) обязано указать не только определение понятия, но и всю полноту условий его применимости, всеобщности и необходимости. Но тут-то и вся трудность. Можем ли мы категорически установить, что перечислили весь ряд необходимых условий? Можем ли мы быть уверены, что включили в этот ряд только действительно необходимые условия? А может быть, мы включили в него лишние, не безусловно необходимые?

Кант и этот вопрос оставляет открытым. И он прав, поскольку тут всегда таится возможность ошибки. В самом деле, сколько раз наука принимала частное за всеобщее. Во всяком случае, ясно, что «общая», т. е. чисто формальная, логика и тут не имеет права формулировать правило, позволяющее отличить просто общее от **всеобщего**; то, что наблюдалось **до сих пор**, от того, что будет наблюдаться **и впредь**, как бы долго ни продолжался наш опыт и какие бы широкие области фактов он ни охватил. Для правил общей логики суждение типа «все лебеди белы» ровно ничем не отличается от суждений типа «все тела природы протяжённые», ибо разница здесь заключается не в форме, а исключительно в содержании и происхождении понятий, входящих в состав суждения. Первое — эмпирично и сохраняет полную силу лишь по отношению к уже протёкшему опыту (по терминологии Канта, оно верно лишь «апостериори»), второе же претендует на большее, на справедливость и по отношению к будущему, ко всякому возможному опыту относительно тел природы (в той же терминологии, оно верно «априори», заранее, до проверки опытом). Мы почему-то убеждены (а наука придаёт нашему убеждению характер аподиктического утверждения), что, сколько бы мы ни носились в просторах космоса и как бы глубоко в недра материи ни забрались, мы никогда и нигде не встретим «тел природы», опровергающего это наше убеждение, — «непротяжённого тела».

Почему? Потому, что непротяжённых тел в природе быть не может? Отвечать так, говорит Кант, было бы неосмотрительно. Тут мы можем сказать только следующее: если даже в составе бесконечного универсума такие удивительные тела и существуют, то они, во всяком случае, в поле нашего зрения, в поле нашего опыта попасть никогда не смогут. А если и смогут, то и они будут восприняты нами как протяжённые или же вообще никак не будут восприняты. Так уж устроены наши органы восприятия, что способны воспринимать вещи только под формой пространства, только как протяжённые и продолжающиеся (под формой времени).

Может статься, что они и «сами по себе» (an sich) таковы, — этого Кант не считает возможным отрицать, так же как и утверждать. Но «для нас» они таковы и иными быть не могут, ибо в противном случае они вообще не могут быть включены в наш опыт, сделаться объектами опыта, а потому и послужить основанием для научных суждений и положений, для математики, физики, химии и других дисциплин.

Пространственно-временные определения вещей (способы их математического описания) тем самым и выводятся из-под угрозы опровержения со стороны всякого возможного опыта, ибо они как раз и верны при условии (или «под условиями») возможности самого этого опыта.

Как таковые, все теоретические положения (т. е. все суждения, связующие два и более определения) обретают всеобщий и необходимый характер и уже не нуждаются в подтверждении со стороны опыта. Поэтому-то все теорети-

ческие положения Кант и определяет как априорно-синтетические суждения. Именно в силу такого их характера мы и можем быть вполне уверены, что не только на нашей грешной земле, а и на любой другой планете  $2 \times 2$  будет равно 4, а не 5 или 6, диагональ квадрата будет так же несоизмерима с его стороной, а в любом уголке Вселенной будут так же, как и в исследованном нами, соблюдаться законы Галилея, Ньютона и Кеплера... Ибо в составе таких положений связываются (синтезируются) только и исключительно **всеобщие** и **необходимые** (в выше разъясненном смысле слова) определения, предикаты понятия.

Но если главной проблемой, с которой сталкивается наука, оказываются вовсе не аналитические, а как раз синтетические суждения, а общая логика правомочна судить лишь аналитическую правильность, то неизбежным становится вывод, что кроме общей логики должна существовать и специальная логика, имеющая дело лишь с теоретическим применением интеллекта, с правилами производства теоретических (по терминологии Канта, априорно-синтетических) суждений — суждений, которые мы вправе расценивать как всеобщие, необходимые и потому как объективные. «...Если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым... то мы должны признавать его и объективным, т. е. выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и свойство предмета; в самом деле, на каком основании суждения других должны были бы необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства предмета, к которому все они относятся и которому они должны соответствовать, а потому согласоваться также и между собой»<sup>138</sup>.

Мы, правда, ещё ничего не знаем о предмете самом по себе, т. е. вне опыта всех людей вообще, но что в опыте всех настоящих и будущих людей, организованных так же, как и мы, он будет обязательно выглядеть точно так же (а потому любой человек может проверить справедливость нашего суждения) — за это теоретическое суждение обязано поручиться.

Отсюда Кант и делает вывод, что должна существовать логика (или, точнее, раздел логики), специально трактующая о принципах и правилах теоретического применения мышления или об условиях применения правил общей логики к решению специально-теоретических задач, к актам производства всеобщих, необходимых и тем самым объективных суждений. Такая логика уже не имеет права, в отличие от общей, игнорировать разницу между знаниями (представлениями) по их содержанию и происхождению. Она может и должна служить достаточным канон (если и не органом) для мышления, претендующего на всеобщность и необходимость своих выводов, обобщений и положений. Кант присваивает ей название трансцендентальной логики, или логики истины.

В центре внимания здесь, естественно, оказывается проблема так называемых синтетических действий интеллекта, т. е. действий, посредством которых достигается новое знание, а не просто разъясняется уже имеющееся в голове представление. Понимая под синтезом вообще «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания»<sup>139</sup>, Кант тем самым придал синтезу роль и значение фундаментальной операции мышления, по существу и по времени предшествующей всякому анализу. Если анализ сводится к процессу разложения готовых представлений и понятий, то синтез как раз и выступает в качестве акта **производства** новых понятий. К этому акту, а значит, вообще к первоначальным, исходным формам работы мышления правила общей логики имеют весьма условное отношение.

В самом деле, говорит Кант, где рассудок ничего раньше не соединил, там ему нечего также и разлагать, и поэтому «наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может **по содержанию** возникнуть аналитически»<sup>140</sup>. Значит, первоначальными, фундаментальными логическими формами оказываются не принципы общей логики, не основоположения аналитических суждений (т. е. не закон тождества и запрет противоречия), а только всеобщие формы, схемы и способы **соединения** различных представлений в составе некоторого нового представления, схемы, обеспечивающие **единство в многообразии**, способы отождествления различного, объединения разнородного.

Так что, несмотря на формальный порядок своего изложения и вопреки ему, Кант, по существу, утверждает, что подлинно всеобщими — изначальными и фундаментальными — логическими формами являются вовсе не те формы, которые считались таковыми традиционной формальной логикой. Скорее они — «второй этаж» логической науки и, стало быть, производны, вторичны и верны лишь постольку, поскольку согласуются с более всеобщими и важными, с положениями, касающимися **синтеза** определений в составе понятия и суждения.

Налицо полный переворот во взглядах на предмет логики как науки о мышлении. На этот пункт в изложениях кантовской теории мышления обычно не обращают достаточного внимания, хотя именно здесь он и оказывается подлинным родоначальником принципиально нового, диалектического этапа в развитии логики как науки. Кант впервые начинает видеть главные **логические** формы мышления в **категориях**, включая тем самым в состав предмета логики то, что вся предшествующая традиция относил к компетенции онтологии, метафизики и ни в коем случае не логики.

<sup>138</sup> Там же, т. 4, ч. 1, с. 116.

<sup>139</sup> Там же, т. 3, с. 173.

<sup>140</sup> Там же.

«Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения или относить представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нём соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т. е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные возможные способы соединять представления в сознании. Если же они понятия, то они понятия о **необходимом** соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений»<sup>141</sup>.

Категории и есть «принципы объективно значимых суждений». Именно потому, что прежняя логика отворачивала свой взгляд от исследования этих фундаментальных логических форм мышления, она и не могла не только помочь своими рекомендациями движению научно-теоретического знания, но не могла и внутри своей собственной теории свести концы с концами. «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из неё возникли многие тяжелые последствия для логики)... я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это **отношение**»<sup>142</sup>.

Кант чётко поставил задачу понимания категорий как логических единиц, раскрытия их логических функций в процессе производства и обращения знания. Правда, как мы увидим ниже, к определениям категорий, заимствованным логикой у онтологии, он тоже не проявил почти никакого критического отношения. Однако задача была поставлена — категориальные определения были поняты как логические (т. е. всеобщие и необходимые) схемы или принципы связывания представлений в составе «объективных» суждений.

Категории как раз и представляют собою те всеобщие формы (схемы) деятельности субъекта, посредством которых вообще становится возможным связный опыт, т. е. разрозненные восприятия фиксируются в виде знания: «...так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, — продолжает Кант, — то **категории** суть условия возможности опыта и потому а priori применимы ко всем предметам опыта»<sup>143</sup> (курсив мой. — Э.И.). Поэтому любое суждение, претендующее на всеобщее значение, всегда заключает в себе — в явном или неявном виде — **катеорию**: «Мы не можем **мыслить** ни одного предмета иначе как с помощью категорий»<sup>144</sup>.

И если логика претендует на роль науки о мышлении, то она и должна развиваться именно как учение о категориях, как связанная система категориальных определений мышления. Иначе она просто не имеет права называться наукой о мышлении. Таким образом, именно Кант (а не Гегель, как часто думают и говорят) увидел основное содержание логики в категориальных определениях знания, стал понимать логику прежде всего как систематическое изложение категорий — всеобщих и необходимых понятий, характеризующих объект вообще, тех самых понятий, которые по традиции считались монопольным предметом исследования метафизики. Одновременно, что связано с самим существом кантовской концепции, категории суть не что иное, как универсальные формы (схемы) познавательной деятельности субъекта, чисто логические формы мышления, понимаемого не как индивидуально-психический акт, а как «родовая» деятельность человека, как безличный процесс развития науки, как процесс откристиаллизовывания всеобщенаучного знания в индивидуальном сознании.

Основоположником такого понимания логики Кант не без основания считает Аристотеля, того самого Аристотеля, которого средневековая традиция сделала ответственным за узкоформальное, на самом деле вовсе не принадлежащее ему понимание границ и компетенции логики. Кант, однако, упрекает Аристотеля в том, что тот не дал никакой «дедукции» (т. е. педантически-профессорского выведения и доказательства) своей таблицы категорий, а лишь просто выявил и подытожил те категории, которые уже функционировали в наличном сознании его эпохи. Поэтому-де аристотелевский перечень категорий страдает «эмпиричностью». К тому же, и этот упрек в устах Канта звучит ещё более строго, Аристотель, не удовлетвоваввшись выяснением логической функции категорий, приписал им ещё и «метафизическое значение», объявив их не только логическими, т. е. теоретико-познавательными, схемами деятельности ума, но и всеобщими формами бытия, всеобщими определениями мира вещей самих по себе, то бишь «гипостазировал» чистейшие логические схемы в виде метафизики, в виде универсальной теории объективности как таковой.

Основной грех Аристотеля, таким образом, Кант видит в том, что тот принял формы мышления за формы бытия и, таким образом, превратил логику в метафизику, в онтологию. Отсюда и задача: чтобы исправить ошибку Аристотеля, надо превратить метафизику в логику. Иными словами, сквозь перевёртывающую призму своих исходных установок Кант всё же рассмотрел действительное значение Аристотеля как «отца логики», понял, что таковым Аристотель является именно в качестве автора «Метафизики». Так Кант окончательно и навсегда обрубил корни той средневековой интерпретации и Аристотеля, и логики, которая видела логическое учение Стагирита только в текстах «Органона». Это противоестественное обособление логики от метафизики, принадлежащее на самом деле

<sup>141</sup> Там же, т. 4, ч. I, с. 123.

<sup>142</sup> Там же, т. 3, с. 197-198.

<sup>143</sup> Там же, с. 211.

<sup>144</sup> Там же, с. 214.

вовсе не Аристотелю, а стоикам и схоластам, в средние века приобрело силу предрассудка, а Кантом было снято, преодолено.

В «Критике чистого разума» Кант не даёт своей системы категорий, а только ставит в общем виде задачу создания таковой, ибо для него «важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы»<sup>145</sup>. Он и излагает не логику, а только самые общие принципы и контуры предмета логики в новом её понимании, самые общие её категории (количества, качества, отношения и модальности, каждая из которых далее конкретизируется в трех производных). Кант считает, что дальнейшая разработка системы логики в духе выявленных принципов уже не составляет особого труда: «...полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим»<sup>146</sup>. Такую «задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник онтологии и добавить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения — предикабилии присутствия, противодействия, к категориям модальности — предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т. д.»<sup>147</sup>.

Здесь опять, как и в случае с общей логикой, Кант обнаруживает абсолютную **некритичность** по отношению к теоретическому багажу прежней метафизики, к разработанным ею определениям категорий, поскольку задачу создания новой логики он сводил к весьма некритическому переосмыслению, к чисто формальному преобразованию прежней метафизики (онтологии) в логику. На практике это оборачивалось подчас лишь переименованием «онтологических» понятий в «логические». Но само выполнение поставленной Кантом задачи очень быстро привело к уразумению, что дело выполнить не так-то просто, что тут требуется не формальное, а весьма серьёзное и доходящее до корней преобразование всей системы философии. Для самого же Канта это обстоятельство выступало ещё неясно и неполно; диалектические противоречия прежней метафизики обнаружены им лишь частично — в виде знаменитых четырёх антиномий чистого разума. Дело, однако, было начато.

Согласно Канту, категории — чисто логические формы, схемы деятельности интеллекта, связующего данные чувственного опыта (восприятий) в форме понятия, теоретического (объективного) суждения. Сами по себе категории пусты, и попытка использовать их не в качестве логических форм обобщения эмпирических данных, а как-то иначе ведёт лишь к пустословию, к чисто вербальным словопрениям. Эту мысль Кант выражает на свой манер, утверждая, что категории ни в коем случае нельзя понимать как абстрактные определения вещей самих по себе, как они существуют вне сознания людей, за пределами опыта. Они всеобщим (абстрактно-всеобщим) образом характеризуют лишь **мыслимый** предмет, т. е. внешний мир, **как и каким мы его необходимо мыслим**, как и каким он предстаёт в сознании после преломления его через призму наших органов чувств и форм мышления. Посему трансцендентальная логика — логика истины — и есть логика, и **только логика**, только учение о мышлении. Её понятия (категории) абсолютно ничего не говорят нам о том, как обстоят дела в мире вне опыта, есть ли там, в мире «трансцендентного», внеопытного, причинность, необходимость и случай, качественные и количественные различия, разница вероятности и неизбежности наступления событий и т. д. и т. п. Этот вопрос Кант не считает возможным решить. Однако в том мире, какой дан нам в опыте, дело обстоит именно так, как рисует логика, а большего науке и не нужно.

Поэтому она везде и всегда обязана выяснять причины, законы, различать вероятное от абсолютно неизбежного, выяснять и выражать числом степень вероятности события и т. д. В мире, которым занимается наука, не должны присутствовать, даже в качестве гипотетически предположенных факторов, «непротяжённые», или «вечные» (т. е. выведенные из-под власти категорий пространства и времени) факторы, «бестелесные» силы, абсолютно неизменные «сущности» и другие аксессуары прежней метафизики. Место старой онтологии должна заступить отныне не какая-то одна, пусть принципиально новая, просветлённая критикой наука, а только вся совокупность реальных, опытных наук — математики, механики, оптики, физики, химии, небесной механики (т. е. астрономии), геологии, антропологии, физиологии. Только все существующие (и могущие возникнуть в будущем) науки вместе, обобщая данные опыта с помощью категорий трансцендентальной логики, в состоянии решать ту задачу, которую монопольно брала на себя прежняя онтология.

**Решать**, подчёркивает, однако, Кант, но ни в коем случае **не решить**. Решить её не могут и они, она неразрешима по самому существу дела. И вовсе не потому, что опыт, на который опиралась бы такая картина мира в целом, никогда не закончен, не потому, что наука, развиваясь во времени, будет каждый день открывать всё новые и новые области фактов и корректировать свои положения, никогда тем самым не достигая абсолютной законченности своей конструкции мира в понятиях. Если бы Кант рассуждал так, он был бы абсолютно прав. Но у Канта эта совершенно верная мысль приобретает несколько иную форму выражения и превращается в основополагающий тезис агностицизма — в утверждение, что невозможно вообще построить даже относительно удовлетворительную для данного момента времени единую научно обоснованную картину мира.

Дело в том, что любая попытка построить такую картину неизбежно рушится в самый момент осуществления, ибо

<sup>145</sup> Там же, с. 176.

<sup>146</sup> Там же, с. 177.

<sup>147</sup> Там же, с. 176.



её тотчас же раскалывают трещины антиномий, имманентных противоречий — разрушительные силы диалектики. Искомая картина неизбежно будет внутри себя противоречива. А это для Канта равносильно тому, что **ложна**.

Почему так происходит? Ответом и является раздел «Критики чистого разума», посвящённый анализу логической структуры разума как высшей синтетической функции человеческого интеллекта.

Оказывается, что за пределами компетенции как общей, так и трансцендентальной логики остается ещё одна задача, с которой постоянно сталкивается научное познание, — задача теоретического синтеза всех отдельных «опытных» суждений в составе единой теории, развитой из единого общего принципа. Здесь возникает совсем иная задача. Теперь предстоит обобщать, т. е. объединять, связывать, уже не чувственно созерцаемые, эмпирические факты, данные в живом созерцании, чтобы получить понятия, а **сами понятия**. Речь идёт уже не о схемах синтеза чувственных данных в рассудке, а о единстве самого рассудка и продуктов его деятельности в составе теории, в составе системы понятий и суждений. Конечно, обобщение фактических данных с помощью понятия и обобщение понятий с помощью теории, с помощью «идеи» или всеобщего руководящего принципа — совершенно разные операции. И правила тут должны быть иные.

Поэтому-то в логике Канта возникает ещё один этаж, своего рода «металогика истины», ставящая под свой критический контроль и надзор уже не отдельные акты рассудочной деятельности, а весь рассудок в целом, так сказать, Мышление с большой буквы. Мышление в его высших синтетических функциях, а не отдельные и частные операциональные схемы синтеза.

Стремление мышления к созданию единой, целостной теории естественно и неискоренимо. Оно не может и не хочет удовлетвориться простым агрегатом, простым нагромождением частных обобщений, а всегда старается свести их воедино, увязать друг с другом с помощью общих принципов. Законное стремление. И поскольку оно реализуется в действии и выступает тем самым как особая способность, Кант и называет его, в отличие от рассудка, разумом. Разум — тот же рассудок, только взявшийся за решение специальной задачи — за выяснение абсолютного единства во многообразии, за синтез всех своих схем и результатов их применения к опыту. Естественно, что и тут он действует по правилам логики. Но, решая указанную задачу, мышление, в точности соблюдающее все без исключения правила и нормы логики (как общей, так и трансцендентальной), всё же с трагической неизбежностью приходит к противоречию, к саморазрушению. Кант тщательно показывает, что это происходит вовсе не вследствие неряшливости или недобросовестности тех или иных мыслящих индивидов, а как раз потому, что индивиды неукоснительно руководствуются требованиями логики, правда, там, где её правила и нормы бессильны, неправомочны. Вступая в область разума, мышление вторгается в страну, где эти законы не действуют. Прежняя метафизика потому и билась целые тысячелетия в безвыходных противоречиях и распрах, что упрямо старалась разрешить свою задачу негодными средствами.

И Кант ставит перед собой задачу выявить и сформулировать специальные «правила», которым подчиняется способность (на деле оказывающаяся неспособностью) мышления организовать воедино, в составе целостной теоретической схемы, все отдельные обобщения и суждения опыта, — установить законодательство разума. Разум, как высшая синтетическая функция интеллекта, «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного»<sup>148</sup>. В такой функции мышление стремится к полному выяснению тех условий, при которых каждое частное обобщение рассудка (каждое понятие и суждение) может считаться справедливым уже без дальнейших оговорок. Ведь только тогда обобщение будет полностью застраховано от опровержения новым опытом, т. е. от противоречия с другими столь же правильными обобщениями.

Претензия на абсолютно полный, безусловный синтез (перечень, ряд) определений понятия, а тем самым и условий, внутри которых эти определения безоговорочно верны, как раз и равносильна претензии на познание вещи самой по себе. В самом деле, если я рискую утверждать, что предмет **А** определяется предикатом **Б** в **абсолютно полном своём объеме**, а не только в той его части, которая побывала или хотя бы может побывать в сфере нашего опыта, то я снимаю со своего утверждения (суждения) то самое ограничение, которое установила трансцендентальная логика для всех опытных суждений. А именно: я не оговариваю уже, что оно верно только под условием, налагаемым нашими собственными формами опыта, нашими способами восприятия, схемами обобщения и т. д. Я начинаю думать, что суждение, приписывающее объекту **А** предикат **Б**, верно уже не только в условиях опыта, а и за его пределами, что оно относится к **А** не только как к предмету всякого возможного опыта, но и безотносительно к этому опыту, фиксирует **А** как сам по себе сущий предмет...

Это значит — снять с обобщения **все** обуславливающие его ограничения, в том числе и условия, налагаемые опытом. Но все условия снять нельзя, «так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным»<sup>149</sup>. Сей незаконный демарш мышления Кант именует трансцендентным применением рассудка, т. е. попыткой утверждать, что вещи и сами по себе таковы, какими они предстают в научном мышлении, что те свойства и предикаты, которые мы за ними числим как за предметами

<sup>148</sup> Там же, с. 358.

<sup>149</sup> Там же.

всякого возможного опыта, принадлежат им и тогда, когда они существуют сами по себе и не превращаются в объекты чьего-либо опыта (восприятия, суждения и теоретизирования).

За трансцендентное применение рассудок и наказывается казнью противоречия, антиномии. Возникает логическое противоречие внутри самого рассудка, разрушающее его, раскалывающее саму форму мышления вообще. Логическое противоречие и есть для мышления индикатор, показывающий, что оно взялось за решение задачи, для него вообще непосильной. Противоречие напоминает мышлению, что нельзя объять необъятное.

В состоянии логического противоречия (антиномии) рассудок попадает здесь не только и даже не столько потому, что опыт всегда незавершен, не потому, что на основе части опыта делается обобщение, справедливое и для опыта в целом. Это-то как раз рассудок может и должен делать, иначе была бы невозможна никакая наука. Дело совсем в ином: при попытке произвести полный синтез всех теоретических понятий и суждений, сделанных на базе протекшего опыта, сразу же обнаруживается, что и сам уже протекший опыт был внутри себя антиномичен, если, конечно, брать его в целом, а не только тот или иной произвольно ограниченный его аспект или фрагмент, где, разумеется, противоречия избежать можно. И антиномичен протекший опыт уже потому, что он заключает в себе обобщения и суждения, синтезированные по схемам **не только разных**, но и прямо противоположных категорий.

В инструментарии рассудка, как показала трансцендентальная логика, имеются пары взаимно противоположных категорий, т. е. взаимно противоположенных схем действий мышления. Например, существует не только категория тождества, нацеливающая интеллект на отыскание одинаковых, инвариантных определений в разных объектах, но и полярная ей категория различия, нацеливающая как раз на обратную операцию — на отыскание различий и вариантов в объектах, по видимости тождественных. Рядом с понятием необходимости имеется понятие случая и т. д. и т. п. Каждая категория имеет противоположную себе и несоединимую с нею без нарушения запрета противоречия категорию. Ведь ясно, что различие не есть тождество, или есть нетождество, а причина не есть следствие (есть неследствие). Правда, чисто формально и причина, и следствие подводятся под одну и ту же категорию — взаимодействие, но это значит только, что высшая, обнимающая их категория сама подчиняется закону тождества, т. е. игнорирует различия между ними.

И любое явление, данное в опыте, всегда можно осмыслить при помощи как одной, так и другой, прямо противоположной ей категориальной схемы. Если, например, я рассматриваю какой-то факт как следствие, то мой поиск направится на бесконечный ряд **предшествующих** данному факту явлений и обстоятельств, ибо за спиной каждого факта находится вся история Вселенной. Если же, наоборот, я захочу понять данный факт как причину, то я вынужден буду идти по цепочке **следующих** за ним во времени явлений и фактов, уходить от него всё дальше и дальше вперёд во времени, без надежды когда-нибудь к нему опять возвратиться... Тут два взаимно несовместимых и никогда не совпадающих друг с другом направления поиска, два пути исследования одного и того же факта. И им никогда не сойтись, ибо время в оба конца бесконечно, и причинное объяснение будет всё дальше уходить от взаимно удаляющегося от него в обратном направлении поиска следствий.

Следовательно, относительно любого предмета или объекта во Вселенной всегда могут быть высказаны две взаимоисключающие точки зрения, намечены два несходящихся пути исследования, а потому и развиты две теории, две концепции, каждая из которых создана в абсолютном согласии со всеми требованиями логики, как и со всеми относящимися к делу фактами (данными опыта), и которые тем не менее или, вернее, именно благодаря этому не могут быть связаны воедино в составе одной теории без того, чтобы внутри неё не сохранилось и не воспроизвелось то же самое логическое противоречие. И трагедия рассудка состоит в том, что он сам, взятый в целом, имманентно противоречив, содержит категории, каждая из которых столь же правомерна, сколь и другая, а сфера их применимости **в рамках опыта** не ограничена ничем, т. е. столь же широка, как и сам опыт. Поэтому всегда, и раньше, и теперь, и впредь, по поводу любого объекта неизбежно должны возникать и развиваться две (в пределе, конечно) взаимно противоположные теории, каждая из которых высказывает вполне логичную претензию на роль всеобщей, на справедливость по отношению ко всему опыту в целом.

Антиномии можно было бы ликвидировать только одним-единственным путём: выбросив из логики ровно половину её законных категориальных схем синтеза, в каждой паре одну категорию объявить законной и правильной, а другую запретить для пользования в арсенале науки. Прежняя метафизика так и делала. Она, например, объявляла случайность чисто субъективным понятием, характеристикой нашего незнания причин явлений и тем самым превращала необходимость в единственно объективную категориальную схему суждения, что вело к признанию фатальной неизбежности любого, самого мельчайшего и нелепого факта и фактика.

Именно поэтому-то Гегель несколько позднее и назвал указанный метод мышления **метафизическим**. Он и в самом деле был характерен для прежней — докантовской — метафизики, избавлявшей себя от внутренних противоречий за счет простого игнорирования ровно половины всех законных категорий мышления, половины схем суждения с объективным значением. Но при этом сразу же вырастает и требует решения роковой вопрос, а какую именно категорию из полярной пары предпочесть и сохранить и какую выбросить на свалку, объявить «субъективной иллюзией»? Здесь, показывает Кант, никакого объективного основания для выбора нет и быть не может. Решает чистый произвол, индивидуальная склонность. И потому обе метафизические системы равно оправданны

(и та и другая проводит равно универсальный принцип) и равно субъективны, так как каждая из них отрицает противный ей объективный принцип.

Прежняя метафизика упрямо старалась организовать сферу разума на основе закона тождества и запрета противоречия в определениях. Задача принципиально невыполнимая. Ибо если категории рассматриваются как необходимо присущие некоторому субъекту всеобщие предикаты, то таким субъектом должна быть вещь сама по себе. Но категории, рассматриваемые как предикаты одного и того же субъекта суждения, оказываются противоречащими друг другу, и создаётся парадоксальная ситуация. И тогда суждение подпадает под запрет противоречия, который в кантовской редакции звучит так: «...ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей...»<sup>150</sup> Стало быть, если я определяю вещь самоё по себе через одну категорию, то я уже не имею права, не нарушая запрета, приписывать ей определения противоположной категории.

Вывод Канта таков: достаточно строгий анализ любой теории, претендующей на безусловно полный синтез всех определений (всех предикатов одной и той же вещи самой по себе), на безусловную справедливость своих утверждений, всегда обнаружит в её составе более или менее искусно замаскированные антиномии.

Рассудок, просветлённый критикой, т. е. сознающий свои законные права и не пытающийся залетать в запретные для него сферы трансцендентного, всегда будет стремиться к безусловно полному синтезу как к высшему идеалу научного знания, но никогда не позволит себе утверждать, что он такого синтеза уже достиг, что он наконец определил вещь самоё по себе через полный ряд её всеобщих и необходимых предикатов и тем самым дал полный перечень условий истинности её понятия. Поэтому истинные теоретические противники вместо того, чтобы вести нескончаемую войну на уничтожение, должны учредить между собою нечто вроде мирного сосуществования, признавая равные права каждого на относительную истину, на относительно верный синтез. Они должны понять, что по отношению к предмету самому по себе они одинаково неправы, что каждый из них, поскольку он не нарушает запрета противоречия, обладает лишь половиной истины, оставляя другую ее половину противнику. С другой же стороны, оба они правы в том смысле, что рассудок в целом (т. е. разум) всегда имеет внутри себя не только разные, но и противоположные интересы, одинаково законные и равноправные. Одну теорию, например, занимают тождественные характеристики известного круга явлений, а другую — их различия (скажем, научные определения человека и животного, человека и машины, растения и животного). Каждая из теорий преследует вполне законный, но частный интерес разума, и потому ни одна из них, взятая порознь, не раскрывает объективной картины вещи, как она существует вне и до сознания, независимо от каждого из указанных интересов. И соединить такие теории в одну нельзя, не превращая антиномическое отношение между двумя теориями в антиномическое отношение между понятиями внутри одной теории, не разрушая дедуктивно-аналитической схемы её понятий.

Что же должна дать научному познанию «критика разума»? Вовсе не способ раз и навсегда устранить диалектику из познания. Это невозможно и невыполнимо, ибо познание в целом всегда осуществляется через полемику, через борьбу противоположных принципов и интересов. А потому необходимо, чтобы борющиеся партии в науке были в полной мере самокритичными, чтобы законное стремление провести неукоснительно свой принцип в исследовании фактов не превращалось бы в параноическое упрямство, в догматическую слепоту, мешающую усмотреть рациональное зерно в суждениях теоретического противника. Тогда критика противника превращается в средство совершенствования собственной теории, помогает более строго и чётко оговаривать условия справедливости своих суждений и т. д. и т. п.

Таким образом, «критика разума» с его неизбежной диалектикой превращается у Канта в важнейший раздел логики, поскольку здесь формулируются предписания, могущие избавить мышление от косного догматизма, в который неизбежно впадает рассудок, предоставленный самому себе (т. е. мышление, знающее и соблюдающее правила общей и трансцендентальной логики и не подозревающее о коварных ямах и западнях диалектики), а также от естественно дополняющего такой догматизм скепсиса.

После такого расширения предмета логики, после включения в её состав категориальных схем мышления и принципов построения теории (синтеза всех понятий), а также осмысления конструктивной и регулятивной роли и функции **идей** в движении познания эта наука впервые обрела законное право быть и называться **наукой о мышлении**, наукой о всеобщих и необходимых формах и закономерностях действительного мышления, обрабатывающего данные опыта, данные созерцания и представления. Вместе с тем в состав логики, притом в качестве важнейшего, увенчивающего всю логику раздела, была введена **диалектика**. Та самая диалектика, которая до Канта казалась либо «ошибкой», лишь болезненным состоянием интеллекта, либо результатом софистической недобросовестности или неряшливости отдельных лиц в процессе обращения с понятиями. Анализ Канта доказал, что диалектика — необходимая форма интеллектуальной деятельности, характерная как раз для мышления, занятого решением высших синтетических задач<sup>151</sup>, построением теории, претендующей на всеобщезначимость и тем

<sup>150</sup> Там же, с. 229.

<sup>151</sup> См.: Асмус В. Ф. Диалектика Канта. Москва, 1930, с. 126-127.

самым (по Канту) **на объективность**. Кант, таким образом, отнял, по выражению Гегеля, у диалектики её кажущуюся произвольность и показал абсолютную необходимость для теоретического мышления.

Поскольку именно высшие синтетические задачи выдвигались на первый план в науке данного периода, постольку проблема противоречия (диалектика определений понятия) и оказалась центральной проблемой логики как науки. И одновременно, поскольку сам Кант посчитал диалектическую форму мышления за симптом тщетности стремлений учёных понять (т. е. выразить в строгой системе научных понятий) положение вещей вне их собственного Я, вне сознания человека, постольку проблема скоро приобрела и непосредственно идеологическое значение. Конфликты между теориями, идеями и концепциями становились всё напряжённее. Кантовская же «диалектика», собственно, не указывала никакого выхода, никакого пути **разрешения** идейных конфликтов. Она просто констатировала в общем виде, что конфликт идей — естественное состояние науки, и советовала идейным противникам всюду искать ту или иную форму компромисса по правилу — живи и жить давай другим, держись за свою правоту, но уважай и правоту другого, ибо вы оба в конце концов находитесь в плену субъективных интересов и объективная, общая для всех истина вам всё равно недоступна...

Примириться с таким пессимистическим выводом и советом не захотела всё-таки ни одна из действительно воинствующих теорий того времени, ортодоксия во всех сферах становилась всё ожесточённее по мере приближения революционной грозы. Когда гроза грянула на деле, решение Канта перестало удовлетворять как ортодоксов, так и революционеров. Указанный поворот настроений отразился и в логике в виде критического отношения к непоследовательности, недоговоренности, половинчатости кантовского решения.

Ярче всех эти настроения выразились в личности Фихте, через неё «монистические» устремления эпохи к созданию единой теории, единого правосознания, единой системы всех основных понятий о жизни и мире ворвались и в сферу логики, в сферу понимания универсальных форм и закономерностей развивающегося мышления.

### Принцип построения логики. Дуализм или монизм

Кант не принял тех усовершенствований, которые предложил к его теории мышления Фихте, на том основании, что фихтевские коррективы прямо ведут к требованию создать снова ту самую единую метафизику, которую Кант объявил невозможной и обречённой на гибель от внутренних противоречий. Перед Фихте действительно маячил образ некоторой, пусть трансцендентальной (в кантовском смысле), но всё же единой и непротиворечивой системы понятий, задающей главные принципы жизни для человечества. Диалектика диалектикой, а верная теория относительно самых важных в мире вещей должна быть всё же одна-единственная: «...основатель этой системы со своей стороны убеждён в том, что существует одна-единственная философия, подобно одной лишь единственной математике, и что, как только эта единственно возможная философия найдена и признана, не может больше возникнуть никаких новых, но что все предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы...»<sup>152</sup>

И такая единственная система должна вопреки рекомендации Канта всё же **победить** другую, ей противную. А для этого она должна быть по всем статьям «умнее» её, обязана, иными словами, внутри себя объяснить и истолковать другую систему и тем самым стать шире её.

Положение же, которое Канту рисуется как вечно непреодолимое, — наличие двух одинаково верных и одновременно одинаково неверных теорий — для Фихте составляет лишь временное, переходное состояние духовной культуры, которое надлежит преодолеть, снять в составе единого и единственного миропонимания. А потому ту диалектику, которую Кант признаёт в масштабах всего развивающегося через дискуссию научного познания, Фихте хочет осуществить внутри одной научной системы. Последняя должна включить в себя противоположный ей принцип, истолковать его определённым образом и превратить в свой — частный и производный — принцип.

Пусть единое миропонимание будет по-прежнему трансцендентальным, т. е. не будет ровно ничего говорить о том, каков мир сам по себе. Но для всех нормально мыслящих людей оно должно быть одним и тем же, необходимо всеобщим и в этом смысле — абсолютно объективным. Дуализм, который утверждает Кантом в качестве вечно неодолимого состояния духовной культуры, революционно настроенному Фихте кажется лишь проявлением робости и непоследовательности мысли в проведении своих принципов. Логика не может оправдывать разом две взаимоисключающие системы, и, если она это всё-таки делает, значит, в ней самой не всё в порядке.

И Фихте ищет и находит фундаментальную непоследовательность кантовского учения о мышлении в том исходном понятии, которое Кант сознательно положил в основу всех своих построений, в понятии «вещь в себе». Уже в самом этом понятии, а не в тех категориальных предикатах, которые могут быть вещи приписаны, заключается вопиющее противоречие, нарушается высшее основоположение всех аналитических суждений — запрет противоречия в определениях. Такое понятие, стало быть, нетерпимо в составе логично развитой системы-теории. В самом деле, **в понятии** «вещи, как она существует до и вне всякого возможного опыта» заключена незамеченная Кантом

<sup>152</sup> *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Москва, 1937, с. 1.

бессмыслица: сказать, что Я имею **в сознании** вещь **вне сознания**, всё равно, что сказать: в кармане находятся деньги, находящиеся вне кармана...

Существует или не существует пресловутая «вещь в себе» — об этом разговора тут нет. Но, что **понятие** таковой логически невозможно, Фихте убеждён. Поэтому невозможно построить на таком фундаменте и **систему** понятий, ибо через сам фундамент теоретической конструкции Канта проходит трещина противоречия.

Вывод Фихте безупречен: мыслить вещь самоё по себе — значит мыслить немислимое (с точки зрения запрета противоречия, разумеется), значит нарушать высшее основоположение всех аналитических суждений в ходе самого их обоснования. Он упрекал Канта в том, что тот в ходе обоснования своей системы логики показывает очень дурной пример обращения с правилами самой логики.

Вопрос был поставлен так: обязана ли сама логика как наука следовать тем самым принципам, которые она утверждает как абсолютно всеобщие для всякого правильного мышления, или же она вправе игнорировать их? Должна ли логика быть наукой среди других наук, или же она уподобляется, скорее, своенравному князьку, который диктует всем другим людям законы, обязательные для них, но не для него самого? Вопрос, казалось бы, чисто риторический. Но ведь, по Канту, выходит, что о вещах, данных в созерцании (т. е. в области всех частных наук), человек мыслит по одним правилам (по правилам логики истины), а о вещах, данных в мышлении, — по другим (в духе трансцендентальной диалектики). Не удивительно, что между рассудком и разумом, далее, и внутри самого разума появляются противоречия, трещины антиномий.

Но в таком случае с самого начала обесмысливается, т. е. делается противоречивым внутри себя, и самоё понятие мышления, субъекта, Я. Все эти фундаментальные категории логики оказываются понятиями, обозначающими не только разные, но и прямо противоположные объекты мысли. Получается, что в каждом человеке, в каждом мыслящем индивиде, живут как бы два разных, постоянно полемизирующих между собою Я. Одно из них созерцает мир, а другое мыслит. Соответственно предполагаются и два разных мира: созерцаемый и мыслимый, хотя в непосредственном опыте, в реальной жизни они и сливаются в один.

В общем-то Кант к такому представлению и склоняется: самоё Я — субъект мышления — для него тоже одна из «вещей в себе». Поэтому-то при попытке создать систему всех определений этого Я — логику как систему логических параметров мышления — такая система оказывается насквозь противоречивой, т. е. саморазрушающейся. В итоге, если следовать Канту, логику как науку вообще построить нельзя. При её построении невозможно соблюсти те самые правила, которые она предписывает в качестве всеобщих и необходимых всем другим наукам.

Но тогда вообще нет мышления как одной и той же способности в различных её применениях, а есть два разных субъекта, два разных Я, каждое из которых приходится рассматривать вне связи с другим, как два принципиально разнородных объекта, и тем не менее называть их одним и тем же именем.

Не говоря уже о том, что это приведёт к нелепой путанице понятий (сам Кант вынужден называть одно из Я феноменальным, а другое — ноуменальным), здесь совершенно обесмысливается сама идея логики как науки. Ведь все выводы, полученные из рассмотрения мышления о **мышлении** (как «вещи в себе», как ноумена), не будут иметь ровно никакого отношения к мышлению о **вещах, данных в созерцании и представлении**. Стало быть, все положения логики (т. е. мышления о мышлении) не будут иметь обязательной силы для мышления о вещах, т. е. для мышления естествоиспытателя-учёного.

Отсюда прямо и рождается центральная идея Фихте, идея общего наукоучения — теории, которая в отличие от кантовской логики должна излагать принципы, действительно значимые для любого применения мышления. Такая наука должна излагать законы и правила, равно обязательные и для мышления о мышлении, и для мышления о вещах. Мышление о мышлении — логика должна показывать любой другой науке образец и пример соблюдения принципов мышления (принципов научности) вообще. Эти принципы должны оставаться **теми же самыми** и в том случае, когда мышление направлено на явления в математике, в физике или антропологии, и в том случае, когда оно направлено на **понятия**, т. е. на самоё себя.

Ведь понятие такой же объект научного изучения, как и любой другой предмет. Тем более что любой другой предмет мы знаем **научно** лишь постольку, поскольку он выражен в понятии, и никак иначе. Значит, определить понятие и определить предмет — выражения абсолютно тождественные.

Поэтому исходным принципом науки о науке у Фихте и выступает не противоположность вещи и сознания, объекта и его понятия, а противоположность внутри самого Я. Из двух разных, ничего общего не имеющих между собою дуалистически разрозненных половин не создашь единой, целостной системы. Нужен не дуализм, а монизм, не два исходных принципа, а лишь один. Ибо, где два разных изначальных принципа, там две разные науки, которые никогда не сольются в одну.

Фихте и толкует предмет и его понятие как две различные формы существования одного и того же Я, как результат саморазличения Я в себе же самом. То, что кажется Канту предметом или «вещью в себе» (объектом понятия), есть на самом деле продукт бессознательной, нерефлектирующей деятельности Я, поскольку оно продуцирует

силою воображения чувственно созерцаемый образ вещи. Понятие — продукт той же самой деятельности, но протекающей с **сознанием** хода и смысла собственных действий.

Поэтому изначальное тождество понятия и предмета, точнее, законов, по которым построен чувственно созерцаемый мир, и законов, по которым строится мыслимый мир, мир понятий, заключено уже в тождестве их субъекта, их происхождения. Я сначала продуцирует силою воображения некоторый продукт, а затем начинает его рассматривать как нечто отличное от самого себя, как объект понятия, как не-Я. На самом же деле под видом не-Я Я по-прежнему имеет дело лишь с самим собой, рассматривает самоё себя как бы со стороны, как в зеркале, как вне себя находящийся объект.

Задача мышления, как такового, заключается, стало быть, в том, чтобы понять свои собственные действия по созданию образа созерцания и представления, сознательно **репродуцировать** то, что оно продуцировало ранее бессознательно, не отдавая себе ясного отчёта в том, что и как оно делает. Поэтому законы и правила дискурсивного (сознательно повинующегося правилам) мышления и суть не что иное, как осознанные — выраженные в логических схемах — законы **интуитивного мышления**, т. е. творческой деятельности субъекта — Я, созидającego мир созерцаемых образов, мир, каким он дан в созерцании.

Только с такой точки зрения обретает рациональный смысл операция сопоставления понятия с его предметом. Фихте показывает, что ничем не опосредованная противоположность между вещью самой по себе и её понятием (дуализм) как раз и приводит Канта к полнейшему дуализму и внутри самого понятия, внутри системы понятий.

Фихте совершенно последовательно, со своей точки зрения, доказал, что отвергать принцип тождества объекта и его понятия как исходный принцип логики и логического мышления — значит отвергать **и принцип тождества в его общей форме**, в качестве логического постулата. Иными словами, если логика как наука считает принцип тождества и запрет противоречия (а последний есть всего-навсего лишь отрицательная переформулировка закона тождества) абсолютно непререкаемым условием правильности всякого мышления, то она должна проводить его и в самом понимании **мышления**, в определениях своего специфического предмета, каковым является как раз понятие.

В самом деле, в логике **понятие и есть предмет** изучения, логика должна разворачивать понятие понятия. Раз так, то уж где-где, а в логике понятие и его предмет — полные синонимы, ибо любой другой предмет может интересовать логику лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку он уже превращен в понятие, выражен в понятии. Ведь логика не имеет дела с чувственно созерцаемыми вещами.

Поэтому в логике, как в научной системе определений мышления, нет и не может быть места таким выражениям, как «вещь в себе», как «предмет до его выражения в понятии». Логика с такими предметами вообще не имеет дела, для неё они вещи трансцендентные, т. е. лежащие по ту сторону возможностей её выражения, за границами её компетенции. За этими границами начинается область сверхрассудочного постижения, веры, иррациональной интуиции и других способностей. Но в пределах науки они действовать неправомерны. И Фихте не желает иметь с ними дела, по крайней мере в границах науки о науке...

Такова суть фихтевской критики кантовской попытки создать логику, как классически последовательный (с логической точки зрения) образец критики дуализма «справа», с позиции субъективного идеализма. Не случайно весь нынешний неопозитивизм слово в слово повторяет Фихте, аналогичным образом снимая вопрос об отношении понятия к внешнему объекту и заменяя его вопросом об отношении понятия к понятию же (об отношении понятия к самому себе). Последнее, естественно, и определяется как **тождество «знака»** (термин, занимающий место термина «понятие») и «обозначаемого», «десигната». Закон тождества (соответственно запрет противоречия) тогда сводится к тому, что один и тот же знак должен обозначать одно и то же, иметь одно и то же значение, смысл.

Так толкует принцип тождества, например, и Р. Карнап. Он, как и Фихте, достаточно последователен, чтобы ясно понимать, что если ты принимаешь закон тождества в качестве неумолимой аксиомы правильного мышления, то ты обязан соблюдать его и в частном виде, в случае понятия и его предмета. Иначе он оказывается нарушенным в самом фундаменте логической конструкции. Предмет и понятие отождествлены поэтому Карнапом уже во второй строчке его труда «*Logische Aufbau der Welt*», уже в самом заголовке первого раздела — «Установление познавательной-логической системы предметов или понятий». Первый тезис: «Выражение “предмет” употребляется здесь в широком смысле, а именно по отношению ко всему тому, о чём можно образовать высказывание. Поэтому мы причисляем к “предметам” не только вещи, но свойства и отношения, состояния и процессы, и далее — действительное и недействительное...»<sup>153</sup>

В итоге Карнап и устанавливает: «Каждому понятию принадлежит один, и только один, предмет — его предмет (не путать с предметами, которые **подводятся** под понятие)»<sup>154</sup>. Поэтому-то и безразлично, как рассматривать определения понятия: как предикаты вещи, обозначаемой данным понятием, или же как определения-предикаты данного знака. Определить «понятие» — то же самое, что определить его предмет, и наоборот — определить

<sup>153</sup> Carnap R. *Logische Aufbau der Welt*. Berlin — Schlachtensee, 1928, S. 1.

<sup>154</sup> Ibidem.

предмет невозможно иначе, как перечислив предикаты понятия. «Мы можем пойти, однако, ещё дальше, и сказать прямо, не приводя дальнейших оснований, что понятие и его предмет суть одно и то же. Но это тождество совсем не означает субстанционализации понятия. Скорее наоборот — оно означает функционализацию предмета»<sup>155</sup>.

Налицо та же критика дуализма «справа». И не удивительно, что она повторяет классически продуманный образец. В качестве высшего постулата и аксиомы логики и логического мышления и тут фигурирует всё тот же закон тождества. Однако уже без выхода в диалектику.

Вернемся, однако, к Фихте. Замыслив построить систему логики и «логического образа мира», он, естественно, входит в конфликт с концепцией своего учителя Канта. Канту его затея сразу показалась неприемлемой: «...я объявляю сим, что считаю **фихтевское наукоучение** совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение есть не более и не менее, как только **логика**, которая не достигает со своими принципами материального момента познания, но отвлекается от содержания этого последнего как чистая **логика**; стараться выковывать из неё некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым трудом: и в таком случае, если только трансцендентальная философия состоятельна, неизбежен прежде всего переход к метафизике»<sup>156</sup>.

Попытку создать метафизику Кант отвергает с порога. Не потому, что она должна обрисовать мир вещей самих по себе, а только потому, что Фихте хочет создать логику, обеспечивающую при её применении создание единой, не расколотой трещинами антиномий системы понятий, синтезирующей в себе все самые важные выводы и обобщения науки. А это-то, по Канту, и невыполнимо, независимо от того, как толкуется получившаяся система — объективно (материалистически) или субъективно (трансцендентально). Всё равно невозможно. Поэтому-то Канту и показался обидным упрек в том, что он, Кант, «не создал системы», а только поставил задачу и вооружил науку важными (но неполно и непоследовательно проведёнными) принципами, нужными для такого построения: «...притязание подsunуть мне мысль, будто я хотел дать всего лишь **пропедевтику** к трансцендентальной философии, а не самую **систему** этой философии, мне непонятно»<sup>157</sup>.

Фихте стал настаивать, что **системы** философских понятий у Канта всё-таки нет, а есть лишь совокупность соображений и принципов, нужных для её построения, к тому же заражённых непоследовательностью. Спор поэтому перешёл в новую плоскость: что такое система? Каковы принципы и критерии, позволяющие отличить **систему научных понятий** от совокупности суждений, каждое из которых само по себе, может быть, и верно, но одно с другими всё-таки не связано?

Разъясняя своё понимание «системы», Фихте формулирует: «...моё изложение, **каким и должно быть всякое научное изложение**, исходит из самого неопределённого и определяет его дальше на глазах у читателя; поэтому в дальнейшем объектам приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые им приписывались вначале, и далее это изложение очень часто выставляет и развивает положение, которое оно затем опровергает, и таким путём оно посредством антитезиса движется вперёд к синтезу. Окончательно определённый и истинный результат, которым оно завершается, получается здесь лишь в конце. Вы, правда, ищете лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует»<sup>158</sup>.

**Система**, таким образом, оказывается, по Фихте, результатом снятых противоречий. Вне системы они остаются непосредственными и в качестве таковых отрицают друг друга. Поэтому-то у Канта системы нет, а есть непосредственные развитием положения, которые он берёт готовыми и тщетно старается их формально связать, что невозможно, ибо они уже заранее отрицают одно другое. У него целое возникало именно из кусочков, путём их последовательного объединения.

Противопоставляя свою позицию кантовской, Фихте имел полное право заявить: «...всеобщность, которую я утверждаю, ни в коем случае не возникла благодаря подведению многообразия под единство, а, скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно многообразного из схваченного одним взором единства»<sup>159</sup>. Исходная всеобщность, которая процессом своего собственного расчленения дифференцируется на многообразные частности, и должна быть установлена в составе научной системы прежде всего остального.

У Канта образ целого всё же засветился сквозь те частности, из которых он был, как из кусочков, составлен. И теперь, после Канта, задача может состоять только в том, чтобы вновь вернуться от этого целого к частностям, чтобы критически их проверить и перепроверить, очистить от всего лишнего и случайного и сохранить в составе системы лишь те многообразные определения, которые с необходимостью требуются для сооружения, для конструкции целого. Целое (всеобщность) оказывается тут критерием для отбора частных; надо теперь систематически, шаг за шагом развить всю систему частных, исходя из одного-единственного принципа. Тогда мы получим науку, систему.

<sup>155</sup> Ibid., S. 6.

<sup>156</sup> Цит. по: *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце..., с. 102.

<sup>157</sup> Там же, с. 103.

<sup>158</sup> Там же, с. 94 (курсив мой. — Э.И.).

<sup>159</sup> Там же, с. 52.

Иными словами, логика анализа философии Канта сразу же сосредоточила внимание Фихте на тех проблемах, которые в «Критике чистого разума» были объединены в разделе «Трансцендентальная диалектика», на проблемах полного синтеза понятий и суждений в составе теории, понятой как единая система. Здесь и обнаружилась «точка роста» логической науки. Фихте предпочел называть новую область исследования мышления «наукоучением», или «наукой о науке», — наукой о всеобщих формах и законах развития системы научных определений. Последние должны быть, разумеется, инвариантными для любой частной науки, будь то математика или физиология, небесная механика или антропология. Они должны определять **любой объект**, а значит, представлять собою систему всеобщих (универсальных) определений всякого возможного объекта научного изучения, его логические «параметры».

Следовательно, наука должна отдать себе ясный отчет в своих собственных действиях, достигнуть самосознания и выразить его через те же самые категории, через которые она осмысливает все остальное — любой другой объект, данный в опыте. Наука о науке и есть система определений, контурно обрисовывающая любой возможный объект и одновременно структуру субъекта, этот объект конструирующего. А логические формы, в свою очередь, суть осознанные, абстрактно выраженные и выстроенные в систему формы разумного сознания вообще, т. е. не эмпирического сознания того или иного индивида, а лишь необходимые и всеобщие формы (схемы) деятельности всякого возможного существа, обладающего мышлением.

То же, что ранее называлось «логикой», есть лишь абстрактная схема этой всеобщей деятельности конструирования любого возможного объекта в сознании. И Фихте специально исследует и разъясняет своё понимание отношения между «наукой о науке» и «логикой». Последняя и оказывается лишь абстрактной схемой той самой деятельности, которая обрисовывается в первой. Поэтому «наукоучение, безусловно, не может быть доказано из логики, и ему нельзя предпосылать, как значимого, никакого логического положения, **даже закона противоречия**; наоборот, всякое логическое положение и вся логика должны быть доказаны из наукоучения, — должно быть показано, что установленные в последнем формы суть действительно формы достоверного содержания в наукоучении. Таким образом, логика получает свою значимость от наукоучения, но не наукоучение от логики.

Далее, не наукоучение **обуславливается** и **определяется** логикой, но логика — наукоучением. Наукоучение не получает даже от логики свою форму, но имеет эту форму в себе самом и устанавливает её только для возможного отвлечения через свободу. Наоборот, наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений»<sup>160</sup>.

Дело в том, что теоретическое «схематизирование» (т. е. операции, регулируемые логическими правилами и положениями) отнюдь не лишено необходимых и естественных предпосылок. Анализ их именно тогда становится насущно важным, когда мышление сталкивается с некоторым **изменением**, которое по самой сути дела есть соединение противоречаще-противоположных определений.

Здесь Фихте не расходится с Кантом, который прекрасно понимал, что изменение «предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями»<sup>161</sup> и что **в разные моменты** времени одна и та же вещь может то обладать известным предикатом **А**, то утрачивать его — быть **не-А**. Однако если предикат **А** может быть утрачен вещью без того, чтобы она перестала быть самою собою и превратилась в другую вещь (в объект другого понятия), то это значит, по Канту, что исчезнувший предикат не принадлежал **к понятию** данной вещи, не входил в число её всеобщих и необходимых определений. В понятии (в отличие от эмпирически-общего представления) выражаются только абсолютно неизменные характеристики вещи, до **изменений теории дела нет**, — этот старинный предрассудок довлеет и над Кантом. Все изменения — дело эмпирического воззрения, а не теории. Теория, построенная по правилам логики, должна давать картину объекта, как бы изъятую из-под власти времени. Те определения, которые поток времени смыкает с вещи, теория не имеет права вводить в число определений **понятия**. Поэтому понятие всегда стоит под охранительной защитой запрета противоречия.

Ну, а как быть, если объект, изображаемый в теории (в виде теоретической схемы, построенной по правилам логики), начинает пониматься не как нечто абсолютно неизменное, а как нечто **возникающее**, хотя бы только в сознании, как у Фихте? Как быть с запретом противоречия, если логическая схема должна изображать именно **процесс изменения**, возникновения, становления вещи в сознании и силой сознания? Что делать, если сама логика понимается как абстрактная схема конструирования объекта на глазах читателя, т. е. как схема последовательного обогащения исходного понятия всё новыми и новыми предикатами, процесса, где сначала есть только **А**, а затем необходимо возникающее **Б** (которое, само собою понятно, не есть **А** или есть **не-А**) и, далее, **В**, **Г**, **Д** вплоть до **Я**? Ведь даже простое соединение **А** и **Б** есть соединение **А** и **не-А**. Или же **Б** всё-таки есть **А**?

Вывод Фихте: выбирайте одно из двух — либо запрет противоречия абсолютен, но тогда невозможен вообще никакой синтез, никакое единство различных определений, либо существуют развитие и синтез определений понятий, и они нарушают абсолютное требование запрета противоречий.

<sup>160</sup> Фихте И.Г. Сочинения, т. I. Санкт-Петербург, 1913, с. 40 (курсив мой. — Э.И.).

<sup>161</sup> Кант И. Сочинения, т. 3, с. 258.



Фихте ищет иной, третий путь. Он исходит из того, что в **созерцании** (в деятельности по построению образа вещи) постоянно происходит то, что в понятии представляется невозможным, а именно соединение, синтез исключających друг друга определений. Так, анализируя знаменитый парадокс Зенона и показывая, что любой **конечный** отрезок делим до **бесконечности**, Фихте заключает: «На этом примере вы видите, что в созерцании пространства действительно совершается то, что в понятии является невозможным и противоречивым»<sup>162</sup>.

Поэтому если вы в логическом выражении столкнулись с противоречием, то не спешите заявлять, что этого быть не может, а обратитесь к **созерцанию**, его права выше, чем права формальной логики. И если анализ акта созерцания покажет вам, что вы с **необходимостью** вынуждены переходить от одного определения к другому — противоположному, чтобы присоединить его к первому, если вы увидите, что **А** с необходимостью превращается в **не-А**, то в данном случае вы обязаны будете пожертвовать требованием запрета противоречия. Вернее, сей запрет тут не может расцениваться как безоговорочное мерило истины.

Эту диалектику Фихте и демонстрирует на примере возникновения сознания, «полагания» не-Я деятельностью Я, различения человеком самого себя как мыслящего от самого же себя как мыслимого, как объекта мышления. Может человек осознавать сам себя, акты своего собственного сознания, своей собственной конструирующей деятельности? Очевидно, да. Он не только мыслит, но и мыслит о самом же мышлении, самый акт мысли превращает в объект. И такое занятие всегда называлось логикой.

Исходным в данном случае может быть, как было показано выше, только Я (Ich, das Selbst), понимаемое как субъект деятельности, производящей нечто отличное от самой себя, а именно продукт, фиксированный результат. Я, вначале равное самому себе (Я = Я) и рассматриваемое как нечто активное, творческое, созидющее, уже в самом себе содержит необходимость своего превращения в не-Я. Это мы видим и знаем непосредственно, из самонаблюдения. Ведь сознание вообще осуществляется лишь постольку, поскольку в нём возникает представление о чём-то ином, о не-Я, о вещи, об объекте. Пустого, не заполненного ничем сознания не бывает.

И превращение Я в не-Я происходит, конечно, совершенно независимо от изучения логических правил и до их изучения. Речь идет о естественно-прирождённом — «первом» — мышлении. Оно и есть прообраз логически-рефлектирующего мышления, которое в самом себе, в своей деятельности по конструированию образов вещей обнаруживает известную законосообразность, а затем выражает её в виде ряда правил, в виде логики, чтобы впредь сознательно (свободно) им следовать и подчиняться.

Поэтому все логические правила должны быть **выведены**, извлечены путём анализа действительного мышления. Они, иными словами, имеют некоторый прообраз, с которым их можно сравнить и сопоставить. Такой подход в корне отличается от позиции Канта, согласно которой все логические основоположения и категории должны быть согласны лишь сами с собою, достаточно, чтобы в своих предикатах они не заключали противоречия. Кант поэтому **постулирует** законы и категории логики, а Фихте требует их **выведения**, демонстрации их всеобщности и необходимости.

Правда, на самоё содержание логических форм и законов Фихте, так же как и Кант, прямо ещё не покушается. Наоборот, он хочет доказать справедливость всех логических схем, известных докантовской и кантовской логике, показав строже условия их применимости. Но тем самым он их и ограничивает, устанавливая, что запрет противоречия полностью авторитарен лишь по отношению к одному определению, а внутри развивающейся системы постоянно происходит его снятие, так как каждое последующее определение отрицает предыдущее в качестве единственного и абсолютного.

Таким путём Фихте пытается вывести всю систему логических основоположений и «схем синтеза» (категорий), дабы понять их как последовательно включаемые в дело всеобщие схемы объединения опытных данных, как ступени или фазы производства понятия, процесса конкретизации исходного, ещё нерасчлененного понятия в ряды всеобщих и необходимых его предикатов-определений. В данном месте нет нужды выяснять, почему Фихте не удалась его затея дедукции всей системы логических категорий, почему ему не удалось превратить логику в строгую науку, в систему. Важна сама постановка проблемы, и последующая критика фихтеанской концепции направилась как раз на выяснение причин его неудачи, на анализ тех предпосылок, которые прямо стали поперёк дороги его замыслу реформировать логику, вывести все её содержание из исследования действительного мышления и на этом пути объединить в рамках одной и той же системы те категории, которые стоят в отношении непосредственно-отрицания (формального противоречия) друг к другу и Канту представлялись антиномически несоединимыми, несводимыми в рамках одной непротиворечивой системы.

Шеллинга тоже с самого начала занимает прежде всего проблема **системы** знания, вернее, вопрос о неизбежно возникающей при попытках построить такую систему антиномичности. Трудность тут состоит исключительно в логически-систематическом изображении непосредственно (интуитивно) очевидного для каждого мыслящего существа факта, того именно, что мир един и что мышление, стремящееся к его систематическому изображению, само по себе тоже едино. Но логические правила и законы деятельности интеллекта таковы, что единый мир,

<sup>162</sup> Фихте И.Г. Факты сознания. Санкт-Петербург, 1914, с. 3.

преломлённый сквозь них, раздваивается в глазах разума. И каждая из образовавшихся половинок претендует на роль единственно верного, абсолютного и безусловного, логически-систематического изображения единого мира.

Как и Кант, Шеллинг видит выход уже не в плане логически-систематического конструирования определений, а в практическом осуществлении той системы, которая представляется человеческому духу наиболее достойной его, наиболее приемлемой для него, наиболее согласной с его прирождёнными стремлениями. Формально-логически доказать, т. е. развернуть систему непротиворечивых доказательств, которой нельзя было бы противопоставить ей противоположную, невозможно. Такую систему приходится просто выбирать по непосредственному убеждению и неукоснительно ей следовать. Система, которую выбирает сам Шеллинг, выражена в принципе: «Моё назначение в критицизме — **стремиться к неизменной самостности (Selbstheit), безусловной свободе, неограниченной деятельности**»<sup>163</sup>. Эта система никогда не может быть закончена, она всегда «открыта» в будущее — таково понятие **деятельности**. Деятельность, закончившаяся, овеществленная, «окаменевшая» в своём продукте, уже не есть деятельность.

В этих рассуждениях легко узнать гордый принцип Фихте. Именно деятельность есть то абсолютное и безусловное, что никогда не может и не должно закончиться созданием раз и навсегда откristаллизовавшейся системы; то абсолютно всеобщее, в котором, как в бесконечном пространстве, будут возникать всё новые и новые различия, дифференциации, особенности и частности, соответственно сливаться (отождествляться) прежде установленные, и так без конца. Такая форма критицизма, по Шеллингу, включает в себя догматизм как свой собственный момент, ибо утверждает тезис, согласно которому всё здание духовной культуры человечества должно впредь строиться на ясно и категорически установленном фундаменте: на понимании того, что единственным субъектом всех возможных предикатов является Я — бесконечное творческое начало, живущее в каждом человеческом существе и свободно полагающее как самоё себя, так и весь тот мир объектов, которые оно видит, созерцает и мыслит; что ни один уже достигнутый результат не имеет для Я силы абсолютного, «объективного» авторитета, силы догмы.

И если найдётся противоположная система, рассматривающая человека как пассивную точку приложения заранее данных, внешне объективных сил, как пылинку в вихрях мировых стихий или как игрушку в руках бога и его представителей на земле, то эту догматическую систему, хотя бы она и была формально строго доказана и внутри себя непротиворечива, сторонник подлинного критицизма обязан опровергать вплоть до окончательной победы.

Шеллинг, как и Фихте, стоит за новый, критически «просветлённый» догматизм: «Догматизм — таков результат всего нашего исследования — **теоретически** неопровержим, потому что он сам покидает теоретическую область, завершая свою систему практически. Таким образом, он опровержим практически, тем, что мы **в себе реализуем** абсолютно противоположную ему систему»<sup>164</sup>.

Практическая деятельность — вот то «третье», на чём, как на общей почве, сходятся все противоречащие друг другу системы. Здесь, а не в отвлечениях чистого разума и разгорается подлинный бой, который может и должен кончиться победой. Вот где доказательство того, что одна партия, неукоснительно проводящая свой принцип, защищает не только свой, эгоистически частный интерес, но интерес, совпадающий со всеобщей тенденцией мироздания, т. е. с абсолютной и безусловной объективностью.

«В области Абсолютного (постигаемого чисто теоретически. — Э.И.) ни критицизм не мог следовать за догматизмом, ни этот не мог следовать за тем, ибо в ней для обоих возможно было лишь абсолютное **утверждение** — утверждение, совершенно игнорировавшееся противоположной системой, **ничего** не решавшее для системы противоречащей. Лишь теперь, после того как оба они встретились друг с другом, ни один из них не может игнорировать другого, и если раньше (т. е. в чисто теоретически-логической сфере. — Э.И.) речь шла о спокойном, без всякого сопротивления добытом владении, то теперь уже владение их должно быть завоевано победой»<sup>165</sup>.

Вот тот пункт, который отделил Фихте и Шеллинга от Канта: духовная культура человечества не может вечно находиться в положении буриданова осла между двумя одинаково логичными системами представлений о самых важных в жизни вещах. Человечество вынуждено практически действовать, жить, а действовать в согласии сразу с двумя противоположными системами рекомендаций невозможно. Приходится выбирать одну и уж неукоснительно действовать в духе её принципов.

Правда, и сам Кант в позднейших сочинениях доказывал, что доводы практического разума всё-таки должны склонить чашу весов в пользу одной системы против другой, хотя чисто теоретически эти системы и абсолютно равноправны. Но у Канта такой мотив проступает лишь в качестве одной из тенденций его мышления, а Фихте и Шеллинг превращают его в исходную точку всех своих размышлений. Отсюда и лозунг победы также и в теоретической сфере. Одна из сталкивающихся логических концепций всё же должна победить другую, ей противоположную, для чего она должна быть усилена доводами уже не чисто логического, тем более чисто схоластического

<sup>163</sup> Новые идеи в философии, 12. Санкт-Петербург, 1914, с. 124.

<sup>164</sup> Там же, с. 124.

<sup>165</sup> Там же, с. 89-90.

свойства, а вооружена также и практическими (морально-эстетическими) преимуществами. Тогда ей обеспечена победа, а не просто право и возможность вести вечный академический спор.

Как и Фихте, Шеллинг видит главную проблему теоретической системы в синтетических суждениях и в их объединении: «Именно эта загадка гнетёт критического философа. Основной вопрос его гласит: как возможны синтетические, а не как возможны аналитические суждения». «Самое понятное для него — как мы всё определяем лишь согласно закону тождества, самое загадочное — как можем мы что-нибудь определять, выходя за пределы этого закона»<sup>166</sup>.

Сформулировано остро. В самом деле, любой элементарный акт синтеза определений в суждении — хотя бы **А** есть **Б** — уже требует выхода за пределы закона тождества, т. е. нарушения границ, установленных запретом противоречия в определениях. Ведь чем бы ни являлось присоединяемое **Б**, оно, во всяком случае, не есть **А**, есть **не-А**. Налицо логическое выражение того факта, что всякое новое знание разрушает строго узаконенные границы старого знания, опровергает, ревизует его.

Поэтому всякий догматизм, упрямо настаивающий на уже достигнутом, завоёванном знании, всегда и отвергает с порога любое новое знание на том единственном основании, что оно противоречит старому. А оно действительно формально противоречит, ибо аналитически не содержится там и не может быть «извлечено» из него никакими логическими ухищрениями. Оно должно быть **присоединено к** старому знанию, несмотря на то, что формально ему противоречит.

Значит, подлинный синтез осуществляется не чисто теоретической способностью, строго повинующейся логическим правилам, а совсем иной способностью, которая не связана строгими ограничениями логических основоположений и даже вправе переступать их там, где испытывает в этом властную потребность. «Система знания есть необходимо или простой фокус, игра мысли... или она должна обрести реальность, не с помощью теоретической, но с помощью практической, не с помощью познающей, но с помощью **продуктивной, реализующей** способности, не через **знание**, а через **действие**...»<sup>167</sup>

У Канта такая продуктивная способность называется силой воображения (Einbildungskraft). Следуя Канту, Шеллинг и погружается в её анализ, который выводит его на несколько иной путь, чем путь Фихте, на рельсы объективного идеализма. Последний не только мирится с тезисом о реальном существовании внешнего мира, но и строит теорию его познания, хотя у самого Шеллинга эта теория и оказывается чем-то всецело отличным от **логики**, а скорее, клонится к образу эстетики, к теории художественного эстетического постижения тайн мироздания. Для людей же науки Шеллинг оставляет в качестве инструмента для работы всё ту же старинную логику, которую он сам, вслед за Фихте, объявил совершенно недостаточным орудием познания и оправдал лишь как канон внешней систематизации и классификации материала, полученного совершенно иными, нелогичными и даже алогичными способами.

Если Фихте задал классический образец критики Канта и его логики справа, с позиций последовательно проведённого субъективного идеализма, то в реформаторских устремлениях молодого Шеллинга явственно начинает просвечивать другой мотив, по тенденции своей ведущий к материализму.

В кругах, где вращался молодой Шеллинг и где созревала его мысль, господствовали несколько иные настроения, нежели те, которые индуцировали философию Фихте. Все помыслы Фихте сосредоточивались на той социально-психической революции, которую возбудили в умах события 1789-1793 годов. С событиями и проблемами тех лет и связан взлёт его мысли, с падением революционной волны и его философия опустила крылья, а нового источника вдохновения он уже не нашёл. Для Шеллинга же рождённый революцией пафос был лишь стадией, и на ней он выступал как единомышленник и даже как ученик Фихте. Однако, подобно тому, как силы грубой реальности заставили считаться с собой самых рьяных якобинцев, так и Шеллингу стало ясно, что настаивать на одной лишь бесконечной творческой мощи Я, на силе её морального пафоса перед лицом упрямого внешнего мира — значит биться лбом о стену непонимания, что и случилось в конце концов с Фихте.

Тесно связанный с кружком Гёте и литераторов-романтиков, Шеллинг с самого начала проявляет гораздо больший интерес, чем Фихте, с одной стороны, к природе (читай: к естествознанию), а с другой — к унаследованным, традиционным (по терминологии Канта и Фихте, к объективным) формам общественной жизни. Естествознание и искусство с самого начала составляют ту среду, которая формирует его ум, его исследовательские устремления.

Начинает, правда, Шеллинг с того же, что и Фихте: противоположность между субъектом и объектом у него так же трактуется как противоположность внутри сознания человека, как противоположность между теми образами внешнего мира, которые человек производит «свободно», и теми образами того же мира, которые он продуцирует несвободно, бессознательно, повинувшись неизвестной ему принудительной силе необходимости. Так же, как и Фихте, Шеллинг воюет с догматизмом (в образе которого для него сливаются как религиозная ортодоксия, приписывающая необходимость внешнему богу, так и философский материализм, приписывающий её внешним вещам,

<sup>166</sup> Там же, с. 87.

<sup>167</sup> Там же, с. 81.

«чистым объектам»). Критицизм для Шеллинга — синоним позиции, согласно которой объективные (всеобщие и необходимые) определения человеческой психики прирождены изначально самой психике и обнаруживаются в ней в процессе её деятельного самораскрытия.

Этим путём Шеллинг, вслед за Фихте, преодолевает дуализм концепции Канта. Однако у Фихте дуализм всё же сохраняется и даже в ещё более обостренном виде воспроизводится внутри его концепции. В самом деле, все кантовские антиномии сводятся им к одной-единственной — к противоречию между двумя половинами одного и того же Я. Одна из них бессознательно творит объективный мир образов по законам причинности, пространства и времени, другая перестраивает его в духе требований трансцендентального идеала, в согласии с требованиями «моральности».

По-прежнему в каждом человеке предполагается как бы два разных Я, неизвестно как и почему связанных между собой. И хотя Фихте объединяет оба Я в понятии **деятельности**, противоположность воспроизводится внутри Я снова в виде двух разных принципов деятельности. И по-прежнему открытым остаётся вопрос: в каком внутренне необходимом отношении находятся между собою обе половины человеческого Я? Есть ли у них общий корень, общий исток, общая «субстанция», из раздвоения которой с необходимостью возникают обе половины?

У Фихте решения не получается, несмотря на понятие деятельности. Мир необходимых представлений образуется внутри всех Я совершенно независимо от деятельности «лучшего» Я, до того, как это последнее проснулось в человеке. «Лучшее» Я при своём пробуждении уже преднаходит в себе наличный мир. Со своей стороны, оно — чистая форма практического разума или идеал — привходит в мир необходимо продуцированных представлений как бы со стороны, как неизвестно откуда взявшийся судья, приносящий с собою подмышкой критерий оценки и переоценки существующего, т. е. плодов прошлого труда Я.

Человеческое Я опять превращается в поле нескончаемой битвы двух изначально разнородных начал. Абсолютное Я должно привести мир наличных представлений, разрозненных и несвязанных, даже противоречащих друг другу, к согласию с самим собою и друг с другом. А это опять-таки достижимо лишь в бесконечности. «... Полное согласие... человека с самим собою и, — чтобы он мог находиться в согласии с самим собою, — согласование всех вещей вне его с его необходимыми практическими понятиями о них, понятиями, определяющими, какими они **должны быть**»<sup>168</sup>, как формулирует Фихте суть проблемы, в существующем мире оказывается недостижимым.

Фихте избавился от кантовской формы антиномий, но воспроизвёл их во всей их сохранности в виде противоречий внутри самого понятия «деятельность»... Проблема просто перенесена в сферу индивидуальной психики, а тем самым сделана окончательно неразрешимой. К такому выводу приходит Шеллинг и начинает вместе с молодым Гегелем искать выхода на ином пути. Постепенно, в ходе критики Фихте, начинают вырисовываться основные контуры новой концепции.

Шеллинга и Гегеля всё более не удовлетворяют следующие «пункты» кантовско-фихтевской позиции.

Постановка всех конкретно-животрепещущих проблем эпохи в субъективно-психологической форме.

Вытекающая отсюда бессильная апелляция к «совести» и «долгу», ставящая философа в позу проповедника красивых и благородных, но неосуществимых фраз-лозунгов.

Толкование всего чувственно-эмпирического мира если и не как врага, то лишь как пассивного препятствия велениям «долга» и «идеала».

Абсолютное равнодушие ко всему, кроме чистой морали, в том числе к истории человечества и к природе, к естествознанию (что лежит в основании фихтеанства).

Бессилие категорического императива (идеала) побороть «эгоистические», «неморальные», «неразумные» мотивы поведения человека в обществе, равнодушие реальных земных людей к проповедям высокой морали (как легки на чаше весов все средства благодати, выработанные церковью и поддерживаемые самыми полными схоластическими объяснениями, когда, с другой стороны, брошены на противоположную чашу страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительств... Вся история религии с начала христианской эры сводится лишь к доказательству того, что христианство может сделать людей добрыми только в том случае, если они уже добры, говорил молодой Гегель, имея в виду под «схоластическими объяснениями» всякую философию, ориентированную на моральность, в том числе и кантовско-фихтевскую).

Принципиально непреходимое различие между сущим и должным, между необходимой и свободной деятельностью, между миром явлений и деятельной сущностью человека и т. д. и т. п.

Все это подводило к одному пункту: к уразумению того, что надо наконец найти тот самый «общий корень» у двух половин человеческого существа, из которого обе они вырастают и могут быть поняты. Лишь тогда человеческая личность предстанет перед нами не как пассивная точка приложения внешних сил (будь то природа или бог), т. е. не как объект, а как нечто самостоятельно действующее (*das Selbst*), как **субъект**.

<sup>168</sup> Фихте И.Г. О назначении учёного. Москва, 1935, с. 65.

Отсюда и рождается идея философии тождества. Как и всякая **идея**, она существует вначале лишь в виде гипотезы, в виде не реализованного еще в подробностях принципа, в духе которого и предстоит критически переработать всю массу наличного теоретического материала, в особенности имеющуюся налицо концепцию Канта и Фихте.

Первоначально молодой Шеллинг всего-навсего утверждает, что две половины человеческого существа, изображенные у Канта и Фихте (несмотря на все старания последних эти половины связать) как изначально разнородные по существу и происхождению, все же имеют «общий корень», т. е. где-то в глубине, в изначальном существе дела, сливаются в одном образе, прежде чем расщепиться и разойтись в споре, дискуссии, антиномии. Тезис Шеллинга гласит, что обе формы деятельности Я (бессознательную и сознательно свободную) нужно наконец всерьез понять как две ветви, вырастающие из одного и того же ствола, каковой необходимо прежде всего обнаружить и проследить его рост до развилка.

Ничего более конкретного и определенного сверх того, что такое тождество **должно быть** и есть, Шеллинг пока не утверждает. Он ничего не говорит о том, в чем именно надо видеть такое изначальное тождество. Характеристики его, по существу, негативны: это **не** сознание, но и **не** материя; **не** дух, но и **не** вещество; **не** идеальное, но и **не** реальное. Что же оно такое?

Здесь, по остроумному замечанию Г. Гейне, кончается «у г-на Шеллинга философия и начинается поэзия, я хочу сказать — глупость», «здесь г-н Шеллинг расстается с философским путем и стремится, посредством некоей мистической интуиции, достигнуть созерцания самого абсолюта; он стремится созерцать его в его средоточии, в его существе, где нет ничего идеального и где нет ничего реального — ни мысли, ни протяжения, ни субъекта, ни объекта, ни духа, ни материи, а есть... кто его знает что!»<sup>169</sup>.

Почему же все-таки Шеллинг сворачивает здесь с пути философии, с пути мышления в строго очерченных определениях на путь поэзии, на путь метафор и своеобразного эстетического созерцания? Только потому, что логика, которую он знает и признает, не разрешает соединения противоположно-противоречащих предикатов в понятии одного и того же субъекта. Он, как и Кант, свято верует в то положение, что закон тождества и запрет противоречия — абсолютно непреходимые для мышления в понятиях законы и что их нарушение равнозначно разрушению формы мышления вообще, формы научности. Здесь он мыслит в согласии с Фихте: все то, что в понятии невозможно (ибо противоречиво), становится возможным в созерцании.

Шеллинг полагает, что все действия, совершаемые человеком с сознанием, в согласии с правилами логики, достаточно полно и точно обрисованы в трансцендентальной философии Канта и Фихте. Эта часть философии кажется ему созданной раз и навсегда. Реформировать ее он вовсе не собирается, он только хочет расширить сферу действия ее принципов, хочет охватить ее принципами те области, которые выпали из сферы внимания Фихте, в частности естествознание.

Поворот к естествознанию здесь не случаен. Дело в том, что к нему прямо ведёт попытка более подробно исследовать сферу **бессознательной деятельности**, т. е. того способа жизнедеятельности, который человек ведёт до того и независимо от того, как он приступает к специальной рефлексии, сам себя превращает в предмет особого исследования и начинает специально размышлять о том, что и как происходит внутри него самого. Но все его действия на этой стадии (что вытекает и из точки зрения Канта), будучи подчинены условиям пространства, времени и причинности, подлежат ведению естественных наук. Иными словами, формы и способы бессознательной деятельности описываются научно именно через понятия физики, химии, физиологии, психологии и т. д.

Ведь бессознательная деятельность есть не что иное, как **жизнь**, способ существования **органической природы**, организма. Но в жизни организма (любой биологической особи) связаны воедино и механическое, и химическое, и электрическое движения, и потому организм может изучаться и механикой, и химией, и физикой, и оптикой. В живом организме природа сосредоточила все свои тайны и определения, дала их синтез. Однако после разложения организма на составные части остаётся непонятным всё же самое главное — почему они связаны между собою именно так, а не иначе? Почему получается именно живой организм, а не груда его составных частей?

Для чисто механического подхода организм оказывается чем-то совершенно непостижимым, ибо принцип механизма — соединение (последовательный синтез) готовых, заранее данных частей; живой же организм возникает не путём **сложения частей в целое**, а, наоборот, путём возникновения, **порождения частей** (органов) из некоторого вначале недифференцированного целого. Здесь целое предшествует своим собственным частям, выступает по отношению к ним как некоторая цель, которой все они служат. Здесь каждую часть можно понять только по её роли и функции в составе целого, вне которого она просто не существует, во всяком случае, как таковая.

Проблема познания органической жизни («имманентной телеологии») была проанализирована Кантом в «Критике способности суждения» как проблема **целесообразности** строения и функций живого организма. Но точка зрения трансцендентального идеализма заставила его утверждать, что, хотя мы с нашим рассудком и не можем понять организм иначе, чем с помощью понятия цели, тем не менее самому по себе организму никакой цели приписывать

<sup>169</sup> Гейне Г. Собрание сочинений, т. 6. Москва, 1958, с. 131.

нельзя. Ибо цель предполагает сознание (а значит, весь аппарат трансцендентальной апперцепции), а животное и растение таковым не обладают.

Проблема жизни как раз и оказалась для Шеллинга тем камнем преткновения, который заставил его остановиться и критически пересмотреть некоторые понятия философии трансцендентального идеализма. Как и Кант, Шеллинг категорически возражает против вмешательства в естественнонаучное мышление сверхъестественных причин. На этом основании он решительно отвергает витализм — представление о том, что в неорганическую природу (в мир механики, физики, химии) нисходит откуда-то извне некоторый «высший принцип», организующий физико-химические частицы в живое тело. Такого принципа **вне сознания** нет, утверждает Шеллинг вслед за автором «Критики способности суждения». Причины возникновения организма из неорганической природы естествоиспытатель обязан искать в составе самой природы. Жизнь должна быть полностью объяснена чисто физическим путём, без припутывания сюда какой бы то ни было внеприродной или сверхприродной силы. «Издавна существует предрассудок, будто организация и жизнь необъяснимы из принципов природы. Если в этом предрассудке заключается мысль, что происхождение органической природы **физическим** путём непостижимо, то это недоказанное утверждение не ведёт ни к чему, кроме того, что вызывает малодушие исследователя... Мы бы сделали по крайней мере шаг к объяснению целесообразности, если бы можно было показать, что последовательный ряд всех органических существ явился результатом постепенного развития одной и той же организации...»<sup>170</sup>

Человек с его своеобразной организацией, способной осуществлять бессознательную деятельность, стоит на вершине пирамиды живых существ. И в таком случае природе самой по себе мы имеем полное основание и право приписать если и не цель в трансцендентальном смысле, то всё же такую объективную характеристику, которая нашим рассудком (в силу его специфически трансцендентального устройства) воспринимается как цель, «в форме цели».

Что именно за характеристика, Шеллинг не считает возможным ответить. Во всяком случае, речь идёт о заключённой в самой природе способности последовательного порождения все более и более сложных и высокоорганизованных живых существ, вплоть до человека, в котором просыпается «дух», сознание, возникают трансцендентальные механизмы, т. е. способность сознательно (свободно) воспроизводить всё то, что в природе совершается бессознательно, без цели.

Но тогда природу надо мыслить не так, как её мыслят до сих пор естествоиспытатели: математик плюс физик, плюс оптик, плюс химик, плюс анатом, каждый из которых занимается только своим частным делом и даже не пытается связать результаты своего исследования с результатами исследования соседа. Её следует мыслить как нечто изначально **целое**, в котором **выделяются** предметы частных наук. Поэтому картину целого надо не составлять, как из мозаики, из частных наук, а, наоборот, последние попытаться понять как последовательные ступени развития одного и того же целого, вначале нерасчленённого. Представление о природе как о целом, в полной мере свойственное древним грекам и Спинозе, Шеллинг и выдвигает как главный принцип, с помощью которого только и можно научно (без обращения к сверхъестественным факторам) разрешить антиномию между механизмом (т. е. чисто причинным объяснением) и организмом (т. е. «целесообразностью без сознания»). «Как только наше исследование восходит к идее природы как целого, тотчас же исчезает противоположность между механизмом и организмом, которая долго задерживала прогресс естествознания и долго будет препятствовать успеху нашего предприятия в глазах многих...»<sup>171</sup>

Шеллинг ищет выход в том, чтобы развить понятия механики и органической жизни из одного и того же подлинно всеобщего принципа, что и приводит его к идее представить природу как целое, в виде **динамического процесса**, в ходе которого каждая последующая ступень или фаза отрицает предыдущую, т. е. заключает в себе **новую** характеристику. Поэтому чисто формально (аналитически) определения высшей фазы процесса извлечь из определений низшей нельзя; тут-то как раз и совершается синтез, присоединение нового определения. Не удивительно, что, когда высшую фазу динамического процесса непосредственно ставят рядом с низшей фазой того же процесса, рассматривают их как два одновременно существующих «предмета» (а именно так они выглядят в эмпирическом созерцании, почему Шеллинг и определяет природу как «окаменевший интеллект»), они оказываются непосредственно **противоречащими** друг другу.

Стало быть, основная задача философии природы заключается как раз в том, чтобы проследить и показать, как в ходе динамического процесса **возникают** определения, **прямо противоположные** исходным. Иными словами, динамический процесс мыслим только как процесс постоянного порождения противоположностей, взаимно отрицающих друг друга определений **одного и того же** — природы как целого.

Шеллинг усматривает в этом основной универсальный закон природного целого, одинаково действующий и в сфере механики, и химии, и электромагнетизма, и органической жизни. Таков подлинно всеобщий (т. е. тождественный всем феноменам природы) закон раздвоения, поляризации исходного состояния. Отталкивание и притяжение масс в механике, северный и южный полюс в магнетизме, положительное и отрицательное электричество, кислоты

<sup>170</sup> Schelling F.W. Von der Weltseele. Hamburg, 1806, S. VI.

<sup>171</sup> Ibid., S. VII.

и щёлочи в химических реакциях — подобные примеры стекаются к Шеллингу со всех сторон, их вновь и вновь поставляют открытия Вольты и Фарадея, Лавуазье и Кильмейера. Самые разнообразные научные открытия воспринимались как осуществление пророчества Шеллинга, и слава Шеллинга растёт. У него появляются ученики среди врачей, геологов, физиков, биологов, и не случайно. Философия Шеллинга предложила форму мышления, потребность которой уже остро назрела в лоне теоретического естествознания. Вдохновляемый успехом, Шеллинг продолжает интенсивно разрабатывать вскрытую им золотую жилу.

Но наиболее отчётливым и незамутненным описанный переход противоположностей друг в друга выступает как раз на стыке натурфилософии и трансцендентальной философии: здесь та грань, где из сферы бессознательного динамического процесса (из не-Я) возникает Я — трансцендентально-духовная организация человека или, наоборот, из сознательной деятельности Я рождается объективное знание о не-Я. Этот взаимный, встречный переход определений Я в определения не-Я наиболее чисто и в самом общем виде демонстрирует действие универсального закона динамического процесса — акта превращения **А** в **не-А**, раздвоения, «дуализации» исходного недифференцированного вначале состояния.

Но как помыслить исходное, тождественное самому себе, абсолютное состояние, из поляризации которого возникает главный «дуализм» природного целого: Я и не-Я, свободно-сознательное творчество субъекта и вся огромная сфера «мёртвой», застывшие-окаменевшей творческой деятельности, мир объектов?

Тут-то и начинается специфически шеллинговское философствование. Оказывается, что исходное тождество **помыслить**, т. е. выразить в виде строго очерченного понятия, нельзя. При выражении в **понятии** оно сразу же выступает как антиномически раздвоенное. В понятии (в науке) тождество реализуется именно через его отсутствие, через противоположности, не имеющие между собой ничего формально-общего.

Мы подошли к очень важному пункту. Если Шеллинг называет свою систему философией тождества, то вовсе не потому, что она представляет собой систему определений, общих для Я и не-Я. Как раз наоборот, возможность такой **системы понятий** Шеллинг принципиально отвергает. Его философия и выступает в образе двух формально-несоединимых, формально-противоположных по всем своим определениям и тем не менее взаимно предполагающих одна другую систем понятий. Одна — система определений Я как такового (трансцендентальная философия). Другая — система сведённых воедино всеобщих определений объекта, не-Я (натурфилософия).

Первая раскрывает и описывает в виде формально-непротиворечивой конструкции специфически субъективные формы деятельности человека, которые ни в коем случае нельзя приписывать природе, вне и до человеческого сознания существующей. Вторая же, наоборот, старается раскрыть чистую объективность, старательно очищенную от всего того, что привносит в неё **сознательно-волевая** деятельность человека, нарисовать объект таким, каким он существует «до его вступления в сознание».

В пределах натурфилософии (теоретического естествознания) учёный-теоретик «ничего не опасается более, нежели вмешательства субъективного в этот род знания». В пределах же трансцендентальной философии (логики и теории познания) он, напротив, «боится более всего, как бы что-либо объективное не припуталось к чисто субъективному принципу знания»<sup>172</sup>.

В итоге если трансцендентальная философия построена так же правильно, как и натурфилософия, то в составе каждой из них нет и не может быть ни одного общего им обоим понятия, теоретического определения: ведь такое определение прямо нарушало бы оба высших основоположения логики — закон тождества и запрет противоречия. Оно одновременно выражало бы и объективное и субъективное, в его составе были бы непосредственно **отождествлены противоположности**. Поэтому две указанные науки и невозможно соединить формально в одну. Нельзя развить два ряда научных (формально правильных) определений из одного и того же понятия, ибо таковое было бы формально неправильным, недопустимым с точки зрения правил логики.

Посему философия в целом как одна наука и невозможна. Отсюда Шеллинг и заключает, что философия в целом находит свое «завершение в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности»<sup>173</sup>. Какой-то «третьей» науки, в которой бы раскрывалось то общее, что имеют между собою мир в сознании и мир вне сознания, и которая была бы системой законов и правил, одинаково обязательных для того и другого миров, нет и быть не может. Такие законы и правила в принципе нельзя задать **в виде науки**, ибо она тогда была бы с самого начала построена на нарушении закона тождества.

Но общие миру и познанию законы всё-таки есть, иначе вообще бессмысленным было бы говорить о познании, о согласии объективного с субъективным, было бы нонсенсом самоё понятие **истины** как совпадения знания с его объектом. Следовательно, **общие** законы действуют, но не как директивно-обязательные правила, а как строго не формулируемые мотивы, родственные устремлениям поэта-художника, непосредственно переживающего свою

<sup>172</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Москва, 1936, с. 16.

<sup>173</sup> Там же, с. 15.

кровнородственную связь и единство с познаваемым объектом, с природой. Художник-гений и природа творят по одним и тем же законам.

Тождество законов субъективного и объективного миров можно осуществить только в акте творчества. А творчество формальной схематизации не поддаётся, оно умирает, окаменеет в ней. Так и получается, что «абсолютно простое, тождественное не может быть схвачено или изложено другим при помощи описания, понятия здесь вообще беспомощны»<sup>174</sup>, здесь всецело созерцание, вдохновенное наитие творческого прозрения, интеллектуальная и эстетическая интуиция. Поэтому систему Шеллинга и венчает, как вершина, философия искусства.

Таким образом, изначальное тождество есть факт, но не выразимый **в понятии**, есть исходная, но не определяемая через понятия предпосылка всякого понятия. Тождество как бы складывается из двух вечно несходящихся направлений исследования: из показа того, как объективное превращается в субъективное (это компетенция теоретического естествознания, тянущего свою ниточку от механики через химию к биологии и антропологии, т. е. к человеку) и показа того, как субъективное превращается в объективное (это компетенция трансцендентальной философии, исходящей из знания и его форм **как из факта** и доказывающей объективность, т. е. всеобщность и необходимость, знания).

Проблема, следовательно, начинает выглядеть так: друг против друга стоят две полярно противоположные по всем своим характеристикам сферы. Тождество их (факт их согласия — истина) осуществляется как раз через переход, превращение одной в другую. Но переход, самый момент перехода, **иррационален** и не может быть выражен через **непротиворечивое понятие**, ибо в этот-то момент как раз и совершается превращение **А** в **не-А**, их совпадение, **тождество**. Выразить его **в понятии** — значит разрушить форму понятия.

Шеллинг прямо упирается тут в ограниченность кантовской логики, придающей закону тождества и запрету противоречия характер абсолютных условий самой возможности мышления в понятиях. Да, момент **перехода противоположностей** друг в друга **не уместается** в границы этих правил, ломает их. Шеллинг, соглашаясь с тем, что тут происходит саморазрушение формы мышления, фактически приходит к выводу, что подлинная истина не может быть схвачена и выражена **через понятие**. Поэтому в глазах Шеллинга не наука, а искусство предстаёт как высшая форма духовной деятельности.

Если правила общей логики абсолютны, то переход сознания в природу и обратно, через который и реализуется истинное тождество субъективного и объективного, остается невыразимым для понятия. И познание опять и опять вынуждено совершать прыжок, акт иррационального созерцания, поэтического схватывания абсолютной идеи, истины.

Иными словами, Шеллинг, начиная с совершенно справедливой констатации того факта, что логика в её кантовском понимании как раз и ставит неодолимую преграду попыткам понять, т. е. выразить **в понятии**, в строго очерченных определениях, **факт превращения противоположностей друг в друга**, делает шаг к отказу от **логики вообще**. У него даже не возникает мысли реформировать **саму логику**, чтобы сделать её способной выразить то, что в созерцании выглядит как самоочевиднейший факт. Вместо того он ущербность и недостаточность имеющейся логики, принятую им за ущербность и деревянность мышления как такового, начинает восполнять, возмещать и компенсировать силой интеллектуальной и эстетической интуиции — абсолютно иррациональной способностью, которой ни научить, ни научиться — нельзя. Эта магическая сила и должна соединить всё то, что рассудок (мышление вообще) соединить не в состоянии, а способен только разорвать, разъединить, умертвить...

В своих собственных конструкциях, несмотря на массу смелых и даже гениальных догадок и идей, сильно повлиявших на развитие естествознания всего XIX века и носивших, по существу, ярко выраженный диалектический характер, Шеллинг то и дело встаёт в позу боговдохновенного пророка, гения, храбро соединяющего понятия, которые современным ему естествоиспытателям казались изначально несоединяемыми. И если сам Шеллинг в молодости обладал достаточным тактом и грамотностью в области естественных наук, а потому то и дело попадал своей интуицией в точку, то его ученики и последователи, заимствовавшие у него голую схему без грамотности и без его личного таланта, довели его метод и манеру философствовать до карикатурного выражения, над которым позднее так едко издевался Гегель.

Деревянность кантовской логики была, однако, Шеллингом обнажена. И если он сам не поставил перед собой задачи реформировать логику в корне, то весьма основательно подготовил почву для Гегеля.

Логика как таковая в системе взглядов Шеллинга осталась лишь эпизодом, незначительным разделом трансцендентальной философии, схоластическим описанием правил чисто формального порядка, в согласии с которыми надлежит только **оформлять** — классифицировать и схематизировать — знание, добытое совсем иным путём, совсем иными способностями. Следовательно, логика для Шеллинга ни в коем случае не есть **схема производства знания**, а выступает как способ его словесно-терминологического описания «для других», его выражения через систему строго и непротиворечиво определённых терминов (их-то Шеллинг и называет «понятиями»). В конце концов её рекомендации касаются лишь внешней, словесно-эксплицированной формы знания, и не более.

<sup>174</sup> Там же, с. 390.



Сам же процесс производства, продуцирования знания, по существу, обеспечивается силой воображения, которую Шеллинг анализирует весьма внимательно и обстоятельно в виде разных форм «интуиции». И здесь, в поле действия интуиции и воображения, он и обнаруживает **диалектику** как подлинную схему производящей, активно-субъективной способности человека познавать и переделывать мир образов и понятий науки...

Таким образом Шеллинг и утвердил диалектику в статусе подлинной теории научного познания, но зато оборвал все её связи с логикой. Логика же его позиция возвращала опять в то жалкое состояние, в каком она существовала до попыток Канта и Фихте её реформировать в согласии с потребностями времени.

После Шеллинга проблема состояла уже в том, чтобы **соединить диалектику** как подлинную схему развивающегося знания и **логику** как систему правил мышления вообще. В каком отношении стоят правила логики к действительным схемам (законам) развития познания? Являются ли они разными и не связанными между собою «вещами», или же логика есть просто осознанная и сознательно применяемая схема действительного развития науки? Если так, то тем более недопустимо оставлять её в прежнем жалком виде. В этом пункте эстафету и принял Гегель.

### Диалектика как логика

Гегелевское решение вопроса о предмете логики сыграло в истории этой науки особую роль. И чтобы понять гегелевскую логику, мало только уяснить прямой смысл её положений. Важнее и труднее рассмотреть сквозь причудливые обороты гегелевской речи тот реальный предмет, о котором на самом деле ведётся разговор. Это и даёт возможность понять Гегеля критически: восстановить для себя образ оригинала по его искажённому изображению. Научиться читать Гегеля материалистически, так, как читал и советовал его читать В.И. Ленин, — значит научиться критически сопоставлять гегелевское изображение предмета с **самим этим предметом**, на каждом шагу прослеживая расхождения между копией и оригиналом.

Задача решалась бы просто, если бы читатель имел перед глазами два готовых объекта такого сопоставления — копию и оригинал. Копия налицо. Однако где оригинал? Принимать за таковой наличное логическое сознание естествоиспытателей нельзя — оно само подлежит проверке на предмет его логичности, предполагает именно критический анализ наличных логических форм с точки зрения их соответствия действительным потребностям развития науки. И для понимания действительных форм и законов теоретического познания гегелевская «Наука логики», несмотря на все её связанные с идеализмом пороки, может дать больше, чем «логика науки».

Подлинная логика науки непосредственно нам не дана; её ещё нужно выявить, понять, а затем превратить в сознательно применяемый инструментальный работы с понятиями, в логический метод разрешения тех проблем, которые не поддаются рутинным логическим методам. Но если так, то критическое изучение «Науки логики» не может сводиться к простому сравнению её положений с той логикой, которой сознательно руководствуются естествоиспытатели, считая её безупречной и не подлежащей сомнению.

Так что сопоставление копии (науки логики) с оригиналом (с действительными формами и законами теоретического познания) оказывается достаточно трудной задачей. И трудность её состоит в том, что гегелевское изображение предмета — в данном случае мышления — придётся критически сопоставлять не с готовым, заранее известным прообразом его, а с предметом, контуры которого только впервые начинают прорисовываться в ходе критического преодоления идеалистических конструкций. Такая реконструкция осуществима, если ясно понято устройство той оптики, сквозь которую Гегель рассматривает предмет своего исследования. Эта искажающая, но вместе с тем и увеличивающая оптика (система фундаментальных принципов гегелевской логики) как раз и позволила ему увидеть, хотя бы и в идеалистически перевернутом виде, **диалектику** мышления. Ту самую логику, которая остаётся невидимой для философски невооружённого взора, для простого «здравого смысла».

Прежде всего важно ясно понять, какой **реальный предмет** исследует и описывает Гегель в своей «Науке логики», чтобы сразу же обрести критическую дистанцию по отношению к его изображению. «Что предмет логики есть **мышление** — с этим все согласны»<sup>175</sup>, — подчёркивает Гегель в «Малой логике». Далее совершенно естественно логика как наука получает определение **мышления о мышлении**, или «мыслящего само себя мышления».

В приведённом определении и в выраженном им понимании нет ещё ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического. Это просто-напросто традиционное представление о предмете логики как науки, доведённое до предельно чёткого и категорического выражения. В логике предметом научного осмысления оказывается само же мышление, в то время как любая другая наука есть мышление о чём-то другом. Определяя логику как мышление о мышлении, Гегель совершенно точно указывает её единственное отличие от любой другой науки.

Однако тут же возникает следующий вопрос, обязывающий к не менее ясному ответу: а что такое **мышление**? Само собой разумеется, отвечает Гегель (и с ним опять-таки приходится согласиться), что единственно удовлетворительным может быть только изложение сути дела, т. е. конкретно-развёрнутая теория, сама **наука о мышле-**

<sup>175</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I. Москва — Ленинград, 1929, с. 41.

нии, «наука логики», а не очередная «дефиниция». (Ср. слова Ф. Энгельса: «Наша дефиниция жизни, разумеется, весьма недостаточна... Все дефиниции имеют в научном отношении незначительную ценность. Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, нам пришлось бы проследить все формы её проявления, от самой низшей до наивысшей»<sup>176</sup>. И далее: «Дефиниции не имеют значения для науки, потому что они всегда оказываются недостаточными. Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самого существа дела, а это уже не есть дефиниция»<sup>177</sup>.)

Однако в любой науке, а потому и в логике приходится всё же предварительно обозначить, контурно очертить хотя бы самые общие границы предмета исследования, т. е. указать область фактов, которые в данной науке надлежит принимать во внимание. Иначе будет неясен критерий их отбора, а его роль станет исполнять произвол, считающийся только с теми фактами, которые подтверждают его обобщения, и игнорирующий всё остальное, как не имеющее якобы отношения к делу, к компетенции данной науки. И Гегель такое **предварительное** разъяснение даёт, не утаивая от читателя, что именно он понимает под словом «мышление».

Этот пункт особенно важен, от его верного понимания зависит всё остальное. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда. Неопозитивисты, например, единодушно упрекают Гегеля в том, что он-де недопустимо «расширил» предмет логики своим пониманием мышления, включив в сферу рассмотрения массу «вещей», которые мышлением в обычном и строгом смысле назвать никак нельзя: прежде всего понятия, относившиеся по традиции к метафизике, к «онтологии», т. е. к науке о самих вещах, систему **категорий** — всеобщих определений действительности вне сознания, вне «субъективного мышления», понимаемого как психическая способность человека.

Если мышление понимать так, то неопозитивистский упрёк Гегелю и в самом деле придётся считать резонным. Гегель действительно понимает под мышлением нечто на первый взгляд загадочное, даже мистическое, когда говорит о мышлении, совершающемся где-то вне человека и помимо человека, независимо от его головы, о «мышлении как таковом», «чистом мышлении», и предметом логики считается именно такое «абсолютное», сверхчеловеческое мышление. Логика, согласно его определениям, следует понимать даже как **«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»**<sup>178</sup>.

Подобные определения способны сбить с толку, с самого начала дезориентировать. Конечно же такого «мышления» как некоей сверхъестественной силы, творящей из себя и природу, и историю, и самого человека с его сознанием, нигде во Вселенной нет. Но тогда гегелевская логика есть изображение несуществующего предмета, выдуманного, чисто фантастического объекта? Как же в таком случае решать задачу критического переосмысления гегелевских построений? С чем, с каким реальным предметом придётся сравнивать и сопоставлять вереницы его теоретических определений, чтобы отличить в них истину от заблуждения? С реальным мышлением человека? Но Гегель ответил бы, что в его «Науке логики» речь идёт совсем о **другом** предмете и что если эмпирически очевидное человеческое мышление не таково, то это совсем не довод против **его** логики. Ведь лишь в том случае имеет смысл критика теории, если её сравнивают с тем самым предметом, который в ней изображается, а не с чем-то иным. А с фактически протекающими в головах людей актами мышления сравнивать логику нельзя уже потому, что люди сплошь и рядом мыслят весьма **нелогично**. Даже элементарно нелогично, не говоря уже о логике более высокого порядка, о той самой, которую имеет в виду Гегель.

Поэтому, когда вы укажете логику, что реальное мышление человека протекает не так, как изображает его теория, он на это резонно ответит: тем хуже **для этого** мышления и не теорию тут надлежит приспособлять к эмпирии, а реальное мышление постараться сделать логичным, привести его в согласие с логическими принципами.

Однако для логики как науки здесь возникает фундаментальная трудность. Если логические принципы допустимо сопоставлять только с логичным мышлением, то исчезает какая бы то ни была возможность проверить, а **правильны** ли они сами? Само собой понятно, что эти принципы всегда будут согласовываться с тем мышлением, которое заранее согласовано с ними. Но ведь такое положение и означает, что логические принципы согласуются лишь сами с собой, со своим собственным воплощением в эмпирических актах мышления. Для теории в данном случае создаётся весьма щекотливое положение. Логика имеет в виду только логически безупречное мышление, а логически неправильное мышление не довод против ее схем. Но логически безупречным она соглашается считать только такое мышление, которое в точности подтверждает её собственные представления о мышлении, а любое отклонение от её правил расценивает как факт, находящийся за рамками её предмета, и потому рассматривает только как «ошибку», которую надо «исправить».

В любой другой науке подобная претензия вызвала бы недоумение. Что это, в самом деле, за теория, которая согласна принимать в расчёт лишь такие факты, которые её подтверждают, и не желает считаться с противоречащими фактами, хотя бы их были миллионы и миллиарды? А ведь именно такова традиционная позиция логики, представляющаяся её адептам само собой разумеющейся и делающая логику абсолютно несамокритичной, с одной

<sup>176</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 84.

<sup>177</sup> Там же, с. 634-635.

<sup>178</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 28.

стороны, и неспособной к развитию — с другой.

Отсюда, кстати, возникает иллюзия Канта, согласно которой логика как теория давным-давно обрела вполне замкнутый, завершённый характер и не только не нуждается, а и не может по самой её природе нуждаться в развитии своих положений. Как абсолютно точное изображение принципов и правил «мышления в понятиях» понимал кантовскую логику и Шеллинг.

Гегель усомнился в том обстоятельстве, что именно правила логики препятствуют пониманию процесса перехода понятия в предмет и обратно, субъективного в объективное (и вообще противоположностей друг в друга). Он усмотрел здесь не свидетельство органической ущербности мышления, а лишь ограниченность кантовского представления о нём. Кантовская логика — только ограниченно верная теория мышления. Подлинное мышление, реальный предмет логики как науки представляет собой на самом деле нечто иное. Поэтому надо привести теорию мышления в согласие с её подлинным предметом.

Потребность критического пересмотра традиционной логики Гегель видит прежде всего в крайнем, бьющем в глаза несоответствии между теми принципами и правилами, которые Кант считает абсолютно всеобщими формами мышления, и теми реальными результатами, которые достигнуты человеческой цивилизацией в ходе её развития: «Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миров и научный дух во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлётам и не достойно их»<sup>179</sup>.

Итак, наличные логические теории не соответствуют действительной **практике мышления**. Следовательно, **мышление о мышлении** (т. е. логика) отстало от **мышления о всем прочем**, от мышления, которое реализуется как наука о внешнем мире, как сознание, зафиксированное в виде знания и вещей, созданных силою знания, в виде всего организма цивилизации. Выступая как **мышление о мире**, мышление достигло таких успехов, что рядом с ним **мышление о мышлении** оказывается чем-то совершенно несоизмеримым, убогим, ущербным и бедным. Если принять на веру, что человеческое мышление и в самом деле руководилось и руководится теми правилами, законами и основоположениями, совокупность которых составляет традиционную логику, то все успехи науки и практики становятся попросту необъяснимыми.

Отсюда и происходит тот парадокс, что человеческий интеллект, создавший современную культуру, останавливается в удивлении перед своим собственным созданием. Шеллинг и выразил это удивление «духа». Как раз тут и начинается расхождение Гегеля с Шеллингом.

Гегель считает, что правила, которыми «дух» руководствовался на самом деле, вопреки иллюзиям, которые он (в лице логиков по профессии) создавал на свой счёт и излагал в виде учебников логики, можно и нужно выявить и изложить в **форме понятия**, вполне рационально, не сваливая всего до сих пор непонятого на «интуицию» — на способность, с самого начала представляющуюся чем-то совершенно иным, нежели мышление. Гегелевская постановка вопроса сыграла особую роль потому, что здесь впервые были подвергнуты самому тщательному анализу все основные понятия логической науки, и прежде всего **понятие мышления**.

На первый взгляд (из такого «первого взгляда») обычно и исходят, перенимая его из обиходного словоупотребления абсолютно некритически) мышление представляется одной из субъективно-психических способностей человека наряду с другими способностями: с созерцанием, ощущением, памятью, волей и т. д. и т. п. Под мышлением понимается особого рода **деятельность**, направленная, в отличие от практики, на изменение представлений, на перестройку тех образов, которые имеются в **сознании** индивида, и непосредственно на словесно-речевое оформление этих представлений; последние, будучи выражены в речи (в слове, термине), называются понятиями. Когда человек изменяет не представления, а реальные вещи вне головы, это уже не считается мышлением, а, в лучшем случае, лишь действиями **в согласии с мышлением**, по законам и правилам, им диктуемым.

Мышление таким образом отождествляется с **размышлением**, с рефлексией, т. е. с психической деятельностью, в ходе которой человек отдаёт себе полный отчет в том, что и как он делает, осознает все те схемы и правила, по которым он действует. И тогда, само собой понятно, единственной задачей логики оказывается лишь упорядочение и классификация соответствующих схем и правил. Каждый отдельный человек и сам может обнаружить их в собственном сознании, ибо он и до всякого изучения логики вполне сознательно руководствовался ими (только, может быть, не систематически). Как справедливо констатирует Гегель, такая логика «не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано так же хорошо и без неё. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу»<sup>180</sup>.

Всё сказанное в полной мере относится и к Канту. Вот почему Гегель констатирует, что «кантовская философия не могла оказать никакого влияния на научное исследование. Она оставляет совершенно **неприкосновенными категории и метод обычного познания**»<sup>181</sup>. Она лишь привела в порядок схемы наличного сознания, лишь выстроила

<sup>179</sup> Там же, с. 30.

<sup>180</sup> Там же, т. I, с. 42.

<sup>181</sup> Там же, с. 111.

их в систему (правда, упёршись по ходу дела в факт противоречия различных схем друг другу). Так что кантовская логика предстаёт в качестве своего рода честной исповеди наличного сознания, его систематически изложенного самосознания, и не более того. А ещё точнее, его **самомнения** — изложения того, что наличное мышление о самом себе думает. Но как о человеке опрометчиво судить по тому, что и как он сам о себе думает и говорит, так и о мышлении нельзя судить по его самомнению, гораздо полезнее посмотреть, что и как оно на самом деле делает, может быть, даже не отдавая себе в том правильного отчёта.

Поставив вопрос так, Гегель оказался первым из логиков по профессии, решительно и сознательно отбросившим старинный предрассудок, согласно которому мышление предстаёт перед исследователем только в виде речи (внешней или внутренней, устной или письменной). Предрассудок неслучайный: мышление и в самом деле может посмотреть на самоё себя как бы со стороны, как на отличный от самого себя предмет лишь постольку, поскольку оно себя выразило, воплотило в какой-то внешней форме. И то полностью сознательное мышление, которое имела в виду вся прежняя логика, и в самом деле предполагает язык, речь, слово, как форму своего внешнего выражения. Иными словами, полного осознания схем своей собственной деятельности мышление достигает именно благодаря языку и в языке. (Указанное обстоятельство зафиксировано уже в самом названии логики, происходящем от греческого «логос» — «слово».) Впрочем, о том же говорили не только Гегель и гегельянцы, но и некоторые из его принципиальных противников, например А. Тренделенбург, отмечавший, что традиционная (формальная) логика «осознала себя в языке и, во многих отношениях, может называться углублённой в себя грамматикой»<sup>182</sup>.

Заметим попутно, что все без исключения логические школы, прошедшие мимо гегелевской критики старой логики, этот древний предрассудок разделяют как ни в чём не бывало и до сих пор. Наиболее откровенно его исповедуют неопозитивисты, прямо отождествляющие мышление с языковой деятельностью, а логику — с анализом языка. Самое поразительное во всем этом — то самомнение, с которым архаически-наивный предрассудок выдается ими за самоновейшее открытие логической мысли XX столетия, за наконец-то явленный миру принцип научной разработки логики, за аксиому «логики науки».

Между тем язык (речь) не **единственная** эмпирически наблюдаемая форма, в которой проявляет себя человеческое мышление. Разве в поступках человека, в ходе реального формирования окружающего мира, в делании вещей человек не обнаруживает себя как **мыслящее** существо? Разве мыслящим существом он выступает только в акте говорения? Вопрос, пожалуй, чисто риторический. Мышление, о котором говорит Гегель, обнаруживает себя в **делах** человеческих отнюдь не менее очевидно, чем в словах, в цепочках терминов, в кружевах словосочетаний. Более того, в реальных делах человек демонстрирует подлинный способ своего мышления гораздо более адекватно, чем в своих повествованиях об этих делах.

Но если так, то поступки человека, а стало быть, и результаты этих поступков, вещи, которые ими создаются, не только можно, но и нужно рассматривать как **проявления его мышления**, как акты опредмечивания его мысли, замыслов, планов, сознательных намерений. Гегель с самого начала требует исследовать мышление **во всех формах** его реализации, и прежде всего в делах человеческих, в созидании вещей и событий. Мышление обнаруживает свою силу и деятельную энергию вовсе не только в говорении, но и во всём грандиозном процессе созидания культуры, всего предметного тела человеческой цивилизации, всего «неорганического тела человека» (Маркс), включая сюда орудия труда и статуи, мастерские и храмы, фабрики и государственные канцелярии, политические организации и системы законодательства.

Именно на этом основании Гегель и обретает право рассматривать внутри логики объективные определения вещей вне сознания, **вне психики человеческого индивида**, причём во всей их независимости от этой психики. Ничего мистического или идеалистического здесь пока нет: имеются в виду формы («определения») вещей, созданных деятельностью мыслящего человека. Иными словами, формы его мышления, воплощённые в естественно-природном материале, «положенные» в него человеческой деятельностью. Так, дом выглядит как воплощённый в камне замысел архитектора, машина — как выполненная в металле мысль инженера и т. п., а все колоссальное предметное тело цивилизации — как «мышление в его инобытии», в его чувственно-предметном воплощении. Соответственно и вся история человечества рассматривается как процесс «внешнего обнаружения» силы мысли, как процесс реализации идей, понятий, представлений, планов, замыслов и целей человека, как **процесс опредмечивания логики**, т. е. тех схем, которым подчиняется целенаправленная деятельность людей.

Понимание и тщательный анализ мышления в таком аспекте (исследование «деятельной стороны», как называет это обстоятельство Маркс в «Тезисах о Фейербахе») не есть ещё идеализм. Более того, логика, идущая таким путём, как раз делает решающий шаг в направлении к настоящему — «умному» — материализму, к пониманию того факта, что все без исключения логические формы суть отражённые в человеческом сознании и проверенные ходом тысячелетней практики всеобщие формы развития действительности вне мышления. Рассматривая мышление не только в его словесном обнаружении, но и в процессе его опредмечивания, Гегель отнюдь не выходит за пределы анализа **мышления**, за рамки предмета **логики** как особой науки. Он просто вводит в поле зрения

<sup>182</sup> Тренделенбург А. Логические исследования, т. 1. Москва, 1868, с. 32.

логики ту реальную фазу процесса развития мышления, без понимания которой логика не могла и не может стать действительной наукой.

С точки зрения Гегеля, подлинным основанием для форм и законов мысли оказывается только совокупный исторический процесс **интеллектуального развития человечества**, понятый в его всеобщих и необходимых моментах. Предметом логики выступают уже не абстрактно-одинаковые схемы, которые можно обнаружить в каждом индивидуальном сознании и общие для каждого из таких сознаний, а история **науки и техники**, коллективно творимая людьми, процесс, вполне независимый от воли и сознания отдельного индивида, хотя и осуществляемый в каждом его звене именно сознательной деятельностью индивидов. Этот процесс, согласно Гегелю, включает в себя в качестве своей фазы и акт реализации мышления в предметном действии, а через действие — в формах вещей и событий вне сознания. Здесь Гегель, по словам В.И. Ленина, «подошёл вплотную к материализму»<sup>183</sup>.

Рассматривая мышление как реальный продуктивный процесс, выражающий себя не только в движении слов, но и в изменении вещей, Гегель впервые в истории логики смог поставить задачу специального анализа форм мышления, или анализа мышления со стороны формы. До него эта задача, как ни парадоксально, в логике не возникала и даже не могла возникать, на что, между прочим, обратил внимание в «Капитале» Карл Маркс: «Стоит ли удивляться, что экономисты, всецело поглощённые вещественной стороной дела, проглядели формальный состав относительного выражения стоимости, если профессиональные логики до Гегеля упускали из виду даже формальный состав фигур суждения и заключения...»<sup>184</sup>

Логика до Гегеля действительно фиксировала лишь те внешние схемы, в которых логические действия, суждения и заключения выступают **в речи**, т. е. как схемы соединения **терминов**, обозначающих общие представления. Однако логическая форма, в этих фигурах выраженная, — категория — оставалась вне сферы их исследования, её понимание просто-напросто заимствовалось из метафизики, онтологии. Так случилось даже с Кантом, несмотря на то, что он всё же увидел в категориях именно **принципы суждений** («с объективным значением»).

Поскольку же логическая форма, о которой идёт речь у Маркса, была понята как форма деятельности, одинаково хорошо осуществляющейся как в движении слов-терминов, так и в движении вещей, вовлечённых в работу мыслящего существа, постольку тут впервые лишь и возникла возможность специально проанализировать её **как таковую**, абстрагируясь от особенностей её выражения в том или другом частном материале (в том числе от тех, которые связаны со спецификой её реализации в материи языка).

В «логосе», в разуме выражены в логическом аспекте (в отличие от психологически-феноменологического) одинаково *Sage und Sache*<sup>185</sup> — вещание и вещь или, скорее, былина и быть. (Кстати, весьма характерный для Гегеля пример игры словами, игры, высвечивающей, однако, генетическое родство выражаемых этими словами представлений. *Sage* — сказывание, вещание, откуда «сага» — легенда о подвигах, **былина**; *Sache* — ёмкое слово, означающее не столько единичную чувственно воспринимаемую вещь, сколько суть дела, положение вещей, существо вопроса, фактическое положение дел (вещей) — всё, что есть или было на самом деле, **быль**.) Эта этимология используется в «Науке логики» для выражения очень важного оттенка мысли, который в ленинском переводе и в ленинской — материалистической — интерпретации звучит так: «С этим введением содержания в логическое рассмотрение» предметом становятся не *Dinge, a die Sache, der Begriff der Dinge* [вещи, а суть, понятие вещей] не вещи, а законы их движения, материалистически»<sup>186</sup>.

Рассматриваемое как деятельность мыслящего существа в её всеобщей форме, мышление и фиксируется в тех его схемах и моментах, которые остаются **инвариантными**, в каком бы особенном (частном) материале соответствующая деятельность ни выполнялась и какой бы продукт она в том или другом случае ни производила. Для гегелевской точки зрения совершенно безразлично, в чём именно осуществлена или осуществляется деятельность мышления — в артикулированных колебаниях воздушной среды и обозначающих их значках или же в любом другом естественно-природном веществе: «Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собою дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т. д.»<sup>187</sup>.

Поэтому-то все универсальные схемы, прорисовывающиеся в деятельности мыслящего существа, в том числе и направленной на непосредственно созерцаемый или представляемый материал, должны рассматриваться как **логические** параметры мышления не в меньшей степени, чем схемы выражения мышления в языке, в виде фигур, известных старой логике. Мышление в широком смысле слова, как деятельность, изменяющая образы внешнего

<sup>183</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 250.

<sup>184</sup> Das Kapital von Karl Marx. Hamburg. 1887. B. 1. S. 21.

<sup>185</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет, т. 1. Москва, 1970, с. 292.

<sup>186</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 86.

<sup>187</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. 53.

мира вообще, выраженные в словах (а не слова сами по себе), мышление, «которое деятельно во всём человеческом и сообщает всему человеческому его человечность»<sup>188</sup>, как способность, создающая знание в любых формах, в том числе в форме созерцаемых образов, и «проникающая» в них, а отнюдь не только субъективно-психический акт обращения со словами и есть предмет логики — науки о мышлении.

Именно мышлению принадлежит человеческая «**определённость** чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т. д., а также мыслей и понятий»<sup>189</sup> («мысли и понятия» здесь имеются в виду в смысле старой, чисто формальной логики). Мышление вообще, стало быть, «**выступает** сначала не в **форме мысли**, а в форме чувства, созерцания, представления — в **формах**, которые должно отличать от мышления как **формы**»<sup>190</sup>. Форма мышления как таковая выступает перед нами только **в ходе мышления о самом же мышлении**, только в логике.

Но прежде, чем человек начнёт мыслить о **мышлении**, он уже должен **мыслить**, ещё не отдавая себе отчёта в тех логических схемах и категориях, в рамках которых протекает процесс его мышления, но уже воплощая их в виде конкретных мыслей и понятий науки, техники, нравственности и пр. Мышление, таким образом, реализуется вначале как деятельность во всём многообразии своих внешних проявлений. Форма мышления тут ещё «погружена» в материал конкретных мыслей, чувственных образов и представлений, «снята» в них и потому противостоит сознательному мышлению как форма внешней действительности. Иными словами, мышление и формы мышления вначале выглядят для мыслящего существа вовсе не формами его собственной деятельности (его «самости» — *das Selbst*), создающей некоторый продукт, а формами **самого продукта**: конкретного знания, образов и понятий, созерцания и представления, формами орудий труда, машин, государств и т. д. и т. п., а также формами осознанных целей, желаний, хотений и пр.

Прямо себя мышление «увидеть» не может иначе, чем в зеркале своих собственных творений, в зеркале внешнего мира, **каким мы его знаем благодаря деятельности мышления**. Таким образом, мышление, каким оно выступает в логике, — это то же самое мышление, которое реализовало себя в виде знания о мире, в виде науки, техники, искусства и нравственности. Однако по **форме** они далеко не одно и то же. Ибо «одно дело — иметь такие **определяемые и проникнутые** мышлением чувства и представления, и другое — иметь **мысли о таких чувствах и представлениях**»<sup>191</sup>.

Невнимание к этому важнейшему различию и приводило старую логику к двоякой ошибке. С одной стороны, она фиксировала мышление только как «одну из субъективно-психических способностей индивида» и потому противопоставляла так понятому мышлению всю сферу «созерцания, представления и воли» как нечто такое, что находится вне мышления и не имеет с ним ничего общего, как вне мышления находящийся объект рефлексии. С другой же стороны, не различая двух указанных обнаружений силы мышления по **форме**, она не смогла и сказать, чем же **форма мышления** как таковая («в-себе-и-для-себя») отличается от формы созерцания и представления, в виде которой та первоначально выступает и маскируется, и постоянно путала одну с другой: форму понятия принимала за форму созерцания, и наоборот.

Отсюда-то и получилось, что под видом **понятия** старая логика рассматривала всего-навсего любое **представление**, поскольку оно выражено в речи, в термине, т. е. образ созерцания, удержанный в сознании с помощью фиксирующей его речи. В итоге и само понятие она ухватила только с той стороны, с какой оно действительно ничем не отличается от любого выраженного в речи представления или образа созерцания, лишь со стороны того абстрактно-общего, что и на самом деле одинаково свойственно и понятию, и представлению. Так и вышло, что за специфическую форму понятия она приняла форму **абстрактного тождества, абстрактной всеобщности**. Поэтому только она и смогла возвести закон тождества и запрет противоречия в определениях в ранг абсолютных основоположений, критериев формы мышления вообще.

На такой точке зрения застрял и Кант, который под понятием разумел **любое общее представление**, поскольку последнее фиксировано термином. Отсюда и его определение: «Понятие... есть общее представление или представление того, что обще многим объектам, следовательно — представление, **могущее содержаться в различных объектах**»<sup>192</sup>.

Гегель же требует от логики более серьёзного и глубокого решения **проблемы понятия и мышления в понятиях**. Для него понятие — прежде всего синоним действительного **понимания** существа дела, а не просто выражение любого общего, любой одинаковости объектов созерцания. В понятии раскрывается подлинная природа вещи, а не её сходство с другими вещами, и в нём должна поэтому находить своё выражение не только абстрактная общность (это лишь один момент понятия, роднящий его с представлением), а и **особенность** его объекта. Вот почему формой понятия оказывается диалектическое единство всеобщности и особенности, которое и раскрывается через разнообразные формы суждения и заключения, а в суждении выступает наружу. Не удивительно, что любое суж-

<sup>188</sup> Там же, с. 18.

<sup>189</sup> Там же, с. 19.

<sup>190</sup> Там же, с. 18.

<sup>191</sup> Там же, с. 19.

<sup>192</sup> Кант И. Логика. Петербург, 1915, с. 83.

дение ломает форму абстрактного тождества, представляет собою её самоочевиднейшее **отрицание**. Его форма — А есть В (т. е. не-А).

Гегель чётко отличает всеобщность, диалектически заключающую в себе, в своих определениях также и всё богатство особенного и единичного, от простой абстрактной общности, одинаковости всех единичных объектов данного рода. Всеобщее понятие выражает собою **действительный закон** возникновения, развития и исчезновения единичных вещей. А это уже совсем иной угол зрения на понятие, гораздо более верный и глубокий, ибо, как показывает на массе случаев Гегель, подлинный закон (имманентная природа единичной вещи) далеко не всегда выступает на поверхности явлений в виде простой одинаковости, общего признака, в виде тождества. Если бы дело обстояло так, то ни в какой науке не было бы нужды. Невелик труд повсюду фиксировать эмпирически-общие признаки. Задача мышления совсем в другом.

Центральным понятием логики Гегеля поэтому и является **конкретно-всеобщее**, и его отличие от простой абстрактной всеобщности сферы представления Гегель блестяще иллюстрирует в своём знаменитом памфлете «Кто мыслит абстрактно?». Мыслить абстрактно — значит находиться в рабском подчинении силе ходячих словечек и штампов, односторонне-тощих определений, значит видеть в реальных, чувственно созерцаемых вещах лишь ничтожную долю их действительного содержания, лишь те их определения, которые уже «застыли» в сознании и функционируют в нём как готовые, как окаменевшие штампы. Отсюда и та «магическая сила» ходячих словечек и выражений, которые загораживают от мыслящего человека действительность вместо того, чтобы служить формой её выражения.

В таком толковании логика только и становится действительной логикой познания **единства во многообразии**, а не схемой манипулирования с готовыми представлениями, логикой критичного и самокритичного мышления, а не способом некритической классификации и педантического схематизирования наличных ходячих представлений.

Исходя из такого рода предпосылок, Гегель пришёл к выводу, что действительное мышление на самом деле протекает в иных формах и управляется иными законами, нежели те, которые имеющаяся логика считает единственными определениями мышления. Очевидно, что мышление надо исследовать как коллективную, кооперированную деятельность, в ходе которой индивид с его схемами сознательного мышления исполняет лишь частные функции. Но выполняя их, он одновременно постоянно вынужден осуществлять действия, никак не укладывающиеся в схемы обычной логики. Реально участвуя в общей работе, он всё время подчиняется законам и формам **всеобщего мышления**, не осознавая их в этом качестве. Отсюда и получается та нелепая ситуация, когда подлинные формы и законы мышления воспринимаются и понимаются как некая **внешняя необходимость**, как **внелогическая** детерминация действий. И на том только основании, что они ещё не выявлены и не осознаны логикой, не узаконены логическими трактатами.

Гегель, как нетрудно заметить, ведёт критику традиционной логики и мышления, ей соответствующего, тем самым «имманентным способом», который как раз и составил одно из главных его завоеваний. А именно: утверждениям, правилам и основоположениям логики он противопоставляет не какие-то другие — противоположные — утверждения, правила и основоположения, а процесс практической реализации её собственных принципов в реальном мышлении. Он показывает ей её собственное изображение, указывая на те черты её физиономии, которые она предпочитает не замечать, не осознавать. Гегель требует от мышления, согласного с логикой, только одного — неумолимой и бесстрашной последовательности в проведении выставленных принципов. И показывает, что именно последовательное проведение принципов (а не отступление от них) неизбежно, с неумолимой силой ведёт к **отрицанию** самих принципов как односторонних, неполных и абстрактных.

Это — та самая критика рассудка с точки зрения самого же рассудка, которую начал Кант. И такая критика (самокритика) рассудка и описывающей его логики приводит к выводу, что «диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впасть в отрицание самого себя, в противоречие...»<sup>193</sup> К аналогичному выводу, собственно, пришёл уже Кант, и если до него логика могла быть несамокритичной по **неведению**, то теперь она может сохранить свои обветшавшие позиции только в том случае, если будет уже вполне сознательно отворачиваться от неприятных для неё фактов, только сделавшись **сознательно несамокритичной**.

Исторически неизбежный недостаток кантовской логики в том и состоит, что она педантически схематизировала и обрисовала тот способ мышления, который приводит к выявлению и к острой формулировке противоречий, заключённых в любом понятии, но не показала, как их можно и нужно **логически** разрешать, не сваливая эту трудную задачу на «практический разум», на «моральные постулаты» и прочие за пределами логики лежащие факторы и способности. Гегель же видит главную задачу, выросшую перед логикой после трудов Канта, Фихте и Шеллинга, именно в том, чтобы найти, выявить и указать мышлению способ умного и конкретного разрешения противоречий, в которые неизбежно впадает мышление, сознательно руководствующееся традиционной, чисто формальной логикой. В этом-то и заключается действительное отличие гегелевской концепции мышления и логики от всех предшествующих.

<sup>193</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 28.

Старая логика, столкнувшись с логическим противоречием, которое она сама же произвела на свет именно потому, что строжайшим образом следовала своим принципам, всегда пята перед ним, отступает назад, к анализу предшествующего движения мысли, и старается всегда отыскать там ошибку, неточность, приведшую к противоречию. Последнее, таким образом, становится для формально-логического мышления непреодолимой преградой на пути движения мысли вперёд, по пути конкретного анализа существа дела. Потому-то и получается, что «мышление, потеряв надежду своими **собственными** силами разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах»<sup>194</sup>. Иначе и быть не может, так как противоречие появилось не в результате ошибки, и никакой ошибки в предшествующем мышлении обнаружить в конце концов так и не удаётся. Приходится уходить ещё дальше назад, в область неосмысленного созерцания, чувственного представления, эстетической интуиции, т. е. в область низших (по сравнению с мышлением в понятии) форм сознания, где противоречия действительно нет по той простой причине, что оно ещё не выявлено и не выражено чётко в строгом определении понятия и в языке... (Разумеется, никогда не вредно вернуться к анализу предшествующего хода рассуждения и проверить, не было ли там формальной ошибки. Такое тоже случается и нередко. И здесь рекомендации формальной логики имеют вполне рациональный смысл и ценность. Может оказаться в результате проверки, что данное логическое противоречие действительно есть всего-навсего результат допущенной где-то ошибки или неряшливости. Этого случая Гегель, конечно, никогда не думал отрицать. Он имеет в виду, как и Кант, лишь те антиномии, которые появляются в мышлении в результате самого «правильного» и безупречного в формальном отношении рассуждения.)

Гегель же полагает, что противоречие должно быть не только выявлено, но и разрешено. И разрешено тем же самым логическим мышлением, которое его выявило в процессе развития определений понятия.

Гегель по-иному трактует как происхождение, так и способ разрешения логических противоречий. Как и Кант, он понимает, что они возникают вовсе не в силу неряшливости или недобросовестности отдельных мыслящих лиц. В отличие от Канта он понимает, что противоречия могут и должны найти своё разрешение и не должны сохранять навсегда вид антиномий. Однако именно для того, чтобы мышление могло их разрешить, оно предварительно должно остро и чётко их зафиксировать именно как антиномии, как **логические** противоречия, как **действительные**, а не мнимые противоречия в определениях.

А вот этому-то традиционная логика не только не учит, но и прямо мешает научиться. Поэтому она делает мышление, доверившееся её рецептам, слепым и несамокритичным, приучая его упорствовать на догмах, на абстрактных «непротиворечивых» тезисах. Так что Гегель с полным правом определяет прежнюю, формальную логику как **логику догматизма**, как логику конструирования догматически-непротиворечивых внутри себя систем определений. Однако такая «непротиворечивость» покупается слишком дорогой ценой — ценой вопиющего противоречия с другими системами, столь же «логичными» и столь же самонадеянными. И здесь-то обнаруживается ещё более глубокое противоречие с конкретной полнотой действительности и истины. И оно рано или поздно все равно разрушит самую складную догматическую систему.

Диалектика, согласно Гегелю, и есть форма (или метод, схема) мышления, включающая в себя как процесс выяснения противоречий, так и процесс их конкретного разрешения в составе более высокой и глубокой стадии рационального познания того же самого предмета, на пути дальнейшего исследования существа дела, т. е. на пути развития науки, техники и «нравственности», всей той сферы, которая у него называется «объективным духом».

Такое понимание сразу же вызывает конструктивные сдвиги во всей системе логики. Если у Канта «диалектика» представляла собою лишь последнюю, третью часть логики (учения о формах рассудка и разума), где речь идёт, собственно, о констатации логически неразрешимых антиномий теоретического познания, то у Гегеля дело выглядит совсем по-иному. Сфера логического распадается у него на три основных раздела, или аспекта, в ней выделяются три стороны:

- 1) абстрактная, или рассудочная,
- 2) диалектическая, или отрицательно разумная, и
- 3) спекулятивная, или положительно разумная.

Гегель специально подчёркивает, что названные три стороны ни в коем случае «не составляют трех **частей** логики, а суть **моменты всякого логически реального**, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще»<sup>195</sup>.

В эмпирической истории мышления (как и в любом данном исторически достигнутом его состоянии) эти три стороны выступают то и дело в форме либо трёх последовательных «формаций», либо в виде трёх разных и рядом стоящих систем логики. Отсюда и получается иллюзия, будто бы они могут быть обрисованы в виде трёх разных, следующих друг за другом разделов (или «частей») логики.

<sup>194</sup> Там же, с. 28-29.

<sup>195</sup> Там же, с. 131.



Логику в целом, однако, нельзя получить путём простого соединения указанных трёх сторон, каждая из которых берётся в том самом виде, в каком она была развита в истории мышления. Тут требуется критическая переработка всех трёх аспектов с точки зрения высших — исторически лишь позже всех достигнутых — принципов. Гегель так характеризует три «момента» логического мышления, которые должны войти в состав Логики:

- 1) «Мышление, как **рассудок**, не идёт дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием»<sup>196</sup>. Отдельным (обособившимся) историческим воплощением этого «момента» в деятельности мышления выступает **догматизм**, а логически-теоретическим его самосознанием — «общая», т. е. чисто формальная логика.
- 2) «**Диалектический** момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»<sup>197</sup>. Исторически этот момент выступает как **скептицизм**, т. е. как состояние, когда мышление, чувствуя себя растерянным среди противоположных, одинаково «логичных» и взаимно проводящих одна другую догматических систем, не в силах выбрать и предпочесть одну из них. Соответствующее стадии скептицизма логическое самосознание отлилось в кантовское понимание диалектики как состояния неразрешимости антиномий между догматическими системами. Скептицизм («отрицательная диалектика» типа кантовской) исторически и по существу выше догматизма, ибо диалектика, заключающаяся в рассудке, здесь уже **осознана**, существует не только «в себе», но и «для себя».
- 3) «**Спекулятивный, или положительно разумный**, момент постигает единство определений в их противоположности, **утверждение**, содержащееся в их разрешении и их переходе»<sup>198</sup>. В систематической разработке этого последнего «момента», а соответственно и в критическом переосмыслении первых двух с точки зрения третьего Гегель и видит исторически назревшую в логике задачу, а потому и свою собственную миссию и цель своей работы.

Будучи критически переосмыслены в свете только теперь добытых принципов, рассматриваемые «моменты» перестают быть самостоятельными частями логики и превращаются в три абстрактных аспекта одной и той же логической системы. Тогда создаётся логика, руководствуясь которой мышление уже в полной мере становится самокритичным и не рискует впасть ни в тупость догматизма, ни в бесплодие скептического нейтралитета.

Отсюда же вытекает и внешнее, формальное членение логики на: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии и идее.

Деление логики на объективную (первые два раздела) и субъективную совпадает на первый взгляд со старым членением философии на онтологию и собственно логику. Но Гегель подчёркивает, что такое деление было бы весьма неточным и условным, так как в логике «противоположность между субъективным и объективным (в её обычном значении) отпадает»<sup>199</sup>.

Гегелевская позиция в данном вопросе опять-таки требует тщательного комментария, так как и до сих пор поверхностная критика гегелевского понимания логики и её предмета чаще всего сводится к тому, что гегелевская позиция **игнорирует** противоположность между субъективным и объективным (между мышлением и бытием) и потому-де софистически выдаёт специфически логические схемы мышления за онтологические определения вещей вне мышления и, наоборот, всеобщие определения действительности вне мышления за схемы логического процесса. Она-де совершает двойной грех: гипостазировать логические формы, а с другой стороны, логицирует действительность.

Если бы первородный грех гегельянства состоял действительно в простой и наивной слепоте по отношению к противоположности между мышлением и действительностью, между понятием и его предметом, то тогда кантовский дуализм был бы верхом философской премудрости. На самом деле «заблуждение» Гегеля далеко не столь просто и вовсе не характеризуется приведённой выше оценкой. Различие и, что ещё важнее, противоречие (противоположность) между миром вещей вне сознания и миром мышления (миром в мышлении, в науке, в **понятии**) Гегель видел и осознавал куда острее, чем его наивные критики из числа кантианцев, и, уж во всяком случае, придавал этой противоположности куда более важное значение для логики, чем все вместе взятые позитивисты (которые специально в логике прямо отождествляют понятие и предмет понятия).

Дело совсем в ином, и иное понимание вопроса вытекает из специфически гегелевского понимания **мышления**, а стало быть, и гегелевского решения вопроса об отношении мышления к миру вещей.

Вот почему, когда Гегель формулирует программу критического преобразования логики как науки, то он ставит задачу привести логику (т. е. осознание мышлением всеобщих схем своей собственной работы) в соответствие с её реальным предметом — с действительным мышлением, с его реально всеобщими формами и законами.

<sup>196</sup> Там же.

<sup>197</sup> Там же, с. 135.

<sup>198</sup> Там же, с. 139.

<sup>199</sup> Там же, с. 53.

Последние существуют в мышлении вовсе не только и даже не столько как схемы и правила сознательного мышления, а как всеобщие схемы **объективного** мышления, реализующегося не столько как субъективно-психический акт, сколько как продуктивный процесс, созидаящий науку, технику и нравственность.

Отстаивая так понятую объективность логических форм, Гегель, разумеется, во многом прав, и его критика субъективно-идеалистического толкования логического (Юма, Канта, Фихте) актуальна в борьбе против многих нынешних их последователей, в частности неопозитивистов. Наука и техника («опредмеченная сила знания», как её определяет и Маркс) в качестве социальных образований существуют и развиваются, конечно, вне сознания индивида. А иного сознания, кроме сознания индивида, по Гегелю, нет, не было и быть не может. И логические формы развития науки и техники действительно противостоят сознанию и воле индивида как вполне объективные, даже **извне диктуемые** ему рамки его индивидуально осуществляемых действий. «Согласно этим определениям, — пишет Гегель, — мысли могут быть названы **объективными** мыслями, причем к таким объективным мыслям следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами сознательного мышления. Логика совпадает поэтому с **метафизикой**, с наукой о **вещах, постигаемых в мыслях...**»<sup>200</sup>

В таком понимании объективности форм мышления нет ещё, конечно, ни грана специфически гегелевского, т. е. **объективного**, идеализма. Невозможно упрекнуть Гегеля и в том, что своим толкованием он якобы недозвоительно раздвигает границы предмета логики настолько, что она начинает охватывать не только мышление, но и вещи. Как раз о **вещах как таковых** Гегель (и Кант тоже) вообще не говорит; он имеет в виду исключительно вещи, **постигаемые в мыслях**. Именно в этом смысле Гегель и утверждает, что «в логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порождённого им»<sup>201</sup>. Иными словами, логика имеет в виду не вещи, а те **их определения**, которые положены деятельностью мышления, т. е. **научные** определения.

Так что Гегель удерживается в рамках рассмотрения чистого мышления гораздо более строго и последовательно, чем предшествующая ему логика. Последнюю он справедливо упрекает как раз за то, что та не умела строго удерживаться в границах своего предмета и вводила в него не переваренный мышлением, не воспроизведённый деятельностью мышления материал.

Требование Гегеля включить в состав логики все категории (предмет прежней метафизики, онтологии) вовсе не означало выхода за границы мышления. Оно равнозначно требованию критически проанализировать **те действия мышления**, которые произвели на свет определения прежней метафизики, выявить те формы мышления, которые и логика, и метафизика применяли совершенно некритически, бессознательно, не отдавая себе ясного отчёта в их составе. Для Гегеля не было сомнения в том, что «не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию», что «мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления»<sup>202</sup>. Но такое исследование уже есть мышление, деятельность, протекающая в тех же самых формах, есть акт их применения. И если логику рассматривать как исследование (познание) форм мышления, то в таком исследовании, пишет Гегель, «должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены сами по себе, они представляют собою предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергаются исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как **диалектику...**»<sup>203</sup>.

Предметом логики тут оказываются те действительно **всеобщие** формы и закономерности, в рамках которых осуществляется коллективное сознание человечества. Процесс его развития, эмпирически реализуемый как история науки и техники, и выступает как то «целое», интересам которого в конце концов подчиняются все отдельные логические действия индивида.

И поскольку индивид принимает участие в общем деле, в работе **всеобщего** мышления, он всё время вынужден будет совершать действия, диктуемые «интересами целого» и не укладывающиеся в схемы «общей» логики. И в своих действиях он, естественно, не будет отдавать себе отчета в логических понятиях, хотя эти действия будет совершать **его же собственное мышление**. Схемы (формы и законы) **всеобщего мышления** будут реализоваться через его психику **бессознательно**. (Не вообще «бессознательно», а без их **логического** сознания, без выражения в логических понятиях и категориях.)

В связи с этим Гегель и вводит одно из своих важнейших различий между мышлением «самим по себе» («an sich»), которое и составляет предмет, объект исследования в логике, и мышлением «для себя» («für sich selbst»), т. е. мышлением, которое уже осознало схемы, принципы, формы и законы своей собственной работы и работает уже вполне сознательно в согласии с ними, отдавая себе полный и ясный отчёт в том, что и как оно делает. Логика и

<sup>200</sup> Там же, с. 52.

<sup>201</sup> Там же, с. 55.

<sup>202</sup> Там же, с. 85.

<sup>203</sup> Там же.

есть сознание, выражение через понятия и категории тех законов и форм, в согласии с которыми протекает процесс мышления «самого по себе» («an sich»). В логике оно и становится **для себя самого предметом**.

Следовательно, мышление в логике должно стать «для себя самого» **тем же самым**, чем оно раньше было лишь «в себе».

Поэтому-то Гегель и формулирует задачу — привести логику в согласие с её **действительным предметом, с действительным мышлением**, с реально всеобщими формами и законами развития науки, техники и нравственности.

Иными словами, Гегель хочет сделать субъективное сознание мышления о себе самом **тождественным** его предмету — действительным всеобщим и необходимым (объективным) формам и законам всеобщего (а не индивидуального) мышления. Это и значит, что в логике должен быть проведён как высший принцип — принцип **тождества субъективного и объективного**, т. е. что подлинные формы и законы мышления должны быть изображены в логике точно, адекватно и правильно. Ничего большего принцип тождества субъекта и объекта не означает, никакого «гипостазирования» форм субъективной мысли. Ибо и объектом, и субъектом в логике является **одно и то же мышление**, и речь идёт о согласии, совпадении, тождестве этого мышления (как сознательно совершаемой деятельности) самому же себе как бессознательно осуществляемой продуктивной деятельности или как деятельности, протекавшей до сих пор с ложным сознанием своих собственных действий.

Отстаивая **объективность** логических форм, Гегель, разумеется, на голову выше (и ближе к материализму) всех тех, кто до сих пор упрекает его в «гипостазировании» логических форм, чтобы отстоять свою жалкую версию тождества мысли и предмета как чисто конвенциональный принцип, как принцип тождества знака и обозначаемого, понятия и того, что в нём мыслится. Гегель на сто процентов прав в своей критике субъективно-идеалистической версии логического и его объективности (как лишь согласия всех мыслящих индивидов, как только тождества, читай: **одинаковости**, тех схем, по которым работает каждое порознь взятое Я). Его критика бьёт не только Канта, Фихте и Шеллинга, но и всех нынешних неопозитивистов.

(Кстати говоря, и Маркс определяет категории политической экономии как «объективные формы мысли»: «Это — общественно значимые, следовательно объективные мыслительные формы...»<sup>204</sup>)

Таким образом, фраза о том, что для логики разницы между субъективным и объективным не существует, в устах Гегеля не означает ничего иного, кроме утверждения, что логика обязана внутри себя, внутри своей теории рассмотреть и увязать в одну систему действительно **все** логические схемы деятельности мысли, начиная от категорий и кончая фигурами суждения и заключения. В её составе должны найти своё место как те схемы, которые до Канта считались определениями только вещей вне сознания, так и те, которые обычно считаются «специфическими» для сознания и не имеют якобы **никакого** отношения к вещам вне сознания.

Различие между категориальными схемами, задаваемыми в определениях категорий, и формально-логическими фигурами Гегель, конечно, и не думает отвергать. Но это различие он требует объяснить и раскрыть внутри самой логики, а не предполагать его заранее, некритически заимствуя из старой метафизики и соответственно логики. Он требует включить и те и другие в критически переосмысленном виде в логику. «Отношение таких форм, как, например, понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинности и т. д., может обнаружиться лишь в самой логике»<sup>205</sup>.

Гегель, таким образом, включает в логику вовсе не определения вещей, как они существуют вне сознания или же в немудрящем (обыденном) сознании, а исключительно те определения, которые выступают перед сознанием в **науке**, в теоретическом сознании, которые «положены» или сформулированы **самим же мышлением**. Поскольку же наука есть реализованная сила (способность) мышления, опредмеченный духовно-теоретический труд, постольку в определениях вещей Гегель и видит прежде всего «объективированные» **определения мышления**.

Поэтому требование включить в логику все категории равнозначно требованию критически проанализировать те **действия мышления**, которые опредмечены в понятиях старой метафизики, вскрыть логику **мышления**, реализованную ранее в виде различных «мировых схематик», а тем самым критически понять все те категории, которые прежняя логика перенимала у онтологических систем совершенно некритически.

Гегель выходит, таким образом, вовсе не за рамки предмета логики, а только за рамки представлений прежних логиков об этих рамках. Оставаясь в границах исследования мышления, и только мышления, он тем не менее внутри этих границ видит больше, чем все прежние логики, вместе взятые, видит те логические (всеобщие) схемы развивающегося мышления, которые прежняя логика вовсе не считала всеобщими и потому не вводила в состав теории. Логика тем самым оказывается нацеленной на отыскание и исследование **объективных** законов, управляющих субъективной деятельностью индивидов, и тех форм, в которых, хотя бы они того или не хотят, отдают они себе в том отчёт или нет, они вынуждены, поскольку вообще мыслят, выражать результаты своих субъективных усилий.

<sup>204</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 86.

<sup>205</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I, с. 52.

Вот в чём Гегель видит подлинную разницу между действительными законами мышления и теми правилами, которые прежняя логика возводила в ранг законов. Правила, в отличие от законов, человек может нарушать, что он и делает на каждом шагу, доказывая тем самым, что это — никакие не законы. Ибо закон нарушить невозможно: он составляет ту определённую предмет, которая не может отсутствовать без того, чтобы перестал существовать и сам предмет, в данном случае **мышление**.

И если человек мыслит, то его действия подчинены закону и не могут перешагнуть за его рамки, хотя правила он одновременно нарушает самым вопиющим образом. «Нарушить» же закон можно одним-единственным образом — перестать мыслить, т. е. выйти за границы того царства, которое управляется законами мышления и где они действуют так же неумолимо, как закон тяготения в мире пространственно-определённых тел. Но для человека такой «выход» равнозначен выходу за пределы человеческого существования вообще.

Гегель и показывает, что действительное развитие определений, т. е. реальное движение мысли вперёд даже в самых простых случаях, не говоря уже о процессе развития науки, техники и нравственности, совершается именно через нарушение (через снятие) всех тех правил, которые установлены для мышления прежней логикой, через их диалектическое отрицание. Но постоянное **отрицание** правил, установленных сознательным мышлением для самого себя, ускользает от него самого, не осознаётся и оказывается фактом **вне мышления**, хотя в нём же самом и имеет место. Мышление имеет сей факт «в себе», но не «для себя».

Однако как только этот факт осознан как всеобщая и необходимая — логическая — форма мышления, он превращается также в **факт сознания**, в факт сознательного мышления, и последнее становится уже сознательно-диалектическим. Раньше оно было таковым только «в себе», т. е. вопреки своему собственному сознанию о себе самом. Теперь же оно сделалось «для себя самого» именно тем, чем оно ранее было лишь «в себе».

Следовательно, предметом логики не могут быть лишь те формы, которые уже осознаны, уже заключаются в наличном сознании (в учебниках логики и метафизики). **Готовыми** их ни брать, ни подвергать классификации нельзя. Их надо выявить в самом же ходе рассуждения о них, в ходе самого же мышления о мышлении.

И когда Кант рассматривает формы мышления как некоторый готовый, уже изображённый (осознанный, осмысленный) предмет, то его логика представляет собою только некритическую классификацию ходячих представлений о мышлении.

Если же логика — наука, то она должна представлять собой критически-систематическое исследование, не берущее на веру ни одного определения, не проверенного мышлением, т. е. не репродуцированного им вполне сознательно. В таком исследовании критика форм мышления, известных сознательному мышлению, возможна и мыслима только как **самокритика**. Схемы, правила, формы, принципы и законы этого мышления подвергаются здесь критике не путем их сравнения с каким-то вне их лежащим предметом, а исключительно путем выявления той диалектики, которая в них же самих заключена и обнаруживается тотчас же, как только мы вообще начинаем мыслить, отдавая себе строгий и полный отчет в том, что и как мы при этом делаем.

На таком пути и должно осуществиться то самое тождество форм сознательного мышления с формами бессознательно совершаемых действий интеллекта, которым мышление необходимо подчиняется в ходе исторического процесса своей реализации в виде науки, техники, искусства и нравственности. Логика и есть (вернее должна быть такой) не что иное, как правильное осознание тех форм и законов, в рамках которых протекает действительное мышление людей. Тождество мышления и мыслимого, как принцип логического развития и построения логики, ничего иного не означает.

Речь идёт лишь о том, чтобы схемы сознательного **мышления** (т. е. процесса, протекающего в сознании отдельного человека) совпадали бы со схемами построения той науки, в движении которой он участвует, т. е. с «логикой», диктуемой её содержанием. Если схема действий теоретика совпадает со схемой развития его собственной науки, а стало быть, сама наука развивается через действия данного теоретика, Гегель и констатирует **логичность** его действий — **тождество** его мышления с тем безличным, всеобщим процессом, который мы и называем развитием науки. Действия такого теоретика логика признаёт логичными и в том случае, если они даже формально и не совсем безупречны с точки зрения канонов старой логики.

Поэтому-то все категории (качества, количества, меры, причинности, вероятности, необходимости, общего, особенного и т. д. и т. п.) Гегель и начинает рассматривать совершенно по-новому. Для него они вовсе не наиболее общие определения вещей, данных в созерцании или в непосредственном опыте каждому индивиду, не непосредственно свойственные (т. е. прирождённые) каждому отдельному сознанию трансцендентальные схемы синтеза (а именно так их и трактовали Кант, Фихте и Шеллинг). В отдельном, изолированно взятом сознании, внутри отдельного Я эти формы мышления обнаружить невозможно. Там они содержатся в лучшем случае лишь «в себе», лишь в форме «инстинктообразных тенденций», никак до осознания не доведённых. Обнаруживаются же и демонстрируют свои определения категории только через исторически развивающееся научно-техническое и нравственное «совершенствование» рода человеческого, ибо только в нём, а не в опыте изолированного индивида мышление становится «для себя» тем, чем оно было «в себе».

В опыте же индивида категории проявляют себя (обнаруживаются в действии, в обработке данных восприятия) не во всей полноте и диалектической сложности их состава и связи, а только в абстрактных — односторонних — аспектах. Поэтому из анализа опыта отдельного индивида их извлечь на свет сознания и нельзя. Они обнаруживаются только через сложный процесс взаимодействия массы единичных сознаний, взаимно обрабатывающих и корректирующих друг друга в дискуссиях, спорах, столкновениях, т. е. через откровенно диалектический процесс, который, как огромный сепаратор, в конце концов отделяет чисто объективные схемы мышления от чисто субъективных (в смысле индивидуально-произвольных) схем действий и в итоге выкристаллизывает логику, систему определений чисто всеобщего, безличного и безликого мышления вообще.

Поэтому категории и суть постепенно прорисовывающиеся в совокупном научном сознании человечества универсальные формы возникновения любого объекта в **мышлении**. Они — всеобщие определения объекта, **как и как** он выглядит в глазах науки, в эфире «всеобщего мышления». Определениями вещи Гегель согласен называть только те, которые выработала наука, деятельное мышление. А потому они суть не что иное, как реализованные в конкретном материале формы мышления, определения мысли, воплощенные в предмете — в научном понятии о внешней вещи. Поэтому, и только поэтому, Гегель и говорит о тождестве мысли и предмета и определяет предмет как реализованное в чувственно-природном материале понятие.

Определения категорий, разумеется, могут выступать и как определения вещей в созерцании (в опыте) индивида. Но не всякого, а только такого, который в ходе своего образования усвоил исторический опыт человечества, «репродуцировал» в своём индивидуальном сознании пройденный человеческим мышлением путь, конечно, лишь в главных, решающих его чертах и схемах. Формами организации такого опыта (а его обрисовывает «Феноменология духа») и являются категории.

Они, таким образом, всеобщие формы реконструкции, репродукции **в сознании индивида** тех объектов, которые до него были созданы коллективными усилиями прошлых поколений мыслящих существ, силою их коллективного — безличного — мышления. Повторяя индивидуально опыт человечества, сотворивший мир духовной и материальной культуры, окружающей его с колыбели, этот индивид и повторяет то, что сделал до него и для него «всеобщий дух», и, стало быть, действует по тем же самым законам и в тех же самых формах, что и безличный «всеобщий дух» человечества. Значит, категории выступают одновременно как всеобщие схемы научного образования единичного сознания, восходящего постепенно от нулевого уровня своей образованности на верхние этажи достигнутой на данный момент духовной культуры, как схемы индивидуального усвоения (репродукции) всего того мира образов, который создан мышлением предшествующих поколений и противостоит индивиду в качестве вполне объективного мира духовной и материальной культуры, мира понятий науки, техники и нравственности.

Этот мир есть опредмеченное — реализованное в продукте — мышление человечества, есть отчуждённое мышление вообще. А индивиду надо его распродметить, присвоить те способы деятельности, которые там реализованы, в чём и состоит образование. В образованном сознании категории действительно выступают в виде активных форм деятельности мышления, форм переработки материала чувственных впечатлений в форму понятия. Когда индивид имеет их в своём опыте, делает их формами собственной деятельности, он и владеет ими, знает и осознаёт их как **формы мышления**. В противном случае они останутся лишь **общими формами вещей**, данных в созерцании и представлении, противопоставленными мышлению в качестве вне и независимо от него существующей действительности.

С этим и связан тот наивный фетишизм, который непосредственно принимает **наличные** понятия и представления науки о вещах, нормы морали и правосознания, формы государственно-политического устройства и тому подобные продукты мышления людей, опредметивших в них свою сознательную деятельность, за чисто объективные определения вещей самих по себе. Он принимает их за таковые только потому, что **не знает**, что они созданы не без участия мышления, тем более не знает, как они произведены мышлением. Он не может воспроизвести, повторить тот процесс мышления, который их произвёл на свет, и потому, естественно, считает их вечными и неизменными определениями вещей самих по себе, выражением их сущности. И верит совершенно некритически, на слово, всему, что ему говорят об этих вещах от имени науки, государства, бога. Верит, что эти вещи не только **выглядят** так на сегодняшний день в глазах мыслящего человека, но что они и на самом деле таковы.

В гегелевское понимание мышления (в состав предмета логики как науки), таким образом, с необходимостью включается также и процесс «опредмечивания мышления», т. е. его чувственно-предметной, практической реализации через действие, в чувственно-природном материале, в мире чувственно созерцаемых вещей. Практика — процесс чувственно-предметной деятельности, изменяющей вещи в согласии с понятием, с планами, вызревшими в лоне субъективного мышления, — здесь начинает рассматриваться как столь же важная ступень развития мышления и познания, как и субъективно-психический акт рассуждения по правилам, выражающийся в виде речи.

Гегель тем самым прямо вводит практику в логику, делая колоссальный шаг вперёд в понимании мышления и науки о нём.

Поскольку мышление внешне выражает себя («sich entäußert», «sich entfremdet», т. е. «отчуждает себя», «делает себя самого чем-то внешним себе самому», — так можно передать по-русски эти ёмкие гегелевские термины)

не только в виде речи, но и в реальных действиях, в поступках людей, постольку о мышлении гораздо вернее можно судить «по плодам его», чем по тем представлениям, которые оно само о себе создаёт. Поэтому мышление, реализующее себя в реальных действиях людей, и оказывается подлинным критерием правильности тех субъективно-психических актов, которые внешне выражают себя только в словах, в речах и книгах.

### Ещё раз о принципе построения логики. Идеализм или материализм?

До сих пор мы говорили почти исключительно о позитивных завоеваниях Гегеля, составивших эпоху в логике как науке. Коснёмся теперь исторически неизбежных «издержек производства», связанных с идеализмом гегелевского понимания мышления, тех пороков гегелевской логики, которые не дают возможности принять его концепцию целиком и преодоление которых возможно лишь на путях развития материалистической философии.

Исторически дело сложилось таким образом, что об «издержках производства» гегелевского идеализма первым в Германии всерьёз заговорил Фейербах.

Как и всякий материалист, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии. Поэтому в ходе его рассуждений, естественно, воспроизводятся решающие аргументы Спинозы против картезианского дуализма. Правда, такое направление полемики приходится выделять путём анализа, так как Фейербах имел в виду не только дуализм в той чистой форме, в какой он представлен Кантом, но и философию Фихте, Шеллинга и Гегеля, т. е. систематически проведённую попытку преодолеть дуализм «справа», в форме идеалистического монизма. Однако Фейербах старается показать, что преодоление дуализма в данном случае неизбежно остаётся фиктивным, формальным, словесным, что идеализм вообще не покушается и не может покушаться на фундаментальные предпосылки кантовской системы. В Шеллинге и Гегеле он поэтому усматривает прежде всего непреодоленного Канта. «Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности **Кантом**, но — заметьте себе! — это только устранение данного противоречия **в пределах... одного элемента, в пределах мышления**»<sup>206</sup>.

Так называемая философия абсолютного тождества есть на самом деле философия **тождества мышления самому себе**; между мышлением и бытием вне мышления по-прежнему зияет ничем не заполненная пропасть. Видимость решения проблемы достигается здесь только тем, что вместо действительного бытия повсюду подставляется мыслимое бытие, т. е. бытие в том виде, в каком оно уже выражено в мышлении. Поэтому под грандиозно глубокомысленной конструкцией гегелевской философии скрывается на самом деле пустая тавтология: мы мыслим окружающий мир так и таким, как и каким мы его мыслим.

Так что на деле никакого, а не только «абсолютного» тождества мышления и бытия шеллинговско-гегелевская философия не установила, ибо «бытие как таковое», свободное, самостоятельное, самодовлеющее бытие, вне мышления и независимо от мышления существующее, здесь попросту не принимается в расчёт и остаётся чем-то всецело потусторонним и неопределённым.

Фундаментальный принцип кантовского дуализма, таким образом, остаётся нетронутым. Мыслящий дух с самого начала рассматривается как нечто абсолютно противоположное всему чувственному, телесному, материальному, как особое имматериальное существо, само в себе организованное и оформленное по имманентно-логическим законам и схемам, как нечто самостоятельное и самодовлеющее. Гегелевская «Логика» и изображает мышление как деятельность такого сверх- и внеприродного субъекта, который вынужден затем извне вступать в особые отношения «опосредствования» с природой и человеком, чтобы формировать их по своему образу и подобию.

Вместе с тем такое представление о мыслящем духе с необходимостью предполагает, что природа и человек в качестве «противоположности» духа, в качестве объекта и материала его формирующей деятельности изображаются как нечто само по себе бесформенное, пассивное, глинообразное. Лишь в результате формирующей деятельности мыслящего духа природа и человек становятся тем, что они есть, приобретают известные всем конкретные формы. Причём в виде продукта деятельности духа здесь изображается фактически не что иное, как эмпирически очевидное положение дел в реальном мире, а вся сложная «магия опосредствования» служит лишь тому, чтобы вновь, под видом «дара божьего», возратить природе и человеку те самые определения, которые предварительно у них же и были отобраны актом абстракции. Без такого предварительного «ограбления» природы и человека спиритуалистическая философия не могла бы приписать мыслящему духу ни одного самого тощенького определения.

Фейербах видит в таком толковании вопроса об отношении мышления и бытия прежде всего схоластически переодетую, «рационализированную» теологию. Абсолютный мыслящий дух спиритуализма, как и библейский бог, есть фантастическое существо, сконструированное из определений, отчуждённых актом абстракции от человека. Мышление, о котором идёт речь в гегелевской логике, на самом деле есть человеческое мышление, но абстрагированное от человека и ему же противопоставленное в качестве деятельности особого, вне человека находящегося существа.

<sup>206</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 127.

Исходя из такого в общем и целом совершенно правильного понимания коренных пороков гегелевского идеализма (а тем самым и идеализма вообще, поскольку гегелевская система — самое последовательное выражение идеалистической точки зрения), Фейербах переосмысливает и самую постановку вопроса об отношении мышления к бытию. Невозможно, показывает Фейербах, спрашивать о том, как относится «мышление вообще» к «бытию вообще», ибо здесь уже предполагается, что мышление рассматривается в его отчуждённой от человека форме как нечто самостоятельное, извне противостоящее бытию. Но ведь бытие, понимаемое не по-гегелевски, т. е. не как абстрактно-логическая категория, не как бытие в мышлении, а как реальный, чувственно-предметный мир природы и человека, уже включает в себя и мышление. Бытию принадлежат не только камни, деревья и звезды, но и мыслящее тело человека.

Таким образом, представлять себе бытие как нечто лишённое мышления — значит представлять его себе неверно, заранее исключать из него человека, способного мыслить. Это значит лишать бытие одного из важнейших его «предикатов», мыслить его себе «несовершенным образом». Приведённое рассуждение слово в слово повторяет ход мысли Спинозы, представляет собой его развёрнутую расшифровку, перевод на язык более современной философской терминологии.

Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, чтобы решить, можно ли вообще отделять мышление от человека как материального, чувственно-предметного существа, чтобы фиксировать и рассматривать его с самого начала как нечто самостоятельное в противоположность всему телесному, чувственному, материальному, или же мышление следует понимать как неотделимое от человека свойство («предикат»). Решающий аргумент в пользу материализма Фейербах усматривает в доводах естествознания, медицины и физиологии, в «медицинском аспекте человека». Материализм, опирающийся на медицину, и выступает «архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо в последнем счёте здесь решается вопрос не о делимости или неделимости материи, а о делимости или неделимости человека, не о бытии или небытии бога, а о бытии или небытии человека, не о вечности или временности материи, а о вечности или временности человека, не о материи, рассеянной вне человека на небе и на земле, а о материи, сосредоточенной в человеческом черепе. Короче говоря: в этом споре, если только он не ведётся безмозгло, речь идет только о голове человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора»<sup>207</sup>.

Фейербах считает, что только таким путём основной вопрос философии ставится на твердую почву фактов и здесь, естественно, решается в пользу материализма.

Мышление есть деятельная функция живого мозга, от материи мозга неотделимая. И если в виду имеется материя мозга, то вообще нелепо спрашивать, как мышление «связано» с ней, как одно соединяется и «опосредствуется» с другим, ибо тут попросту нет «одного» и «другого», а есть одно и то же: **реальное бытие живого мозга и есть мышление, а реальное мышление есть бытие живого мозга.**

Этот факт, выраженный в философских категориях, раскрывается как «**непосредственное** единство души и тела, которое не допускает никакого промежуточного звена между материальной и имматериальной сущностью, никакого различия или противопоставления их, то есть тот пункт, где материя мыслит и тело есть дух и где, наоборот, дух есть тело, а мышление есть материя...»<sup>208</sup>. Так понимаемое «тождество» мышления и бытия и должно составить, по Фейербаху, «аксиому истинной философии», т. е. факт, не требующий схоластических доказательств и «опосредствований».

Фейербах упрекает Шеллинга и Гегеля вовсе не за то, что они вообще признают единство («тождество») мышления и бытия **в мыслящем человеке**, а за то, что они стараются изобразить его как результат «магии опосредствования противоположностей», как **итоговое** единство противоположностей, как **продукт** соединения бесплотного мыслящего духа с немыслящей плотью. Он упрекает их, таким образом, за то, что они стараются склеить изображение реального факта из двух одинаково ложных абстракций, идут от иллюзий к факту, от абстракций к действительности.

Материалист же, повторяет Фейербах, должен идти как раз обратным путём, сделав своей исходной точкой непосредственно данный факт, чтобы из него объяснить возникновение тех ложных абстракций, которые идеалисты некритически принимают за факты.

Шеллинг и Гегель исходят из тезиса об изначальной противоположности бесплотной мысли и плоти без мысли, чтобы в итоге прийти к единству противоположностей. Это и есть ложный путь спиритуализма. Материалист же должен идти от фактического, непосредственного единства (нераздельности) человеческого индивида, чтобы понять и показать, как и почему в голове этого индивида возникает иллюзия о мнимой противоположности мышления и телесного бытия.

Иллюзия о противоположности мыслящего духа и плоти вообще, следовательно, чисто субъективный факт, т. е. факт, существующий только в голове человеческого индивида, факт чисто психологический. Возникает же эта

<sup>207</sup> Там же, с. 517.

<sup>208</sup> Там же, с. 546.

иллюзия по совершенно естественной причине, а именно потому, что мыслящий мозг — такой же материальный, чувственный орган, как и любой другой орган человека.

Тут то же самое положение, что и с глазом — органом зрения. Если я с помощью глаза вижу звёзды, то, само собой понятно, не могу одновременно видеть сам глаз; и наоборот, если я захочу рассмотреть глаз, хотя бы в зеркале, я вынужден буду отвести свой взор от звёзд. Зрение вообще было бы невозможно, если бы вместе с объектом мне были бы видны все подробности устройства самого глаза, все те внутренние материальные условия, посредством которых осуществляется это зрение. Подобным же образом и «мозг не мог бы мыслить, если бы при процессе мышления объектами его сознания стали основания и условия мышления» — те самые материальные структуры и процессы, посредством которых мышление осуществляется в теле мозга. Как таковые, они становятся объектами только для физиологии и анатомии. Мозг как орган мышления структурно и функционально приспособлен как раз к тому, чтобы осуществлять деятельность, направленную на внешние объекты, чтобы мыслить **не о себе, а о другом, о предметном**. И совершенно естественно, что «в пылу своей деятельности, направленной на свой предмет, орган теряет себя, забывает о себе, отрицает себя»<sup>209</sup>. Отсюда и возникает иллюзия о полной независимости мышления от всего телесного, материального, чувственного, в том числе и от мозга.

Но понятно, что иллюзия — вовсе не довод в пользу идеализма. Само по себе, независимо от неизбежных иллюзий, мышление всегда остаётся материальной деятельностью материального органа, материальным процессом. «...Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт». «...В мозговом акте, как высочайшем акте, деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы»<sup>210</sup>.

Таким образом, логика борьбы против дуализма и спиритуализма прямо заставляет Фейербаха высказать, по существу, диалектическое положение, признать, что живой мыслящий мозг является таким «предметом», в котором оказываются непосредственно тождественными противоположности: мышление и чувственно-предметное бытие, мыслящее и мыслимое, идеальное и реальное, духовное и материальное, субъективное и объективное. Мыслящий мозг — такой своеобразный «предмет», который в философских категориях может быть правильно выражен только через непосредственное отождествление взаимоисключающих определений, через тезис, заключающий в своём составе непосредственное единство, т. е. тождество противоположных категорий.

Правда, не справившись с диалектикой в её общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остаётся той же.

Именно потому, что мышление есть материальный процесс, материальная деятельность материального органа, направленная на материальные же объекты, продукты этой деятельности (мысли) можно соотносить, сравнивать и сопоставлять с «вещами в себе», с вещами вне мышления, что и делает каждый человек на каждом шагу без помощи опосредствующей деятельности бога или абсолютного духа. Понятия и образы существуют в том же самом пространстве и в том же самом времени, что и реальные вещи. И мыслит, и чувственно воспринимает окружающий мир **один и тот же субъект**, а именно человеческий индивид, тот же самый индивид, который реально живёт, существует в качестве чувственно-предметного существа. Единству (нераздельности) этого субъекта соответствует и единство (нераздельность) объекта, окружающего чувственно-предметного мира. Как мыслящий и чувственно созерцающий человек — это один и тот же человек, а не два разных существа, координирующие свои взаимоотношения с помощью бога или абсолютного духа, так и мыслимый, с одной стороны, и чувственно созерцаемый мир, с другой, — опять-таки **один и тот же** (а именно реальный) **мир**, а не два разных мира, между которыми приходилось бы искать особый переход, мост, опосредствование через божественное начало.

Именно поэтому определения мира в мышлении (логические определения) суть прямо и непосредственно определения чувственно созерцаемого мира. И нелепо задавать вопрос, в каком особом отношении система логических определений находится к чувственно данному миру, к миру в созерцании и представлении. Логическая система и есть не что иное, как выражение определённости чувственно созерцаемого мира. Мнимым, фиктивным оказывается и вопрос об отношении логики к метафизике. Нет такого **отношения**, ибо логика и метафизика суть непосредственно и прямо **одно и то же**. Универсальные определения мира в мышлении (логические определения, категории) суть не что иное, как выражение абстрактно-универсальной определённости вещей, данных в созерцании. И потому именно, что и мышление, и созерцание имеют дело с одним и тем же реальным миром.

И если под логикой разумеать не свод правил выражения мышления в речи, а науку о закономерностях развития действительного мышления, то под логическими формами как раз и следует понимать не абстрактные формы предложений и высказываний, а абстрактно-универсальные формы действительного содержания мышления, т. е. чувственно данного человеку реального мира. «Так называемые **логические** формы суждения и заключения не

<sup>209</sup> Там же, с. 516.

<sup>210</sup> Там же, с. 213-214.



являются поэтому **активными** мыслительными формами, или *ut ita dicam* [так сказать] **причинными** условиями разума. Они **предполагают** метафизические понятия всеобщности, особенности, частности, целого и части, в качестве *Regula de omni* [всеобщего правила], предполагают понятия необходимости, основания и следствия; они мыслимы только посредством этих понятий. Следовательно, они являются производными, выведенными, а не первоначальными мыслительными формами. Только метафизические отношения суть логические отношения, только метафизика, как наука о категориях, является истинной **эзотерической логикой**. Такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы суть только **абстрактные элементарнейшие формы речи**; но речь это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были бы быть величайшими мыслителями»<sup>211</sup>.

Таким образом, Фейербах полностью соглашается с Гегелем в том, что логические формы и закономерности абсолютно тождественны метафизическим, хотя и понимает причину и основу этого обстоятельства совсем иначе, нежели идеалист Гегель. Здесь мы имеем дело с остро выраженной материалистической интерпретацией принципа тождества законов и форм мышления и бытия. С материалистической точки зрения он гласит, что **логические формы и закономерности суть не что иное, как осознанные универсальные формы и закономерности бытия, реального, чувственно данного человеку мира**.

Вот за это-то неокантианцы типа Бернштейна и называли последовательный материализм «спиритуализмом наизнанку». Между тем фейербаховская трактовка тождества мышления и бытия остаётся верной и бесспорной для любого материалиста, в том числе и для марксиста. Конечно, только в самой общей форме, до тех пор, пока речь идёт о фундаменте логики и теории познания, а не о деталях самого здания, на этом фундаменте воздвигнутого. Поскольку же у Фейербаха далее начинается специфически антропологическая конкретизация общематериалистических истин, в его изложении появляются рассуждения, явно слабые не только по сравнению с марксистско-ленинским решением вопроса, но даже и по сравнению со спинозовской концепцией. Они-то и дали впоследствии повод вулгарным материалистам, позитивистам и даже неокантианцам усмотреть в Фейербахе своего предшественника и — пусть не до конца последовательного — единомышленника.

Несколько более подробный анализ своеобразия фейербаховского толкования тождества мышления и бытия небезыntересен по двум причинам. Во-первых, потому, что это — материализм. Во-вторых, потому, что это — материализм без диалектики.

Материализм состоит в данном случае в категорическом признании того факта, что мышление есть способ деятельного существования материального тела, деятельность мыслящего тела в реальном пространстве и времени. Материализм выступает, далее, в признании тождества умопостигаемого и чувственно воспринимаемого мира. Наконец, материализм Фейербаха выражается в том, что субъектом мышления признаётся тот же самый человек, который живёт в реальном мире, а не особое, вне мира витающее существо, созерцающее и осмысливающее мир «со стороны». Всё это — аксиоматические положения материализма вообще. Следовательно, и диалектического материализма.

В чём же слабости позиции Фейербаха? В общем и целом они те же самые, что и слабости всего домарксовского материализма: прежде всего непонимание роли практической деятельности как деятельности, изменяющей природу. Ведь и Спиноза имеет в виду только движение мыслящего тела по готовым контурам природных тел и упускает из виду тот момент, который против Спинозы (а тем самым и вообще против всей им представляемой формы материализма) выставил Фихте. А именно тот факт, что человек (мыслящее тело) движется не по готовым, природой заданным формам и контурам, а активно творит новые формы, самой природе не свойственные, и движется вдоль них, преодолевая «сопротивление» внешнего мира.

«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берётся только в форме **объекта**, или в форме **созерцания**, а не как **человеческая чувственная деятельность, практика**, не субъективно... Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самое человеческую деятельность он берёт не как **предметную** деятельность»<sup>212</sup>.

Отсюда и получается, что человек (субъект познания) рассматривается как пассивная сторона отношения объект — субъект, как определяемый член этого взаимоотношения. Далее. Человек тут вырывается из сплетения общественных отношений и превращается в изолированного индивида. Поэтому отношение человек — окружающий мир толкуется как отношение индивид — всё остальное, всё то, что находится **вне индивидуального мозга** и существует **независимо от него**. А ведь вне индивида и независимо от его воли и сознания существует не только природа, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе («в себе»), но и очеловеченная, переделанная трудом природа. Для Фейербаха же окружающий мир, данный в созерцании, берётся как исходный пункт, предпосылки которого не исследуются.

<sup>211</sup> Фейербах Л. Сочинения, т. I. Москва — Ленинград, 1926, с. 13.

<sup>212</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 1.

Поэтому, когда перед Фейербахом встаёт вопрос, где и как человек (мыслящее тело) находится в непосредственном единстве (контакте) с окружающим миром, он отвечает: в созерцании. В **созерцании индивида**, поскольку тут постоянно имеется в виду именно индивид. Вот где корень всех слабостей. Ибо в созерцании индивиду дан всегда продукт деятельности других индивидов, взаимодействующих между собой в процессе производства материальной жизни, те свойства и формы природы, которые уже ранее превращены в свойства и формы деятельности человека, её предмета и продукта. «Природа как таковая», которую Фейербах хочет «созерцать», на самом-то деле лежит как раз вне поля его зрения. Ибо эта «предшествующая человеческой истории природа — не та природа, в которой живет Фейербах, не та природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха»<sup>213</sup>.

Отвлекается Фейербах и от реальных сложностей социальных отношений между теорией и практикой, от разделения труда, которое «отчуждает» мышление (в виде науки) от большинства индивидов и превращает его в силу, независимую от них и вне их существующую. Поэтому он и в гегелевском обоготворении мышления (т. е. науки) и не видит ничего, кроме перепева религиозных иллюзий.

### **К вопросу о диалектико-материалистической критике объективного материализма**

Чтобы преодолеть слабости, тем более пороки, той или иной философской системы, необходимо их понять. По отношению к Гегелю такого рода «понимание» и продемонстрировал Маркс. Тем самым и в вопросах логики он пошёл значительно дальше как Гегеля, так и его материалистического антипода — Фейербаха.

Маркс, Энгельс и Ленин ясно показали, как исторические заслуги Гегеля, так и исторически обусловленную ограниченность его научных завоеваний, чётко прочертив границы, через которые гегелевская диалектика перешагнуть не смогла, те иллюзии, власть которых она одолеть не была в состоянии, несмотря на всю силу ума её создателя. Величие Гегеля, как и его ограниченность, целиком определяется тем, что он исчерпал возможность разработки диалектики на базе идеализма, в рамках тех аксиом, которые идеализм навязывает научному мышлению. Гегель независимо от своих намерений показал как на ладони, что идеализм приводит мышление в роковые тупики и обрекает даже диалектически просвещённую, даже до артистического уровня вышколенную в отношении диалектики мысль на безвыходное круговращение внутри себя, на бесконечную процедуру «самовыражения», «самосознания». Для Гегеля (и именно потому, что он наиболее последовательный и нелицемерный идеалист, раскрывающий тем самым тайну всякого другого, непоследовательного и незавершённого идеализма) «бытие», т. е. вне и независимо от мышления существующий мир природы и истории, неизбежно превращается лишь в повод для демонстрации логического искусства, в неисчерпаемый резервуар «примеров», подтверждающих снова и снова всё одни и те же школьные схемы и категории логики. Как ядовито заметил молодой Маркс, «дело логики» загораживает от Гегеля «логику дела», и потому и прусский монарх, и вошь в голове этого монарха одинаково хорошо могут служить идеалисту-диалектику как «примеры», иллюстрирующие категорию «в-себе-и-для-себя сущей единичности».

И кипящий чайник, и Великая французская революция тоже превращаются таким подходом лишь в «примеры», иллюстрирующие соотношение категорий качества и количества. Но тем самым любая попавшая на глаза эмпирическая реальность, какой бы скверной и случайной она сама по себе ни была, превращается во «внешнее воплощение абсолютного разума», в одну из необходимых диалектических ступеней его саморазличения...

Глубокие пороки гегелевской диалектики прямо связаны с идеализмом, благодаря которому диалектика легко превращается в способ тонкой, логически изошрённой апологетики всего существующего. Во все эти обстоятельства надлежит взглянуть попристальнее.

Гегель действительно противопоставляет человеку с его реальным мышлением безличное и безликое — «абсолютное» — мышление как некую от века существующую силу, в согласии с которой протекает акт «божественного творения мира и человека». Логика и понимается Гегелем как «абсолютная форма», по отношению к которой реальный мир и реальное человеческое мышление оказываются чем-то, по существу, производным, вторичным, сотворённым.

Здесь и обнаруживается идеализм гегелевского понимания мышления, а именно специфически гегелевский объективный идеализм, превращающий мышление в некоторого нового бога, в некоторую вне человека находящуюся и над человеком господствующую сверхъестественную силу. Однако в этой специфически гегелевской иллюзии выразились вовсе не просто некритически перенятый Гегелем у религии взгляд, не простой атавизм религиозного сознания, как полагал Фейербах, а гораздо более глубокие и серьезные обстоятельства.

Дело в том, что гегелевская концепция мышления представляет собою некритическое описание того реального положения вещей, которое складывается на почве узкопрофессиональной формы разделения общественного труда,

<sup>213</sup> Там же, с. 44.

а именно на почве отделения умственного труда от физического, от непосредственно-практической, чувственно-предметной деятельности, на почве превращения духовно-теоретического труда в особую профессию — в науку.

В условиях стихийно развивающегося разделения общественного труда с неизбежностью возникает то своеобразное перевёртывание реальных отношений между человеческими индивидами и их собственными коллективными силами, коллективно развиваемыми способностями, т. е. всеобщими (общественными) способами деятельности, которое получило в философии наименование **отчуждения**. Здесь, в социальной действительности, а вовсе не только в фантазиях религиозных людей и философов-идеалистов всеобщие (коллективно осуществляемые) способы деятельности организуются в виде особых социальных институтов, конституируются в виде профессий, своего рода каст со своими особыми ритуалами, языком, традициями и прочими «имманентными» структурами, имеющими вполне безличный и безликий характер.

В итоге не отдельный человеческий индивид оказывается носителем, т. е. субъектом той или иной всеобщей способности (деятельной силы), а, наоборот, эта отчуждённая и всё более отчуждающая себя от него деятельная сила выступает как субъект, извне диктующий каждому индивиду способы и формы его жизнедеятельности. Индивид как таковой превращается тут в раба, в «говорящее орудие» отчуждённых всеобщечеловеческих сил и способностей, способов деятельности, персонифицированных в виде денег, капитала и, далее, в виде государства, права, религии и т. д. и т. п.

Та же самая судьба постигает здесь и **мышление**. Оно тоже становится особой **профессией**, пожизненным уделом профессионалов учёных, профессионалов духовно-теоретического труда. **Наука и есть мышление, превращённое в известных условиях в особую профессию**. При наличии всеобщего отчуждения мышление только в сфере науки (т. е. внутри касты учёных) и достигает высоты и уровня развития, необходимых для общества в целом, и в таком виде действительно противостоит большинству человеческих индивидов. И не только противостоит, но и диктует им, что и как они должны с точки зрения науки делать, что и как им надлежит думать и т. д. и т. п. Учёный, профессионал теоретик вещает им ведь не от своего личного имени, а от имени Науки, от имени Понятия, от имени вполне всеобщей, коллективно-безличной силы, выступая перед остальными людьми как её доверенный и полномочный представитель.

На такой почве и возникают все те специфические иллюзии профессионалов духовно-теоретического труда, которые своё наиболее осознанное выражение обретают именно в философии объективного идеализма — этого самосознания отчуждённого мышления.

Дальнейшее уже не представляет особых трудностей для понимания. Легко заметить, что в своей логике Гегель в схоластически замаскированной форме совершенно точно выразил фундаментальную особенность человеческой жизнедеятельности: способность человека (как существа мыслящего) смотреть на самого себя как бы «со стороны», как на нечто «другое», как на особый предмет (объект), или, иными словами, превращать **схемы своей собственной деятельности в объект её же самой**. (Это та самая особенность человека, которую молодой Маркс — и именно в ходе критики Гегеля — обозначил следующим образом: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть **эта жизнедеятельность**. Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная. Это не есть такая определённая, с которой он непосредственно сливается воедино»<sup>214</sup>.)

Поскольку Гегель рассматривает названную особенность человеческой жизнедеятельности исключительно **глазами логики**, постольку он и фиксирует её лишь в той мере, в какой она уже превратилась в схему мышления, в логическую схему, в правило, в согласии с которым человек более или менее сознательно строит свои частные действия (будь то в материале языка или в любом другом материале). Вещи и положение вещей (дел), находящихся вне сознания и воли индивида («Dinge und Sache»), и фиксируются им поэтому исключительно как моменты, метаморфозы мышления (субъективной деятельности), реализованного и реализуемого в естественно-природном материале, включая сюда и органическое тело самого человека. Особенность человеческой жизнедеятельности, описанная выше словами Маркса, и выглядит в гегелевском изображении как осуществляемая человеком **схема мышления**, как логическая фигура.

Реальная картина человеческой жизнедеятельности получает здесь перевёрнутое, с ног на голову поставленное изображение. В действительности человек мыслит потому, что такова его реальная жизнедеятельность. Гегель же говорит наоборот: реальная человеческая жизнедеятельность такова потому, что человек мыслит в согласии с определённой схемой. Естественно, что все определения человеческой жизнедеятельности, а через неё и положения вещей вне головы человека фиксируются здесь лишь постольку, поскольку они «положены мышлением», выступают как **результат** мышления.

Естественно, ибо логика, специально исследующего мышление, интересуется уже не вещь (или положение вещей) как таковая, как до, вне и независимо от человека с его деятельностью существующая реальность (последнюю рассматривает вовсе не он, логик, а физик или биолог, экономист или астроном), а вещь, как и какой она выглядит

<sup>214</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

**в глазах науки**, т. е. в результате деятельности мыслящего существа, субъекта, в качестве **продукта** мышления, понимаемого как деятельность, специфическим продуктом которой и является **понятие**.

Так что Гегель «виновен» в том, что он остаётся «чистым» логиком и там, где точка зрения логики уже недостаточна. Эта своеобразная профессиональная слепота **логики** обнаруживает себя прежде всего в том, что практика, т. е. реальная чувственно-предметная деятельность человека, рассматривается им только как критерий истины, только как проверочная инстанция для мышления, для свершившейся до неё и независимо от неё духовно-теоретической работы, а ещё точнее — для её результатов.

Практика поэтому и понимается здесь абстрактно, освещается лишь с той стороны, лишь в тех характеристиках, которыми она и в самом деле обязана мышлению, так как представляет собой акт реализации некоторого замысла, плана, идеи, понятия, той или иной заранее разработанной цели, и совершенно не анализируется как таковая в её собственной, ни от какого мышления не зависящей детерминации. Соответственно и все результаты практической деятельности людей — вещи, созданные трудом человека, и исторические события с их последствиями — также принимаются в расчёт лишь постольку, поскольку в них опредмечены те или иные мысли. В понимании исторического процесса в целом такая точка зрения представляет собою, само собой понятно, чистейший («абсолютный») идеализм. Однако по отношению к логике, к науке о мышлении, она не только оправдана, но является единственно резонной.

В самом деле, можно ли упрекать логику за то, что он строжайшим образом абстрагируется от всего того, что не имеет отношения к предмету его специального исследования, и любой факт принимает во внимание лишь постольку, поскольку тот может быть понят как следствие, как форма обнаружения **его предмета**, предмета его **науки** — мышления? Упрекать логику-профессионала в том, что «дело логики» занимает его больше, чем «логика дела» (т. е. логика любой другой конкретной области человеческой деятельности), столь же нелепо, сколь нелепо корить химика за излишнее внимание к «делу химии»... Совсем другой смысл кроется в известных словах Маркса, сказанных по адресу Гегеля.

Беда узкого профессионала заключается вовсе не в строгом ограничении мышления рамками предмета данной науки, а в его неспособности ясно видеть связанные с этой ограниченностью взгляда на вещи границы компетенции собственной науки.

То же самое относится и к Гегелю, типичному профессионалу логику. В качестве логики он прав, когда рассматривает и высказывание, и дело исключительно с точки зрения обнаруживающихся в них абстрактных схем мышления, когда логика любого дела интересует его лишь постольку, поскольку в нём обнаруживает себя деятельность мышления вообще. Мистицизм гегелевской логики и одновременно та её коварная особенность, которую Маркс назвал «некритическим позитивизмом», начинаются там, где специальная точка зрения логики *ex professo* (по профессии) принимается и выдаётся за ту **единственно научную** точку зрения, с высоты которой только якобы и раскрывается «последняя», самая глубокая, самая сокровенная и самая важная истина, доступная вообще человеку и человечеству...

Как логик Гегель вполне прав, рассматривая любое явление в развитии человеческой культуры как акт обнаружения силы мышления. Но стоит добавить к этому (в логике допустимому и естественному) взгляду немного, а именно, что в специально-логических абстракциях как раз и выражена **суть самих по себе явлений**, из коих абстракции извлечены, как истина сразу же превращается в ложь. В такую же ложь, в какую тотчас же превратились бы совершенно точные результаты химического исследования состава красок, которыми написана «Сикстинская мадонна», как только в этих результатах химик усмотрел бы единственно научное понимание уникального «синтеза», созданного кистью Рафаэля.

То же и тут. Абстракции, совершенно точно выражающие (описывающие) формы и схемы протекания мышления во всех формах его конкретного осуществления, непосредственно и прямо выдаются за схемы процесса, **созидающего** все многообразие человеческой культуры, в составе которой они и были обнаружены. Вся мистика гегелевской концепции мышления сосредоточивается в результате в одном-единственном пункте. Рассматривая всё многообразие форм человеческой культуры как результат обнаружения действующей в человеке способности мыслить, он утрачивает всякую возможность понять, а откуда же вообще взялась в человеке эта уникальная способность с её схемами и правилами? Возводя мышление в ранг божественной силы и энергии, изнутри побуждающей человека к историческому творчеству, Гегель просто-напросто выдаёт отсутствие ответа на этот резонный вопрос за единственно возможный на него ответ.

Для Гегеля чувственно-предметная деятельность миллионов людей, создающих своим трудом то тело культуры, самосознанием которого является научное мышление, остаётся вне поля зрения, кажется «предысторией» мышления. Поэтому внешний мир выглядит как «сырьё» для производства понятия, как внешний материал, который должно обработать посредством наличных понятий, чтобы они были конкретизированы.

Мышление, таким образом, превращается в единственно активную и творящую «силу», а внешний мир — в поле её применения. Естественно, что если чувственно-предметная деятельность (практика) общественного человека

изображена как **следствие**, как **внешнее воплощение идей**, планов и понятий, разработанных мышлением (т. е. лицами, занятыми умственным трудом), то ответ на вопрос, а откуда же берётся мышление в голове теоретиков, как оно возникает, становится принципиально неразрешимым.

Оно **есть**, отвечает Гегель, и спрашивать о его **возникновении** из чего-то другого — значит задаваться праздным вопросом. Оно **есть**, оно **действует** в человеке и постепенно приходит к осознанию своих собственных действий, их схем и законов. Логика и есть самосознание этого ниоткуда и никогда не возникавшего «творческого начала», этой «бесконечной творческой мощи», этой «абсолютной формы». В человеке сия «творческая сила» лишь обнаруживает, опредмечивает, отчуждает себя, чтобы затем — в логике — познать самоё себя как таковую, как всеобщую творческую силу.

Вот и весь секрет гегелевского объективного идеализма. Объективный идеализм в логике, следовательно, означает отсутствие какого бы то ни было ответа на вопрос, откуда возникает мышление? В виде логики, определяемой как система вечных и абсолютных схем всякой творческой деятельности, Гегель и обожествляет реальное человеческое мышление, его логические формы и закономерности.

В этом — одновременно и сила, и слабость его концепции мышления и логики. Сила — в том, что обожествляет он (т. е. фиксирует как от века и навек данные, как абсолютные) всё же вполне **реальные**, вскрытые им в ходе изучения человеческой духовной и материальной культуры, **логические формы и законы человеческого мышления**. Слабость — в том, что логические формы и законы человеческого мышления он всё-таки **обожеествляет**, т. е. объявляет абсолютными, даже не разрешая ставить вопроса об их **возникновении**.

Дело в том, что идеализм, т. е. представление о мышлении как о всеобщей способности, которая лишь «**пробуждается**» в человеке к самосознанию, а не **возникает** в точном и строгом смысле на почве определённых, вне и независимо от него складывающихся условий, приводит к ряду абсолютно неразрешимых проблем и внутри самой логики.

Делая колоссальный шаг вперёд в понимании логических форм мышления, Гегель останавливается на полпути и даже возвращается назад, как только перед ним встаёт вопрос о взаимоотношении чувственно воспринимаемых форм воплощения деятельности духа (мышления), в которых дух становится для самого себя предметом рассмотрения. Так, Гегель отказывается признать слово (речь, язык) единственной формой «наличного бытия духа», внешнего обнаружения творческой силы мышления. И тем не менее продолжает считать его преимущественной, наиболее адекватной формой, в виде которой мышление противопоставляет себя самому себе.

«В начале было Слово» — в применении к человеческому мышлению (мыслящему духу человека) Гегель сохраняет библейское положение нетронутым, принимая его как нечто самоочевидное и делая его основоположением (аксиомой) всей дальнейшей конструкции, точнее, реконструкции развития мыслящего духа к самосознанию.

Мыслящий дух человека пробуждается впервые (т. е. противопоставляет себя всему остальному) именно **в слове**, через слово, как способность «наименовывания», а потому и оформляется прежде всего как «царство имён», названий. **Слово** и выступает как первая — и по существу и по времени — «предметная действительность мысли», как исходная и **непосредственная** форма «бытия духа для себя самого».

Наглядно это выглядит так: один «конечный дух» (мышление индивида) в слове и через слово делает себя предметом для другого такого же «конечного духа». Возникнув из «духа» как определённым образом артикулированный звук, слово, будучи услышанным, опять превращается в «дух», в состояние мыслящего духа другого человека. Колебания воздушной среды (слышимое слово) и оказываются лишь чистым **посредником** между двумя состояниями духа, способом отношения духа к духу, или, выражаясь гегелевским языком, духа к **самому себе**.

Слово (речь) выступает здесь как первое орудие внешнего воплощения мышления, которое мыслящий дух создаёт «из себя», чтобы для самого себя (в образе другого мыслящего духа) стать предметом. Реальное же орудие труда — каменный топор или зубило, скребок или соха — начинает выглядеть как второе и вторичное — производное — орудие того же самого процесса опредмечивания, как чувственно-предметная **метаморфоза мышления**.

Таким образом, в слове Гегель видит ту форму наличного бытия мыслящего духа, в которой тот выявляет свою творчески созидательную силу (способность) раньше всего, до и независимо от реального формирования природы трудом. Последний лишь реализует то, что мыслящий дух открыл в самом себе в ходе **проговаривания**, в ходе диалога себя с самим собой. Но при таком освещении **диалог** оказывается лишь **монологом** мыслящего духа, лишь способом его «манифестации».

В «Феноменологии духа» вся история и начинается поэтому с анализа противоречия, возникающего между мышлением, поскольку последнее **выразило себя в словах** «здесь» и «теперь», и всем остальным, **ещё не выраженным в словах** его же содержанием. «Наука логики» тоже предполагает эту схему, содержит в своём начале ту же самую, только неявно выраженную предпосылку. Предполагается и тут мышление, осознавшее и осознающее себя прежде всего в слове и через слово. Не случайно и завершение всей «феноменологической» и «логической» истории мыслящего духа состоит в возвращении к исходному пункту: своего абсолютно точного и незамутненного

изображения мыслящий дух достигает, естественно, в печатном слове — в трактате по логике, в «Науке логики»...

Потому Гегель и утверждает в логике: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом **языке**. В наше время мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Во всё, что для него (человека) становится чем-то внутренним, вообще представлением, во всё, что он делает своим, проник язык, а всё то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию»<sup>215</sup>.

Здесь — самый глубокий корень гегелевского идеализма. Этим ходом мышление как деятельность, осуществляющаяся в голове именно в виде внутренней речи, и превращается в исходную точку для понимания всех феноменов культуры, как духовной, так и материальной, в том числе всех исторических событий, социально-экономических и политических структур и пр., и пр. Тогда весь мир продуктов человеческого труда, вся история и начинает толковаться как процесс, вытекающий «из головы», «из силы мышления». Вся грандиозная концепция истории отчуждения (опредмечивания) творческой энергии мышления и обратного присвоения ею плодов своего труда (распредмечивания), начинающаяся со слова и в слове же замыкающая свои циклы, как раз и есть та история, схема которой изображена в «Науке логики».

Разгадка гегелевской концепции не так уж сложна. Основанием всей сложной схемы служит старинное представление, согласно которому человек сначала **думает**, а затем уже реально **действует**. Отсюда и схема: слово — дело — вещь (созданная делом) — снова слово (на этот раз словесно фиксированный отчёт о содеянном). А далее — новый цикл по той же самой схеме, но на новой основе, благодаря чему всё движение имеет форму не круга, а спирали, «круга кругов», каждый из которых, однако, и начинается, и заканчивается в одной и той же точке — в слове.

«Рациональное зерно» и одновременно мистифицирующий момент описанной схемы легче всего рассмотреть сквозь аналогию (хотя это и больше, чем просто аналогия) с теми метаморфозами, которые политэкономия выявила в анализе товарно-денежного обращения. Подобно тому, как накопленный труд, зафиксированный в машинах, в средствах и продуктах труда, выступает здесь в образе капитала, в образе «самовозрастающей стоимости», сознательным «душеприкащиком» которой выступает отдельный капиталист, так и научное знание, т. е. накопленный **духовный труд** общества, выступает в образе Науки — такой же безличной и безликой анонимной силы. Отдельный же теоретик-профессионал функционирует как **представитель** «саморазвивающейся силы знания». Его социальная функция сводится к тому, чтобы быть единичным воплощением **всеобщего** духовного богатства, накопленного за столетия и тысячелетия духовного труда. Он выступает как одушевлённое орудие процесса, совершающегося независимо от его единичного сознания и его единичной воли, — процесса приращения знания. Мыслит тут не он как таковой — «мыслит» Знание, вселившееся в его индивидуальную голову в процессе образования. Не он владеет понятием, а, скорее, Понятие владеет им, диктуя ему, куда он должен обращать своё исследовательское внимание, свою личную энергию, диктуя ему и способы, и формы его собственной деятельности в качестве теоретика.

Налицо то же самое **перевёртывание**, что и в сфере материального производства, основанного на меновой стоимости, та же самая реальная мистификация отношений между всеобщим и единичным, при которой не абстрактно-всеобщее является стороной, свойством чувственно-конкретного (в данном случае живого человека), а, как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним «воплощением» всеобщего (в данном случае Знания, Понятия, Науки). Здесь имеет место не просто аналогия с тем, что происходит в мире отношений, основанных на стоимости, а тот же самый социальный процесс, только в сфере духовного, а не материального производства. «Это **извращение**, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем делает понимание его затруднительным. Когда я говорю: и римское право, и германское право есть право, то это совершенно понятно. Если же я скажу: право [**das Recht**], этот абстракт, **осуществляет себя** в римском праве и в германском праве, в этих конкретных правах, то связь [между абстрактным и конкретным] становится мистической»<sup>216</sup>.

Так что гегелевский идеализм — меньше всего плод религиозной фантазии, религиозно ориентированного воображения. Он всего-навсего совершенно некритическое описание того реального положения вещей, на почве которого реально действует (мыслит) профессионал теоретик, узкий специалист духовного труда. Формы гегелевской философии и есть те практически неизбежные (и даже практически полезные) иллюзии, которые он неизбежно создаёт в своём собственном труде, иллюзии, которые питаются объективным положением этого труда в обществе, отражая это положение. Именно знание, доставшееся ему в ходе образования сразу же в форме понятий, т. е. в форме словесно-знакового выражения, является для **него** и началом (исходным пунктом) его специфической деятельности, и концом, специфической её **целью**, подлинной «энтелехией».

Но использованная нами аналогия позволяет понять и ещё одно обстоятельство: сам механизм описанного выше

<sup>215</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V, с. 6-7.

<sup>216</sup> Маркс К. Форма стоимости /Вопросы философии, 9, 1967, с. 44.

«переворачивания». Схема товарно-денежного обращения выражается, как известно, в формуле  $T — D — T$ . Товар (Т) выступает тут и как начало, и как **конец** цикла, а деньги (Д) — как **посредующее звено** его, как «метаморфоза товара». Но в определённой точке бесконечно замыкающегося на себе циклического движения  $T — D — T — D — T — D \dots$ , и т. д. деньги перестают быть просто «посредником» — средством обращения товарных масс и обнаруживают вдруг загадочную способность к «самовозрастанию». Схематически, в формуле, этот феномен точнейшим образом выражается так:  $D — T — D^*$ . Товару же, **подлинному исходному пункту** всего процесса в целом, достаётся прежняя роль денег, роль **посредника и средства** мимолётной **метаморфозы денег**, в которую они воплощаются, чтобы совершить акт «самовозрастания». Деньги, обретшие столь таинственное свойство, и есть капитал, и в образе последнего стоимость получает «магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость»; «она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы»<sup>217</sup>. Стоимость предстаёт как «автоматически действующий субъект», как «субстанция-субъект» всего постоянно возвращающегося в свою исходную точку циклического движения; «стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает»<sup>218</sup>, и это происходит «на самом деле».

В «Науке логики» Гегель зафиксировал абсолютно ту же ситуацию, только не в отношении стоимости, а в отношении знания (понятия, истины). Фактически он имеет дело с процессом накопления знания, ибо понятие и есть **накопленное знание**, так сказать, «постоянный капитал» мышления, который в науке всегда выступает в форме слова. А отсюда и представление о знании, совершенно аналогичное представлению о стоимости, как о «самовозрастающей субстанции», как о «субстанции-субъекте».

Так что мы имеем дело вовсе не с горячечным бредом и выдумкой идеалиста. Это просто такое же некритическое описание реального процесса производства и накопления знания, каким является и политико-экономическая теория, бравшая за исходный пункт своего объяснения точно зафиксированный, но теоретически не понятый ею факт. Тот факт, что деньги, выступая как форма движения капитала, как исходный пункт и цель всего циклически возвращающегося к «самому себе» процесса, обнаруживают мистически-загадочную способность самовозрастания, саморазвития. Факт, оставленный без объяснения, и становится мистически-загадочным. Ему приписывается свойство, которое на самом-то деле принадлежит совсем другому процессу, который выражается («отражает себя») в его форме.

Маркс, раскрывая в «Капитале» тайну «самовозрастания стоимости» — тайну производства и накопления прибавочной стоимости не по случайной прихоти, а намеренно и сознательно, использует всю приведённую выше терминологию гегелевской логики, гегелевской концепции мышления. Дело в том, что идеалистическая иллюзия, создаваемая Гегелем-логиком, имеет ту же самую природу, что и практически необходимые («практически истинные») иллюзии, в сфере которых вращается сознание человека, насильно втянутого в непонятный для него, независимо от его сознания и воли совершающийся процесс производства и накопления прибавочной стоимости. Логическая и социально-историческая схема возникновения этих иллюзий объективно и субъективно одна и та же.

Для капиталиста определённая сумма денег (определённая стоимость, **непрерывно выраженная в денежной форме**) является исходным пунктом всей его дальнейшей деятельности в качестве капиталиста, а потому и **формальной целью** его специфической деятельности. Откуда и как возникает первоначально эта денежная сумма вместе с её магическими свойствами, его специально интересоваться не может.

То же самое происходит и с профессионалом теоретиком, с человеком, представляющим собою «персонифицированное» знание, науку, понятие. Для него знание, накопленное человечеством и притом зафиксированное в словесно-знаковой форме, выступает одновременно и как **исходный пункт**, и как **цель** его специальной работы. Его личное участие в процессе производства и накопления знания и заключается в том, чтобы приплюсовать к исходному понятию (к полученному им в ходе образования знанию) новые определения. Практика же — вне и независимо от него совершающийся процесс созидания вещей и сами вещи — его интересует главным образом как процесс овеществления и проверки теоретических выкладок, как процесс воплощения понятия, как фаза логического процесса. На практику теоретик неизбежно смотрит так, как смотрит драматург на спектакль, поставленный по его пьесе: его интересует, естественно, вопрос, насколько точно и полно воплощён его замысел, его идея, и какие уточнения он должен внести в свой текст, чтобы на сцене этот замысел получил ещё более адекватное воплощение...

Естественно, что с такой точки зрения понятие и начинает казаться «саморазвивающейся субстанцией», «автоматически действующим субъектом», «субъектом-субстанцией всех своих изменений», всех своих «метаморфоз».

Отсюда, из реальной формы жизнедеятельности профессионала теоретика, и растут всё те практически необходимые иллюзии насчет мышления и понятия, систематическое выражение которых представляет собой гегелевская

<sup>217</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 165.

<sup>218</sup> Там же.

«Наука логики». Гегелевская логика обрисовывает ту систему объективных форм мысли, в рамках которых вращается процесс **расширенного воспроизводства понятия**, который в его развитых формах никогда не начинается «с самого начала», а совершается как **совершенствование уже наличных** понятий, как преобразование **уже накопленного** теоретического знания, как его «приращение». Понятие здесь всегда уже **предполагается** в виде некоего плацдарма новых завоеваний, поскольку речь идёт о **расширении** сферы познанного, а исходные понятия тут играют активнейшую роль.

Если фиксировать отдельные формы проявления, которые расширяющееся, возрастающее знание попеременно принимает в своем жизненном кругообороте, то получаются такие определения: наука (накопленное знание) есть слова («язык науки»); наука есть вещи, созданные на основе знания, — опредмеченная сила знания. Знание становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором оно, постоянно меняя словесную форму на предметно-вещественную, изменяет свою величину, свои масштабы, отталкивает себя как прибавленное знание от себя самого как исходного знания, **«саморазвивается»**. Ибо движение, в котором оно присоединяет к себе новое знание, есть его собственное движение, следовательно, его возрастание есть **самовозрастание**, самоуглубление, саморазвитие. Оно получило магическую способность творить знание в силу того, что само оно есть знание...

Поэтому тут совершенно так же, как в случае производства и накопления прибавочной стоимости, **логические формы** (реальные формы производства знания) начинают выглядеть как формы **«саморазвития»** знания. Тем самым они и **мистифицируются**. И состоит эта мистификация «всего-навсего» в том, что схема, совершенно точно выражающая моменты деятельности профессионала теоретика, принимается и выдаётся за схему развития знания вообще.

Абсолютно та же мистификация, что и в политэкономии, анализируя которую, Маркс подчёркивал, что его исследование начинается не с анализа стоимости, а с анализа товара.

С логической точки зрения это принципиально важно, ибо именно анализ товара разоблачает тайну рождения, возникновения стоимости, а затем и тайну её проявления в деньгах, в денежной форме. В противном случае тайна рождения стоимости принципиально неразрешима.

Совершенно то же самое происходит с понятием мышления в гегелевской схеме. Гегель фиксирует те моменты, которые действительно пробегает процесс мышления в его развитой форме, в форме науки, как особой (обособившейся) сферы разделения общественного труда, и формула, которая совершенно точно отражает тут поверхность процесса, выглядит так: слово — дело — слово ( $C — D — C$ ), где под «словом» понимается словесно зафиксированное знание, знание в его всеобщей форме, в форме «языка науки», в виде формул, схем, символов всякого рода моделей, чертежей и т. д. и т. п.

Действительно критическое преодоление гегелевской логики, бережно сохранившее все её положительные результаты и очистившее их от мистики преклонения перед «чистым мышлением», перед «божественным понятием», оказалось под силу лишь Марксу и Энгельсу. Ни одна другая философская система после Гегеля справиться с нею «оружием критики» так и не смогла, так как ни одна из них не заняла позиции революционно-критического отношения к тем объективным условиям, которые питают иллюзии идеализма, т. е. к ситуации отчуждения реальных деятельных способностей человека от большинства индивидов, ситуации, внутри которой все всеобщие (общественные) силы, т. е. деятельные способности общественного человека, выступают как силы, независимые от большинства индивидов, как силы, господствующие над ними, как внешняя необходимость, как силы, монополизированные более или менее узкими группами, слоями и классами общества.

Единственный путь к действительному критическому преодолению гегелевской концепции мышления лежал только через революционно-критическое отношение к миру отчуждения, т. е. к миру товарно-капиталистических отношений. Только на этом пути объективно-идеалистические иллюзии гегелевской концепции могли быть действительно **объяснены**, а не просто обруганы «мистическим вздором», «атавизмом теологии» и прочими обидными, но ровно ничего не объясняющими эпитетами.

## Предмет и метод диалектической логики

### Материалистическое понимание мышления как предмета логики

После того, что сделал Гегель, двигаться вперёд можно было только в одном-единственном направлении — по пути к материализму, к ясному пониманию того факта, что все диалектические схемы и категории, выявленные в мышлении Гегелем, представляют собою отражённые коллективным сознанием человечества универсальные формы и законы развития внешнего, вне и независимо от мышления существующего реального мира. К материалистическому переосмыслению гегелевской диалектики и приступили уже в начале 40-х годов прошлого столетия Маркс и Энгельс, а материалистически переосмысленная диалектика выполнила для них роль логики развития материалистического мировоззрения.

Указанное движение выглядело как прямое продолжение рассуждений Фейербаха. И если выразить его в терминах



фейербаховской философии, то оно выглядит примерно так. Мыслят не Я, не Разум. Но мыслит также и не мозг. **Мыслит человек** с помощью мозга, притом в единстве с природой и контакте с нею. Изъятый из такого единства, он уже не мыслит. Здесь Фейербах и останавливается.

Но мыслит также и не человек в непосредственном единстве с природой, продолжает К. Маркс. Мыслит лишь человек, находящийся в единстве с обществом, с производящим свою материальную и духовную жизнь общественно-историческим коллективом. Человек, изъятый из сплетения общественных отношений, внутри и посредством которых он осуществляет свой человеческий контакт с природой (т. е. находится в человеческом единстве с ней), мыслит так же мало, как и мозг, изъятый из тела человека.

Так, и именно на пути развития логики, во весь рост встаёт проблема природы человеческого мышления, проблема **идеального**.

Идеальное — субъективный образ объективной реальности, т. е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Оно существует в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни. По характеристике Маркса, «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»<sup>219</sup>.

Все многообразные формы решения проблемы идеального в истории философии тяготеют к двум полюсам — к материалистическому и идеалистическому. Домарксистский материализм, справедливо отвергая спиритуалистические и дуалистические представления об идеальном как об особой субстанции, противостоящей материальному миру, рассматривал идеальное как образ, как отражение одного материального тела в другом материальном теле, т. е. как атрибут, функцию особым образом организованной материи. Это общематериалистическое понимание природы идеального, составляющее существо линии Демокрита — Спинозы — Дидро — Фейербаха, независимое от вариантов его конкретизации у отдельных материалистов, послужило отправной точкой и для марксистско-ленинского решения проблемы.

Слабые стороны домарксистского материализма, выступавшие у французских материалистов (особенно у Кабаниса, Ламетри) и позже у Фейербаха в виде тенденции и принявшие в середине XIX века самостоятельный образ так называемого вульгарного материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт и другие), были связаны с неисторическим, антропологически-натуралистическим пониманием природы человека и вели к сближению и в конечном счёте к прямому отождествлению идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями. Старый материализм исходил из понимания человека как части природы, но, не доводя материализм до истории, не мог понять человека со всеми его особенностями как продукт труда, преобразующего как внешний мир, так и самого человека. Идеальное в силу этого и не могло быть понято как результат и деятельная функция трудовой, чувственно-предметной деятельности общественного человека, как образ внешнего мира, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования природы трудом поколений, сменяющих друг друга в ходе исторического развития. Поэтому главное преобразование, которое Маркс и Энгельс внесли в материалистическое понимание природы идеального, касалось прежде всего активной стороны отношений мыслящего человека к природе, т. е. того аспекта, который развивался преимущественно, по выражению Ленина, «умным» идеализмом — линией Платона — Фихте — Гегеля и был абстрактно-односторонне, идеалистически выпячен ими.

Основной факт, на почве которого выросли классические системы объективного идеализма, — это независимость совокупной общественной культуры и форм её организации от отдельного человека, и более широко — вообще превращение всеобщих продуктов общественного производства (как материального, так и духовного) в особую, противостоящую индивидам социальную силу, господствующую над их волей и сознанием. Именно по той причине, что «сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно», она и противостоит, а потому и «представляется данным индивидам не как их собственная объединённая сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение»<sup>220</sup>. Непосредственно власть общественного целого над индивидом обнаруживается и выступает в виде государства, политического строя общества, в виде системы моральных, нравственных и правовых ограничений, норм общественного поведения и, далее, эстетических, логических и прочих нормативов и критериев. С требованиями и ограничениями, в них выраженными и общественно санкционируемыми, индивид с детства вынужден считаться гораздо более осмотрительно, чем с непосредственно воспринимаемым внешним обликом единичных вещей и ситуаций или органически врожденными желаниями, влечениями и потребностями своего тела. Общественное целое и мистифицируется в «основоположениях» объективного идеализма.

<sup>219</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 21.

<sup>220</sup> Там же, т. 3, с. 33.

Обнажая земную основу идеалистических иллюзий, Маркс и Энгельс писали: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «субстанции» и в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись...»<sup>221</sup>

Между тем все без исключения общие образы рождаются не из всеобщих схем работы мышления и возникают вовсе не в акте пассивного созерцания нетронутой человеком природы, а формируются в процессе практически-предметного её преобразования человеком, обществом. Они возникают и функционируют как формы **общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица**, т. е. как формы активной деятельности. Причём общие образы откristаллизовываются в составе духовной культуры совершенно непреднамеренно и независимо от воли и сознания отдельных людей, хотя и посредством их деятельности. В созерцании же они выступают именно как формы вещей, созданных человеческой деятельностью, или как «печати», наложенные на естественно-природный материал активной деятельностью человека, как отчуждённые во внешнем веществе формы целенаправленной воли.

С природой как таковой люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности. Даже звёздное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека лишь там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращён в строительный материал «неорганического тела человека», «предметного тела» цивилизации, и потому всеобщие формы «вещей в себе» выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его «неорганического тела».

Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) **деятельности** общественного человека (т. е. вполне предметного, материального существа), направленной на внешний мир. Поэтому если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то такой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность. Идеальное ни в коем случае не сводимо к состоянию той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т. е. мозга. Оно есть особая **функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности**, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием.

Между созерцающим и мыслящим человеком и природой самой по себе существует очень важное опосредствующее звено, через которое природа превращается в мысль, а мысль — в тело природы. Это — практика, труд, производство. Именно производство (в самом широком смысле слова) превращает предмет природы в предмет созерцания и мышления. «Даже предметы простейшей «чувственной достоверности» даны ему (человеку — Э.И.) только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям»<sup>222</sup>.

Поэтому-то, говорит Маркс, Фейербах и остаётся на точке зрения **созерцания** природы и «никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной **деятельности** составляющих его индивидов»<sup>223</sup>, не видит, что предмет его созерцания есть продукт совокупного человеческого труда. И чтобы выделить образ природы самой по себе, надо затратить несколько больше труда и усилий, чем простые усилия «незаинтересованного», эстетически развитого созерцания.

В непосредственном же созерцании объективные черты «природы в себе» переплетены с теми чертами и формами, которые наложены на неё преобразующей деятельностью человека. И более того, все чисто объективные характеристики природного материала даны созерцанию сквозь тот образ, который природный материал приобрёл в ходе и в результате субъективной деятельности общественного человека. Созерцание непосредственно имеет дело не с объектом, а с предметной деятельностью, его преобразующей, и с результатами этой субъективной (практической) деятельности.

Поэтому-то чисто объективная картина природы человеку раскрывается не в созерцании, а только через деятельность и в деятельности общественно производящего свою жизнь человека, общества. Мышление, задавшееся целью нарисовать образ природы самой по себе, должно это обстоятельство полностью учитывать.

Ибо та же самая деятельность, которая преобразует (изменяет, а иногда и искажает) «подлинный образ» природы, только и может показать, каков он до и без «субъективных искажений». Следовательно, только практика способна разрешить вопрос, какие черты предмета, данного в созерцании, принадлежат самому предмету природы, а какие привнесены преобразующей деятельностью человека, т. е. субъектом.

<sup>221</sup> Там же, с. 37.

<sup>222</sup> Там же, с. 42.

<sup>223</sup> Там же, с. 44.

Поэтому «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а **практический** вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления, — записал К. Маркс во втором тезисе о Фейербахе. — Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто **схоластический** вопрос»<sup>224</sup>.

Здесь и заключается решение многих трудностей, стоявших и стоящих перед философией.

Анализируя вопрос об отношении производства к потреблению, т. е. политико-экономическую, а отнюдь не психологическую проблему, Маркс сформулировал её так: «И если ясно, что производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме, то столь же ясно, что потребление **полагает** предмет производства **идеально**, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель»<sup>225</sup>. Но потребление, как показывает Маркс, есть лишь внутренний момент производства, или само производство, поскольку оно создает не только внешний предмет, но и субъекта, способного производить и воспроизводить этот предмет, а затем потреблять его соответствующим образом. Иными словами, производство создаёт саму форму активной деятельности человека, или способность создавать предмет определённой формы и использовать его по его назначению, т. е. по роли и функции в общественном организме. В виде активной, деятельной способности человека как агента общественного производства предмет как продукт производства существует идеально, т. е. как внутренний образ, как потребность, как побуждение и цель человеческой деятельности.

Идеальное есть поэтому не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, **общественно-определённая форма активности человеческого существа**. В природе самой по себе, в том числе в природе человека, как биологического существа, идеального нет. По отношению к естественно-природной организации человеческого тела оно имеет такой же внешний характер, как и по отношению к тому материалу, в котором оно реализуется, опредмечивается в виде чувственно воспринимаемой вещи. Так, форма кувшина, возникающего под руками гончара, не заключалась заранее ни в куске глины, ни в прирождённой анатомо-физиологической организации тела индивидуума, действующего в качестве гончара. Лишь поскольку человек тренирует органы своего тела на предметах, создаваемых человеком для человека, он только и становится носителем активных форм общественно-человеческой деятельности, создающей соответствующие предметы.

Ясно, что идеальное, т. е. активная общественно-человеческая форма деятельности, непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, «закодировано», в виде нервно-мозговых структур коры мозга, т. е. вполне материально. Но **материальное** бытие идеального не есть само идеальное, а только **форма его выражения в органическом теле индивида**. Идеальное само по себе — это общественно-определённая форма жизнедеятельности человека, соответствующая форме её предмета и продукта. Попытаться объяснить идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга — такая же нелепая затея, как и попытка объяснить денежную форму продукта труда из физико-химических особенностей золота. Материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы отождествить идеальное с теми материальными процессами, которые происходят в голове. Материализм здесь выражается в том, чтобы понять, что идеальное как общественно-определённая форма деятельности человека, создающей предмет той или иной формы, рождается и существует не в голове, а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства.

Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа «анатомии и физиологии» общественного производства материальной и духовной жизни общества и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида. Именно мир продуктов человеческого труда в постоянно возобновляющемся акте его воспроизводства есть, как говорил Маркс, «чувственно представшая перед нами человеческая психология»; та психологическая теория, для которой эта «раскрытая книга» человеческой психологии неизвестна, не может быть настоящей наукой<sup>226</sup>. Когда Маркс определяет идеальное как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», 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.

Непосредственно преобразование материального в идеальное состоит в том, что внешний факт выражается в языке — в «непосредственной действительности мысли» (Маркс). Но язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологическая структура мозга. Он лишь **форма выражения** идеального, его вещественно-предметное бытие. Поэтому неопозитивизм (Витгенштейн, Карнап и им подобные), отождествляющий мышление (т. е. идеальное) с языком, с системой терминов и высказываний, совершает ту же самую натуралистическую ошибку, что и учения, отождествляющие идеальное со структурами и функциями мозговой ткани. Здесь также за идеальное принимается лишь форма его вещественного выражения. Материальное действительно «пересаживается» **в человеческую голову**, а не просто в мозг как орган тела индивида, во-первых, лишь в том случае, если оно

<sup>224</sup> Там же, с. 1-2.

<sup>225</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 28.

<sup>226</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 594.

выражено в непосредственно общезначимых формах языка (понимаемого в широком смысле слова, включая язык чертежей, схем, моделей и пр.), и, во-вторых, если оно преобразовано в активную форму деятельности человека с реальным предметом (а не просто в «термин» или «высказывание» как вещественное тело языка). Иначе говоря, предмет оказывается идеализованным лишь там, где создана способность активно воссоздать его, опираясь на язык слов и чертежей, где создана способность превращать слово в дело, а через дело в вещь.

Это прекрасно понимал Спиноза. Недаром он связывал адекватные идеи, выражаемые словами языка, как раз с умением воспроизводить в реальном пространстве заданную словами форму. Именно отсюда он выводил различие между определением, выражающим существо дела, т. е. идеальный образ объекта, и номинально-формальной дефиницией, фиксирующей более или менее случайно выхваченное свойство объекта, его внешний признак. Например, круг можно определить как «фигуру, у которой линии, проведённые от центра к окружности, равны». Однако такая дефиниция «совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство», к тому же свойство производное, вторичное. Другое дело, когда дефиниция будет заключать в себе «ближайшую причину вещи». Тогда круг должен быть определён следующим образом: «...фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплён, а другой подвижен»<sup>227</sup>. Последняя дефиниция задаёт способ построения **вещи** в реальном пространстве. Здесь **номинальное определение возникает вместе с реальным действием мыслящего тела по пространственному контуру объекта идеи**. В таком случае человек и владеет адекватной идеей, т. е. идеальным образом вещи, а не только знаками, выраженными в словах. Это — глубокое, притом материалистическое понимание природы идеального. Идеальное существует там, где налицо способность воссоздать объект в пространстве, опираясь на слово, на язык, в сочетании с потребностью в объекте, плюс материальное обеспечение акта созидания.

Определение идеального, таким образом, сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует **как деятельная способность человека**. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе её становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому **идеальное бытие** вещи и отличается от её **реального бытия**, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует «внутри» субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что он — **форма внешнего предмета**. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ. Идеальное есть, следовательно, субъективное бытие предмета, или «инобытие» предмета, — бытие одного предмета в другом и через другое, как выражал такую ситуацию Гегель.

Идеальное как форма деятельности общественного человека существует там, где происходит, по выражению Гегеля, процесс «снятия внешности», т. е. процесс превращения тела природы в предмет деятельности человека, в предмет труда, а затем в продукт труда. То же самое можно выразить и по-другому: форма внешней вещи, вовлечённой в процесс труда, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз — словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело — в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь — дело — слово — дело — вещь. В постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи.

Непосредственно идеальное осуществляется в символе и через символ, т. е. через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и в качестве такового его **«идеальным бытием»**, его **значением**, которое совершенно отличается от его непосредственно воспринимаемой ушами или глазами телесной формы. Слово как знак, как **название** не имеет ничего общего с тем, знаком чего оно является. Это «общее» обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело — в вещь (а затем и в обратном процессе), в практике и усвоении её результатов.

Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно развитых и общественно узаконенных формах, как раз и есть тот процесс — совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, — внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, совершается идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь — тайна идеального, и здесь же — её разгадка.

Чтобы сделать понятнее как суть этой тайны, так и способ, которым её разрешил Маркс, проанализируем типичнейший случай идеализации действительности, или акт рождения идеального — политико-экономический фено-

<sup>227</sup> Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1, с. 352.

мен цены. «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно — форма лишь идеальная, существующая лишь в представлении»<sup>228</sup>. Прежде всего обратим внимание, что цена есть объективная категория, а не психофизиологический феномен. И однако цена — «форма лишь идеальная». Именно в этом заключается материализм марксовского понимания цены. Идеализм же, напротив, состоит в утверждении, что цена, поскольку она форма лишь идеальная, существует только как субъективно-психический феномен. Последнее толкование цены дал не кто иной, как Беркли, выступавший не только как философ, но и как экономист.

Подвергая критике идеалистическое понимание денег, Маркс показал, что цена есть стоимость продукта труда человека, выраженная в деньгах, например, в известном количестве золота. Но золото само по себе, от природы, не есть деньги. Деньгами оно оказывается лишь поскольку исполняет своеобразную **общественную** функцию — меры стоимости всех товаров и в качестве таковой функционирует в системе общественных отношений между людьми в процессе производства и обмена продуктов. Отсюда и идеальность формы цены. Золото в процессе обращения, оставаясь самим собой, тем не менее непосредственно оказывается формой существования и движения некоторого «другого», представляет и замещает в процессе товарно-денежного кругооборота это «другое», оказываясь его метаморфозой. «...В **цене** товар, с одной стороны, вступает в отношение к деньгам как к чему-то вне его сущему и, во-вторых, он сам **идеально** положен как деньги, так как деньги имеют отличную от него реальность... Наряду с реальными деньгами, товар существует теперь как идеально положенные деньги»<sup>229</sup>. «После того как деньги реально полагаются как товар, товар идеально полагается как деньги»<sup>230</sup>.

Идеальное полагание, или полагание реального продукта как **идеального образа другого продукта**, совершается в процессе обращения товарных масс. Оно возникает как средство разрешения противоречий, вызревших в ходе процесса обращения, внутри него (а не внутри головы, хотя и не без помощи головы), как средство удовлетворения потребности, назревшей в товарном кругообороте. Потребность, выступающая в виде неразрешённого противоречия товарной формы, удовлетворяется, разрешается тем, что один товар «исторгается» из их равноправной семьи и превращается в непосредственно общественный эталон общественно необходимых затрат труда. Задача, как говорит Маркс, возникает тут вместе со средствами её решения.

В реальном обмене уже до появления денег (до превращения золота в деньги) складывается такая ситуация: «Оборот товаров, в котором товаровладельцы обменивают свои собственные изделия на различные другие изделия и приравнивают их друг к другу, никогда не совершается без того, чтобы при этом различные товары различных товаровладельцев в пределах их оборотов не обменивались на один и тот же третий товар и не приравнивались ему как стоимости. Такой третий товар, становясь эквивалентом для других различных товаров, непосредственно приобретает всеобщую, или общественную, форму эквивалента...»<sup>231</sup> Так и возникает возможность и необходимость выражать взаимное меновое отношение двух товаров через меновую стоимость третьего, причём последний непосредственно в реальный обмен уже не вступает, а служит только общей мерой стоимости реально обмениваемых товаров. И поскольку «третий товар», хотя он телесно в обмен не вступает, всё же в акте обмена участвует, постольку он и присутствует здесь только **идеально**, т. е. в представлении, в уме товаровладельцев, в речи, на бумаге и т. д. Но тем самым он превращается в символ, именно в символ общественных отношений между людьми.

С этим обстоятельством и связаны все нелепые теории денег и стоимости, сводящие стоимость и её формы к чистой символической, к названию отношений, к конвенционально или законодательно учреждаемому знаку. Названные теории по логике своего рождения и построения органически родственны (и схожи с ними, как близнецы) тем философско-логическим учениям, которые, не умея понять акта рождения идеального из процесса предметно-практической деятельности общественного человека, в итоге объявляют формы выражения идеального в речи, в терминах и высказываниях конвенциональными феноменами, за которыми, однако, стоит нечто мистически неуловимое — то ли «переживание» неопозитивистов, то ли «экзистенция» экзистенциалистов, то ли интуитивно ухва-

<sup>228</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 105. В русском переводе этого принципиально важного определения (ведь речь идёт ни больше ни меньше, как об *идеальности* формы стоимости вообще!) допущена очень досадная неточность, из-за которой может возникнуть впечатление, будто цена, как и форма стоимости вообще, существует исключительно в воображении, в субъективном представлении человека, в его фантазирующей голове. Между тем, что видно из контекста абзаца, речь идёт совсем о другом: о том, что в виде цены стоимость одного товара (скажем, холста) *представлена*, т. е. выражена, выявлена, не непосредственно, а только через другой товар, посредством отношения его к денежному товару, к золоту. Иначе говоря, стоимость *представлена* не в голове, а в золоте. Цена и есть стоимость холста, *представленная* в известном количестве золота, *выраженная* через равенство с золотом, *выявленная* через отношение к нему. Такая форма проявления и именуется у Маркса «идеальной или представленной» (*ideelle oder vorgestellte Form*), а не «существующей лишь в представлении». Имеющийся перевод зачёркивает, по существу, *объективную диалектику*, которую Маркс вскрывает в отношении между стоимостью и её денежным выражением, т. е. ценой. Немецкое слово «представлена» фигурирует тут не в субъективно-психологическом значении, а в том значении, которое и в русском, и в немецком языке связано со словом «представитель», «представительство». Эту этимологическую тонкость чрезвычайно важно иметь в виду, читая страницы «Капитала», трактующие о денежной форме *представления* стоимости, о форме *выражения* стоимости в золоте или в другом денежном товаре. Речь всё время идёт вовсе не о тех «представлениях», которые имеют о стоимости товаровладельцы и экономисты, а о *явлении* стоимости в виде цены, об *объективной форме проявления стоимости в сфере товарно-денежных отношений*, а не в «голове», не в «представлении» (воображении) товаровладельца или экономиста, не об иллюзиях, которые порождаются объективной формой представления стоимости. Эти иллюзии воображения Маркс анализирует в другом месте, в главе о товарном фетишизме.

<sup>229</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. IV. Москва, 1935, с. 157.

<sup>230</sup> Там же, с. 159.

<sup>231</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 98.

тываемая бестелесно-мистическая «эйдетическая сущность» Гуссерля. Маркс основательно раскрыл крайнюю бессодержательность и пустоту логики возникновения подобных теорий идеального и его сведения к символу, к знаку беспредметных отношений (или связей как таковых, связей без вещественного субстрата). «То обстоятельство, что товары в своих ценах превращаются в золото только идеально, а золото поэтому только идеально превращается в деньги, послужило причиной появления теории **идеальной денежной единицы измерения**. Так как при определении цены золото и серебро функционируют только как мысленно представляемое золото и серебро, только как счётные деньги, то стали утверждать, что названия фунт стерлингов, шиллинг, пенс, талер, франк и т. д. обозначают не весовые части золота, или серебра, или каким-либо иным образом овеществлённый труд, а обозначают, наоборот, идеальные атомы стоимости»<sup>232</sup>. А далее уже легко было перейти к представлению, согласно которому цены товаров суть просто названия отношений или пропорций, чистые знаки.

Таким образом, объективные экономические явления превращаются в простые символы, за которыми скрывается воля как их субстанция, представление как «внутреннее переживание» индивидуального Я, толкуемого в духе Юма и Беркли. Точно по такой же схеме современные идеалисты в логике превращают термины и высказывания (словесную оболочку идеального образа предмета) в простые названия отношений, в которые ставит «переживания» единичного человека символизирующая деятельность языка. Логические отношения превращаются просто в названия связей (чего с чем — неизвестно).

Надо специально подчеркнуть, что идеальное превращение товара в золото, а тем самым золота в символ общественных отношений происходит и по времени, и по существу раньше, чем реальное превращение товара в деньги, т. е. в звонкую монету. Мерой стоимости товаров золото становится раньше, чем средством обращения, а значит, функционирует в качестве денег сначала чисто идеально. «Деньги приводят в обращение лишь товары, которые **идеально** не только в голове индивида, но и в представлении общества (непосредственно — участников процесса покупки и продажи) уже превращены в деньги»<sup>233</sup>.

Это принципиально важный пункт марксистского понимания не только феномена цены, но и проблемы идеального, проблемы идеализации действительности вообще. Дело в том, что акт обмена всегда предполагает уже сложившуюся систему опосредованных вещами отношений между людьми и выражается в том, что одна из чувственно воспринимаемых вещей «исторгается» из системы и, не переставая функционировать в ней в качестве отдельного, чувственно воспринимаемого тела, превращается в **представителя любого другого тела**, в чувственно воспринимаемое тело идеального образа. Оставаясь самой собою, «исторгнутая» вещь в то же время оказывается **внешним воплощением другой вещи**, но не её чувственно воспринимаемого облика, а **её сути**, т. е. закона её существования внутри той системы, которая вообще создаёт анализируемую ситуацию. Данная вещь тем самым превращается в символ, значение которого всё время остаётся вне его непосредственно воспринимаемого облика, в других чувственно воспринимаемых вещах и обнаруживается лишь через всю систему отношений других вещей к данной вещи или, наоборот, данной вещи — ко всем другим. Если же сию вещь реально изъять, «исторгнуть» из системы, она утрачивает свою роль — значение символа — и превращается вновь в обыкновенную чувственно воспринимаемую вещь наряду с другими такими же вещами.

Следовательно, её существование и функционирование в качестве символа принадлежали не ей как таковой, а лишь той системе, внутри которой она приобретает свои свойства. Принадлежащие ей от природы свойства к её бытию в качестве символа не имеют поэтому никакого отношения. Телесная, чувственно воспринимаемая оболочка, «тело» символа (тело той вещи, которая превращена в символ) для её бытия в качестве символа является чем-то совершенно несущественным, мимолётным, временным; «функциональное бытие» такой вещи полностью поглощает, как выражается Маркс, её «материальное бытие»<sup>234</sup>. И далее: материальное тело вещи приводится в согласие с её функцией. В результате символ превращается в знак, т. е. в предмет, который **сам по себе** не значит уже **ничего**, а только представляет, выражает другой предмет, с которым он сам не имеет ничего общего (как название вещи с самой вещью). Диалектика превращения вещи в символ, а символа в знак и прослежена в «Капитале» на примере возникновения и эволюции денежной формы стоимости.

Функциональное же существование символа заключается именно в том, что он представляет **не себя, а другое** и является средством, орудием выявления **сущности других чувственно воспринимаемых вещей**, т. е. их всеобщего, общественно-человеческого значения, их роли и функции внутри общественного организма. Иными словами, функция символа состоит как раз в том, чтобы быть телом идеального образа внешней вещи, точнее — закона её существования, всеобщего. Символ, изъятый из реального процесса обмена веществ между общественным человеком и природой, перестаёт вообще быть и символом, телесной оболочкой идеального образа. Из его тела улетучивается его «душа», ибо таковой была именно предметная деятельность общественного человека, осуществлявшая обмен веществ между очеловеченной и девственной природой.

Без идеального образа человек вообще не может осуществлять обмен веществ с природой, а индивид не может оперировать вещами, вовлечёнными в процесс общественного производства. Идеальный же образ требует для

<sup>232</sup> Там же, т. 13, с. 60-61.

<sup>233</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. IV, с. 151.

<sup>234</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 23, с. 140.

своего осуществления вещественного материала, в том числе языка. Поэтому труд рождает потребность в языке, а затем и сам язык.

Когда человек действует с символом или со знаком, а не с предметом, опираясь на символ и знак, он и действует не в идеальном, а лишь в словесном плане. Очень часто случается, что вместо того, чтобы с помощью термина раскрыть действительную суть вещи, индивид видит только сам термин с его традиционным значением, видит только символ, его чувственно воспринимаемое тело. В таком случае языковая символика из могучего орудия реального действия с вещами превращается в фетиш, загораживающий своим телом ту реальность, которую она представляет. И тогда вместо того, чтобы понимать и сознательно изменять внешний мир сообразно его всеобщим законам, выраженным в виде идеального образа, человек начинает видеть и изменять лишь словесно-терминологическое выражение и думать при этом, что он изменяет сам мир.

В фетишизации словесного бытия идеального Маркс и Энгельс уличили левогегельянскую философию эпохи её разложения. Такая фетишизация словесного бытия и вместе с тем системы общественных отношений, которую оно представляет, оказывается абсолютно неизбежным финалом всякой философии, не понимающей, что идеальное рождается и воспроизводится только процессом предметно-практической деятельности общественного человека и что в этом процессе оно только и существует. В противном случае как раз и возникает та или иная форма фетишизации и внешнего мира, и символика.

Данное, налично сложившееся состояние общественных отношений, с одной стороны, и наличное выражение их в языке, терминологии и синтаксических структурах — с другой, начинают казаться такими же «святыми», как идолы для дикаря, как крест для христианина, т. е. единственно возможными воплощениями идеального, его подлинным, хотя и несколько искажённым земными условиями, обликом. Самое комическое в том, что любая разновидность фетишизации словесно-символического существования идеального не схватывает самого идеального как такового. Она фиксирует результаты человеческой деятельности, но не самую деятельность человека. Поэтому она схватывает не само идеальное, а только его отчуждённые во внешних предметах или в языке, застывшие продукты. И не удивительно: **идеальное, как форма человеческой деятельности, и существует только в деятельности**, а не в её результатах, ибо деятельность и есть постоянное, длящееся отрицание наличных, чувственно воспринимаемых форм вещей, их изменение, их снятие в новых формах, протекающее по всеобщим закономерностям, выраженным в идеальных формах. Когда предмет создан, потребность общества в нём удовлетворена, а деятельность угасла в её продукте, умерло и самое идеальное.

Идеальный образ, скажем, хлеба возникает в представлении голодного человека или пекаря. В голове сытого человека, занятого строительством дома, не возникает идеальный хлеб. Но, если взять общество в целом, в нём всегда наличествует и идеальный хлеб, и идеальный дом, и любой идеальный предмет, с которым имеет дело человек в процессе производства и воспроизводства своей материальной жизни. Вследствие этого в человеке идеализована вся природа, а не только та её часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит или утилитарно потребляет. Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов человеческой жизнедеятельности, без превращения их в идеальное, а тем самым и без символизации человек вообще не может быть деятельным субъектом общественного производства.

Идеальное всегда выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества. Наличием идеального плана деятельности человек и отличается от животного. «...Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»<sup>235</sup>

Надо ещё раз отметить, что если понимать голову натуралистически, т. е. как материальный орган тела отдельного индивида, то никакой принципиальной разницы между архитектором и пчелой не окажется. Ячейка из воска, которую лепит пчела, тоже имеется «заранее», в виде формы деятельности насекомого, запрограммированной в её нервных узлах. В этом смысле продукт деятельности пчелы тоже задан «идеально», до его реального осуществления. Однако формы деятельности животного прирождены ему, унаследованы вместе со структурно-анатомической организацией тела. Форма деятельности, которую мы можем обозначить как идеальное бытие продукта, никогда не отделяется от тела животного иначе, как в виде некоего реального продукта. Принципиальное отличие деятельности человека от деятельности животного состоит именно в том, что ни одна форма этой деятельности, ни одна способность не наследуется вместе с анатомической организацией тела. Все формы деятельности (деятельные способности) передаются здесь только через формы предметов, созданных человеком для человека. Поэтому индивидуальное усвоение человечески-определённой формы деятельности, т. е. идеального образа её предмета и продукта, превращается в особый процесс, не совпадающий с предметным формированием природы. Поэтому сама форма деятельности человека превращается для человека в особый предмет, в предмет особой деятельности.

<sup>235</sup> Там же, с. 189.

И если выше идеальное определялось как форма деятельности человека, то такое определение было, строго говоря, неполным. Оно характеризовало идеальное лишь по его предметно обусловленному содержанию. Но идеальное есть лишь там, где сама форма деятельности, соответствующая форме внешнего предмета, превращается для человека в особый предмет, с которым он может действовать особо, не трогая и не изменяя до поры до времени реального предмета. Человек, и только человек, перестаёт «сливаться» с формой своей жизнедеятельности, он отделяет её от себя и, ставя перед собой, превращает в представление. Так как внешняя вещь вообще дана человеку лишь поскольку она вовлечена в процесс его деятельности, в итоговом продукте — в представлении — образ вещи всегда сливается с образом той деятельности, внутри которой функционирует эта вещь.

Здесь и заключена гносеологическая основа отождествления вещи с представлением, реального — с идеальным, т. е. гносеологический корень идеализма любого вида и оттенка. Правда, само по себе опредмечивание формы деятельности, в результате которого создается возможность принять её за форму вещи и, наоборот, форму вещи — за продукт и форму субъективной деятельности, за идеальное, ещё не есть идеализм. Этот реальный факт превращается в ту или иную разновидность идеализма или фетишизма лишь на почве определённых социальных условий, конкретнее — на почве стихийного разделения труда, где форма деятельности навязывается индивиду насильно, независимыми от него и непонятными ему социальными процессами. Овеществление социальных форм человеческой деятельности, характерное для товарного производства (товарный фетишизм), совершенно аналогично религиозному отчуждению деятельных человеческих способностей в представлении о богах. Подобная аналогия осознаётся достаточно ясно уже в пределах объективно-идеалистического взгляда на природу идеального. Так, молодой Маркс, ещё будучи левогегельянцем, отмечал, что все древние боги обладали таким же «действительным существованием», как и деньги. «Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него — то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных... Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?»<sup>236</sup>

Однако подлинная природа этой аналогии была раскрыта Марксом позже, лишь на основе материалистического понимания природы и денег, и религиозных образов. «Схожесть» товарного фетишизма и религиозного отчуждения коренится в действительной связи общественных представлений людей с их реальной деятельностью, с формами практики, в активной роли идеального образа (представления). Человек способен изменять форму своей деятельности (или идеальный образ внешней вещи), не трогая до поры до времени самой вещи. Но только потому, что он может отделить от себя идеальный образ, опредметить его и действовать с ним, как с вне себя существующим предметом. Вспомним ещё раз о примере с архитектором, приводимом Марксом. Архитектор строит дом не просто в голове, а с помощью головы, в плане представления на ватмане, на плоскости чертежной доски. Он тем самым изменяет своё внутреннее состояние, вынося его вовне и действуя с ним как с **отличным от себя предметом**. Изменяя таковой, он потенциально изменяет и реальный дом, т. е. изменяет его идеально, в возможности. Это значит, что архитектор изменяет **один чувственно воспринимаемый предмет вместо другого**.

Иными словами, деятельность в плане представления, изменяющая идеальный образ предмета, есть также чувственно-предметная деятельность, преобразующая чувственно воспринимаемый облик той вещи, на которую она направлена. Только вещь-то здесь изменяется особая; она — только опредмеченное представление, или **форма деятельности человека, зафиксированная как вещь**. Это обстоятельство и создаёт возможность смазывать принципиальное философско-гносеологическое различие между материальной деятельностью и деятельностью теоретика и идеолога, непосредственно изменяющего лишь словесно-знаковое опредмечивание идеального образа.

Человек не может передать другому человеку идеальное как таковое, как чистую форму деятельности. Можно хоть сто лет наблюдать за действиями живописца или инженера, стараясь перенять способ их действий, форму их деятельности, но таким путём можно скопировать только внешние приемы их работы и ни в коем случае не сам идеальный образ, не самую деятельную способность. Идеальное как форма субъективной деятельности усваивается лишь посредством активной же деятельности с предметом и продуктом этой деятельности, т. е. через форму её продукта, через объективную форму вещи, через её деятельное распределение. Идеальный образ предметной действительности поэтому и существует только как форма (способ, образ) живой деятельности, согласующаяся с формой её предмета, но не как вещь, не как вещественно фиксированное состояние или структура.

Идеальное и есть не что иное, как совокупность осознанных индивидом всеобщих форм человеческой деятельности, определяющих как цель и закон волю и способность индивидов к деянию. Само собой понятно, что индивидуальная реализация идеального образа всегда связана с тем или иным отклонением, или, точнее, с конкретизацией этого образа, с его корректировкой в соответствии с конкретными условиями, новыми общественными потребностями, особенностями материала и т. п. А значит, предполагает способность сознательно сопоставлять идеальный

<sup>236</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 98.



образ с реальной действительностью, еще не идеализованной. В данном случае идеальное выступает для индивида как особый предмет, который он может целенаправленно изменять в согласии с требованиями (потребностями) деятельности. Напротив, если идеальный образ усвоен индивидом лишь формально, как жёсткая схема и порядок операций, без понимания его происхождения и связи с реальной (не идеализованной) действительностью, индивид оказывается неспособным относиться к такому образу критически, т. е. как к особому, отличному от себя предмету. И тогда он как бы сливается с ним, не может поставить его перед собой как предмет, сопоставимый с действительностью, и изменить его в согласии с нею. В данном случае, собственно говоря, не индивид действует с идеальным образом, а, скорее, догматизированный образ действует в индивиде и посредством его. Здесь не идеальный образ оказывается деятельной функцией индивида, а, наоборот, индивид — функцией образа, господствующего над его сознанием и волей как извне заданная формальная схема, как отчужденный образ, как фетиш, как система непрерываемых правил, неизвестно откуда взятых. Такому сознанию как раз и соответствует идеалистическое понимание природы идеального.

И наоборот, материалистическое понимание оказывается естественным для человека коммунистического общества, где культура не противостоит индивиду как нечто извне заданное ему, самостоятельное и чужое, а является формой его собственной активной деятельности. В коммунистическом обществе, как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, который в условиях буржуазного общества выявляется лишь путём теоретического анализа, рассеивающего неизбежные здесь иллюзии, что **все формы культуры суть только формы деятельности самого человека**. «Всё, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т. д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент... Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами — их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства»<sup>237</sup>.

Последовательно материалистическое понимание мышления, естественно, кардинальным образом меняет и подход к узловым проблемам логики, в частности, к истолкованию природы логических категорий. Прежде всего Маркс и Энгельс установили, что индивиду в его созерцании дан не просто и не прямо внешний мир, каков он есть сам по себе, а лишь в процессе его изменения человеком и что, стало быть, как сам **созерцающий человек**, так и **созерцаемый мир** суть продукты истории.

Соответственно и формы мышления, категории были поняты не как простые абстракции от неисторически понимаемой чувственности, а прежде всего как отражённые в сознании всеобщие формы чувственно-предметной деятельности общественного человека. Реальный, предметный эквивалент логических форм был усмотрен не просто в абстрактно-общих контурах объекта, созерцаемого индивидом, а в формах активной деятельности человека, преобразующего природу сообразно своим целям: «...существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз **изменение природы человеком**, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»<sup>238</sup>. Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно-определённый индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры.

Следовательно, формы человеческой деятельности (и отражающие их формы мышления) складываются в ходе истории независимо от воли и сознания отдельных лиц, которым они противостоят как формы исторически развивавшейся системы культуры. Последняя же развивается вовсе не по законам психологии, так как развитие общественного сознания не простая арифметическая сумма психических процессов, а особый процесс, в общем и целом управляемый законами развития материальной жизни общества. А они не только не зависят от воли и сознания отдельных лиц, но и, наоборот, активно детерминируют волю и сознание. Отдельный индивид всеобщие формы человеческой деятельности в одиночку не вырабатывает и не может выработать, какой бы силой абстракции он ни обладал, а усваивает их готовыми в ходе своего приобщения к культуре, вместе с языком и выраженными в нём знаниями.

Поэтому психологический анализ акта отражения внешнего мира в отдельной человеческой голове не может стать способом разработки логики. Индивид мыслит лишь постольку, поскольку он уже усвоил всеобщие (логические) определения, исторически сложившиеся до него и совершенно независимо от него. А развитие человеческой культуры, цивилизации психология как наука не исследует, справедливо рассматривая его как независимую от индивида предпосылку.

И если фиксация Гегелем этих фактов привела его к идеализму, то Маркс и Энгельс, усмотрев реальный (предметный) прообраз логических определений и законов в конкретно-всеобщих формах и законах предметной деятельности общественного человека, отсекали всякую возможность субъективистского толкования самой деятельности. Человек воздействует на природу не извне, «веществу природы он сам противостоит как сила природы»<sup>239</sup>, и потому

<sup>237</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. II, с. 222.

<sup>238</sup> Там же, т. 20, с. 545.

<sup>239</sup> Там же, т. 23, с. 188.

предметная деятельность человека в каждом своём звене связана и опосредствована объективными, естественными закономерностями. Человек «пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлинняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»<sup>240</sup>. В этом как раз и заключается секрет **универсальности** человеческой деятельности, которую идеализм выдаёт за следствие разума, действующего в человеке: «Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его **неорганическое** тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть **неорганическое тело** человека, а именно — природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело»<sup>241</sup>.

Поэтому законы человеческой деятельности и есть прежде всего законы того естественного материала, из которого построено «неорганическое тело человека», предметное тело цивилизации; законы движения и изменения предметов природы, превращённых в органы человека, в моменты процесса производства материальной жизни общества.

В труде (производстве) человек заставляет один предмет природы воздействовать на другой предмет той же природы, сообразно их собственным свойствам и закономерностям существования, и вся «хитрость» его деятельности состоит именно в умении «посредствовать» предмет с предметом. Маркс и Энгельс доказали, что логические формы и законы деятельности человека суть следствие (отражение) действительных, ни от какого мышления не зависящих законов предметно-человеческой деятельности — практики во всем её объёме и развитии. Практика же, понятая материалистически, предстала как процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлечённый, функционирует (ведёт себя) сообразно своим собственным закономерностям, выявляя в происходящих с ним изменениях собственную форму и меру.

Таким образом, практика человечества есть совершенно конкретный (особенный) и в то же время всеобщий процесс. Она включает в себя как свои абстрактные моменты все другие формы и виды движения материи и совершается в согласии с их законами. Поэтому общие законы изменения природы человеком оказываются и общими законами изменения самой природы, выявляемыми деятельностью человека, а не чуждыми ей предписаниями, диктуемыми извне. Всеобщие законы изменения природы человеком это и есть всеобщие законы природы, в согласии с которыми человек только и может успешно её изменять. Будучи осознанными, они и выступают как законы разума, как логические законы. Их «специфика» заключается как раз в их универсальности, т. е. в том, что они — законы не только субъективной деятельности (как законы физиологии высшей нервной деятельности или языка) и не только объективной реальности (как законы физики или химии), а законы, одинаково управляющие движением и объективной реальности, и субъективно человеческой жизнедеятельности. (Это, конечно, вовсе не означает, что мышление не обладает вообще никакой «спецификой», достойной изучения. Мышление как особый процесс, обладающий специфически отличающими его от движения объективной реальности чертами, т. е. как одна из психофизиологических способностей человеческого индивидуума, подлежит, разумеется, самому тщательному изучению в психологии, физиологии высшей нервной деятельности, но не в логике.) В субъективном сознании они и выступают как полномочный «представитель» прав объекта, как его всеобщий идеальный образ: «Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»<sup>242</sup>.

### О совпадении логики с диалектикой и теорией познания материализма

Как и всякая другая наука, логика занимается выяснением и систематизацией объективных, от воли и сознания людей не зависящих форм и закономерностей, в рамках которых протекает человеческая деятельность, как материально-предметная, так и духовно-теоретическая. Её предмет — **объективные законы субъективной деятельности**.

Подобное понимание совершенно неприемлемо для традиционной логики, поскольку в нём соединяется с её точками зрения несоединимое: утверждение и его отрицание, **А** и **не-А**, противоположные предикаты. Ведь субъективное есть не объективное, и наоборот. Но для традиционной логики оказывается неприемлемым положение дел в действительном мире и в постигающей его науке, ибо здесь как раз сплошь и рядом переход, становление, превращение вещей и процессов (в том числе в собственную противоположность) оказывается **сутью дела**. А значит, традиционная логика несоизмерима с реальной практикой научного мышления, и потому первую надо привести в соответствие со второй.

Маркс и Энгельс показали, что наука и практика, совершенно независимо от сознательно усвоенных логических представлений, развиваются в согласии с теми всеобщими закономерностями, которые были обрисованы диалектической традицией в философии. Это может происходить (и фактически происходит) даже при том условии, если

<sup>240</sup> Там же, с. 190.

<sup>241</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 565.

<sup>242</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 165.

каждый отдельный представитель науки, участвующий в её общем прогрессе, сознательно руководствуется недиалектическими представлениями о мышлении. Наука в целом, через столкновения взаимно провоцирующих и корректирующих друг друга недиалектических воззрений, развивается всё же в согласии с логикой более высокого типа и порядка.

Теоретик, которому посчастливилось наконец найти конкретное решение затянувшегося спора, объективно вынужден мыслить диалектически. Подлинная логическая необходимость пробивает здесь себе дорогу вопреки сознанию теоретика вместо того, чтобы осуществляться целенаправленно и свободно. Поэтому оказывается, что крупнейшие теоретики, через мышление которых на деле пролегает столбовая дорога развития науки, как правило, руководствуются всё же диалектическими традициями в логике. Так, А. Эйнштейн многим обязан Спинозе, Гейзенберг — Платону и т. д.

Исходя из такого понимания, Маркс, Энгельс и Ленин установили, что именно диалектика, и только диалектика, есть **действительная логика**, в согласии с которой совершается прогресс современного мышления. Именно она и действует в «точках роста» современной науки, хотя бы этот факт и не признавался в полной мере самими представителями науки. Вот почему логика как наука совпадает (сливается) не только с диалектикой, но и с **теорией познания** материализма: «В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма...»<sup>243</sup> — категорически сформулировал Ленин.

Вопрос о соотношении логики, теории познания и диалектики занял особое место в трудах В.И. Ленина. Можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, что он образует стержень всех специально-философских размышлений Ленина, который вновь и вновь возвращается к нему, с каждым разом всё отчетливее и категоричнее формулируя его понимание и решение.

В ленинских размышлениях, особенно возникших в ходе критического переосмысления гегелевских построений, чётко выделяются две темы. Во-первых, взаимоотношение между логикой и гносеологией и, во-вторых, понимание диалектики как науки, в составе которой только и находят своё научно-теоретическое разрешение проблемы, по традиции обособлявшиеся от неё в виде логики и теории познания. Реконструкция тех соображений, которые позволили Ленину столь категорично сформулировать позицию современного материализма (т. е. марксизм), очень важна по той причине, что в нашей литературе единодушной интерпретации ленинских положений до сих пор не установилось.

Хотя непосредственным предметом критического анализа, документированного «Философскими тетрадами», является прежде всего гегелевская концепция, было бы, конечно, ошибочным видеть в этом документе лишь критический комментарий к сочинениям Гегеля. Ленина занимает, разумеется, не Гегель сам по себе, а реальное содержание проблем, сохранивших своё актуальное значение и по сей день. Иными словами, в форме критического анализа гегелевской концепции В.И. Ленин осуществляет рассмотрение современного ему положения дел в философии, сопоставляет и оценивает способы постановки и решения её кардинальных проблем. Совершенно естественно, что на первый план выступает проблема научного познания, вокруг которой — и чем дальше, тем отчетливее — вращается вся мировая философская мысль конца XIX — начала XX века. Именно так и обрисовывает Ленин целевую установку своих исследований: «Тема логики. Сравнить с “гносеологией” ныне»<sup>244</sup>.

Кавычки, в которые взято слово «гносеология», тут совсем не случайны. Дело в том, что обособление ряда старых философских проблем в особую философскую науку (безразлично, признают ли её затем единственной формой научной философии или же только одним из многих разделов философии) представляет собою факт недавнего происхождения. Сам этот термин входит в обиход только к концу XIX столетия в качестве обозначения особой науки, особой области исследований, которая в составе классических философских систем сколько-нибудь чётко не выделялась, не конституировалась не только в особую науку, но даже в особый раздел. Хотя было бы, конечно, очевидной нелепостью утверждать, будто познание вообще и научное познание в частности сделалось предметом особо пристального внимания только с появлением «гносеологии».

Конституирование гносеологии в особую науку и исторически, и по существу связано с широким распространением неокантианства, которое на протяжении последней трети XIX столетия становится наиболее влиятельным направлением философской мысли буржуазной Европы и превращается в официально признанную школу профессорско-университетской философии сначала в Германии, а затем во всех тех районах мира, откуда по традиции ездили в германские университеты люди, надеявшиеся обучиться там серьёзной профессиональной философии. Своим распространением неокантианство обязано было не в последнюю очередь традиционной славе своей страны как родины Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Своеобразной чертой неокантианства было, разумеется, вовсе не открытие познания как центральной философской проблемы, а та специфическая форма её постановки, которая, несмотря на все разногласия между различными

<sup>243</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 301.

<sup>244</sup> Там же, с. 92.

ответвлениями школы, сводится к следующему: «...учение о знании, выясняющее условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание, и в зависимости от этих условий устанавливающее границы, до которых может простирается какое бы то ни было знание и за которыми открывается область одинаково недоказуемых мнений, принято называть «теорией познания» или «гносеологией»... Конечно, теория познания наряду с только что указанной задачей вправе поставить себе ещё и другие — дополнительные. Но, если она хочет быть наукой, имеющей смысл, то прежде всего она должна заниматься выяснением вопроса о существовании или несуществовании границ знания...»<sup>245</sup>

Русский кантианец А. Введенский, которому принадлежит приведённое определение, очень точно и чётко указывает особенности науки, которую «принято называть» гносеологией в литературе неокантианского направления и всех тех школ, которые возникли под его преобладающим влиянием. Можно привести десятки аналогичных формулировок, принадлежащих классикам неокантианства: Риккерт, Вундт, Кассирер, Виндельбанд, а также представителям его «дочерних» ответвлений (например, Шуппе, Файхингеру и т. п.).

Задача теории познания, следовательно, усматривается в установлении «границ познания», тех рубежей, через которые познание перешагнуть не в силах ни при каких условиях, ни при каком сколь угодно высоком развитии познавательных способностей человека и человечества, техники научного исследования и эксперимента. Эти «границы» отделяют сферу принципиально познаваемого от сферы принципиально непознаваемого, запредельного, «трансцендентного», т. е. в переводе на русский язык — потустороннего. Эти границы полагаются вовсе не ограниченностью человеческого опыта в пространстве и времени (в таком случае расширение «сферы опыта» постоянно расширяло бы эти границы, и вопрос сводился бы просто к различению между уже познанным и ещё не познанным, но в принципе познаваемым), а вечной и неизменной природой тех психофизиологических особенностей человека, через которые — как сквозь призму — до неузнаваемости преломляются все внешние воздействия. Вот эти-то «специфические механизмы», посредством которых человеку только и дан внешний мир, как раз и составляют «границу», за которой лежит принципиально непознаваемое. И этим принципиально непознаваемым оказывается не что иное, как вне сознания человека находящийся реальный мир, каким он является «до его вступления в сознание». Другими словами, «гносеология» выделяется этой традицией в особую науку только на том основании, что априори допускается тезис, согласно которому человеческое познание не есть познание внешнего (вне сознания существующего) мира, а есть лишь процесс упорядочивания, организации, систематизации фактов «внутреннего опыта», т. е., в конце концов, психофизиологических состояний человеческого организма, совершенно непохожих на состояния и события внешнего мира.

Это означает, что любая наука, будь то физика или политическая экономия, математика или история, ровно ничего не говорит и не может нам говорить о том, как именно обстоят дела во внешнем мире, ибо на самом деле они описывают исключительно те ряды фактов, которые возникают внутри нас самих, ряды психофизиологических феноменов, лишь иллюзорно воспринимаемых нами как ряды внешних фактов.

Ради специального доказательства этого тезиса и была создана особая наука — «гносеология», занимающаяся исключительно «внутренними условиями» познания и тщательно очищающая их от какой бы то ни было зависимости от влияния «внешних условий», и прежде всего от такого «условия», как наличие внешнего мира с его объективными закономерностями.

«Гносеология», таким образом, выделилась в особую науку, противопоставленную «онтологии» (или «метафизике»), вовсе не как дисциплина, исследующая реальный ход человеческого познания окружающего мира, — как раз наоборот, — она родилась как доктрина, постулирующая, что все без исключения формы познания не есть формы познания окружающего мира, а есть лишь специфические схемы устройства «субъекта познания».

С точки зрения этой «теории познания» любая попытка толковать наличное знание как знание (понимание) окружающего мира это и есть недопустимая «метафизика», «онтологизация» чисто субъективных форм деятельности, иллюзорное отнесение определений субъекта к «вещам в себе», к миру вне сознания.

Под «метафизикой» или «онтологией» тут имеется в виду не столько особая наука «о мире в целом», универсальная мировая схематика, сколько вся совокупность реальных, так называемых «положительных» наук — и физика, и химия, и биология, и политическая экономия, и история и т. д. Так что основной пафос неокантианского «гносеологизма» оказывается направленным как раз против идеи научного мировоззрения, научного миропонимания, реализующегося в самих реальных науках. «Научное мировоззрение», согласно этому воззрению, есть нелепость, нонсенс, поскольку «наука» (читай: вся совокупность естественных и общественных наук) вообще ничего не знает и не говорит о мире вне сознания. Поэтому под уничижительным названием «метафизики» неокантианцы отвергают именно мировоззренческое значение закономерностей, вскрываемых и формулируемых физикой, химией, биологией, политэкономией, историей и т. д. С их точки зрения, ни метафизика не может быть «наукой», ни, наоборот, наука (читай опять: совокупность всех наук) не может и не имеет права играть роль «метафизики», т. е. претендовать на объективное (в материалистическом смысле этого слова) значение своих утверждений. Мировоззрение поэтому и не может быть научным, ибо мировоззрение есть связная совокупность представлений о мире,

<sup>245</sup> Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Москва — Петроград, 1923, с. 29.

внутри которого человек живёт, действует и мыслит, а наука не в состоянии связать в единстве мировоззрения свои завоевания, не впадая при этом в неразрешимые для неё трудности, в противоречия. Это якобы окончательно и бесповоротно доказал уже Кант. Из данных науки мировоззрение построить нельзя. Но почему же?

А потому, что те самые принципы познания, которые являются условиями возможности всякого научного синтеза представлений в понятии, в суждении и умозаключении, т. е. категории, оказываются одновременно и условиями невозможности достижения полного синтеза всех научных представлений в составе связной, единой и непротиворечивой картины мира. А это на языке кантианцев и значит: мировоззрение, построенное на научных принципах (или просто: научное мировоззрение), принципиально невозможно. В составе научного мировоззрения — и не случайно, не из-за недостатка сведений, а с необходимостью, заключённой в самой природе мышления, выраженной категориальными схемами, — всегда остаются трещины противоречий, раскалывающие мировоззрение на куски, не соединимые друг с другом без вопиющего нарушения высшего принципа всех аналитических суждений — запрета противоречия в составе научных определений.

Соединить, связать разрозненные фрагменты научной картины мира в высшее единство человек может только одним путём: нарушив свои собственные высшие принципы. Или, что одно и то же, сделав принципами синтеза ненаучные схемы сцепления представлений в связное целое, поскольку последние неподсудны запрету противоречия. Таковы принципы веры, одинаково научно недоказуемые и научно неопровержимые постулаты, аксиомы, принимаемые исключительно по иррациональной склонности, по симпатии, по совести и т. д. и т. п. Только вера способна синтезировать фрагменты знания в единую картину в тех точках, где все попытки проделать такую процедуру средствами науки обречены на провал. Отсюда — специфичный для всего кантианства лозунг соединения науки и веры, логических принципов построения научной картины мира и иррациональных (логически недоказуемых и неопровержимых) установок, компенсирующих органически встроенное в интеллект бессилие осуществить высший синтез знаний.

Только в рамках вышеизложенного и можно понять смысл кантианской постановки вопроса об отношении логики и теории познания. Логика как таковая всеми кантианцами толкуется как часть **теории познания**. Иногда этой «части» придаётся главное значение, и она почти поглощает целое (например, в версии Когена и Наторпа, Кассирера и Риккерта, Введенского и Челпанова), иногда ей отводится более скромное и подчинённое другим «частям» теории познания положение, но логика всегда — «часть». Теория познания шире, ибо шире её задача, поскольку рассудок не единственная, хоть и важнейшая, способность, перерабатывающая материал ощущений, восприятий и представлений в форму знания, в понятия и систему понятий, в науку. Поэтому логика в кантианской трактовке никогда не покрывает всего поля проблем теории познания; за её пределами остаётся анализ процессов, осуществляемых другими способностями — тут и восприятие, и интуиция, и память, и воображение, и многое другое. Логика как теория дискурсивного мышления, движущегося в строгих определениях и в строгом согласии с правилами, ясно осознаваемыми и формулируемыми, решает задачи теории познания лишь частично, лишь через анализ своего, выделенного из всего комплекса познавательных способностей предмета. Однако при этом основная задача теории познания остаётся высшей задачей также и логики: установление границ познания, выяснение внутренней ограниченности возможностей мышления в ходе построения мировоззрения.

Поэтому к познанию реального мира «вещей в себе» логика не имеет ни малейшего касательства, ни малейшего отношения. Она применима лишь к уже осознанным (с её участием или без него) вещам, т. е. к психическим феноменам человеческой культуры. Её специальная задача — строгий анализ уже имеющихся образов сознания (трансцендентальных предметов), т. е. их разложение на простые составляющие, выражаемые строго определёнными терминами, и обратная операция — синтез, или связывание составляющих в сложные системы определений (понятий, систем понятий, теорий) по опять же строго установленным правилам.

Логика и должна доказать, что реальное дискурсивное мышление не способно вывести познание за пределы личного сознания, перешагнуть грань, отделяющую «феноменальный» мир от мира «вещей в себе». «Вещи в себе» мышление, если оно логично, не может и не имеет права даже касаться. Так что мышлению даже внутри границ познания отведена, в свою очередь, ограниченная область правомерного применения, в пределах которой правила логики законны и обязательны.

Уже по отношению к образам восприятия как таковым, к ощущениям, к представлениям, к фантомам мифологизирующего сознания, включая сюда представление о боге, о бессмертии души и т. п., законы и правила логики неприменимы. Они, конечно, служат и должны служить как бы ситом, которым названные образы сознания задерживаются на границах научного знания. И только. Судить, верны ли эти образы сами по себе, играют они позитивную или негативную роль в составе духовной культуры, мышление, ориентирующееся на логику, не имеет ни возможности, ни права. Стало быть, нет и не может быть рационально обоснованной, научно выверенной позиции по отношению к любому образу сознания, если он возник до и независимо от специально-логической деятельности ума, до и вне науки. В науке, в её специфических границах, очерчиваемых логикой, присутствие таких образов недопустимо. За её пределами их существование суверенно, неподсудно рассудку и понятию и потому нравственно и гносеологически неприкосновенно.

Учитывая особенности и кантианского толкования отношения логики и гносеологии, можно понять то пристальное внимание, которое Ленин проявляет к гегелевскому решению той же проблемы. В гегелевском понимании вопроса логика целиком и полностью, без иррационального остатка, покрывает собою всё поле проблем познания, не оставляет за пределами своих границ ни образов созерцания, ни образов фантазии. Она включает их рассмотрение в качестве внешних (в чувственно воспринимаемом материале осуществлённых) продуктов деятельности силы мышления, ибо они — то же самое мышление, только опредмеченное не в словах, суждениях и умозаклечениях, а в чувственно противостоящих индивидуальному сознанию **вещах** (поступках, событиях и т. д.). Логика целиком и без остатка сливается здесь с теорией познания потому, что все остальные познавательные способности рассматриваются как **виды мышления**, как мышление, ещё не достигшее адекватной формы выражения, ещё не созревшее до неё.

Здесь мы как будто сталкиваемся с крайним выражением абсолютизма Гегеля, согласно которому весь мир, а не только познавательные способности, интерпретируется как отчуждённое (опредмеченное) и ещё не пришедшее к самому себе мышление. И, разумеется, с этим Ленин, как последовательный материалист, не может согласиться. Однако, что весьма примечательно, В.И. Ленин формулирует отношение к гегелевскому решению очень осторожно: «В таком понимании (т. е. в гегелевском. — Э.И.) логика совпадает с теорией **познания**. Это вообще очень важный вопрос»<sup>246</sup>.

Кажется, нам удалось показать, почему именно этот вопрос в ходе чтения гегелевской логики всё более и более отчётливо выступает перед Лениным как «очень важный» и, может быть, самый важный, почему ленинская мысль вновь и вновь, как бы кругами, к нему возвращается, каждый раз становясь всё более определённой и категоричной. Дело в том, что кантианское — общераспространённое в то время — понимание логики как части теории познания вовсе не оставалось отвлечённой философско-теоретической конструкцией. Кантианская теория познания определяла границы компетенции науки вообще, оставляя за её пределами, объявляя «трансцендентными» для логического мышления, т. е. для теоретического познания и решения, самые острые проблемы мировоззренческого плана. Но в таком случае не только допустимым, но и необходимым становилось соединение научного исследования с верой в составе мировоззрения. Именно под флагом кантианства как раз и хлынула в социалистическое движение ревизионистская струя, начало которой положили Э. Бернштейн и К. Шмидт. Кантианская теория познания тут прямо ориентировала на «соединение» (а реально — на разжижение) «строго научного мышления» (мышление Маркса и Энгельса, по Э. Бернштейну, не было строго научным, так как его испортила туманная гегелевская диалектика) с «этическими ценностями», с недоказуемой и неопровержимой верой в трансцендентальные постулаты «добра», «совести», «любви к ближнему», ко всему «роду человеческому» без изъятия и т. д. и т. п.

Колоссальный вред, нанесённый проповедью «высших ценностей» рабочему движению, заключался, разумеется, не в разговорах о том, что совесть — это хорошо, а бессовестность — плохо и что любовь к роду человеческому предпочтительнее ненависти к оному. В таком случае эта проповедь ровно ничем не отличалась бы от воскресных проповедей, звучавших в любой церквушке. Принципиальный вред кантианской идеи соединения науки с системой «высших» этических ценностей заключался в том, что она ориентировала саму теоретическую мысль на совершенно иные пути, нежели те, на которых развивалось учение Маркса и Энгельса. Она намечала и для социал-демократических теоретиков свою, кантианскую стратегию научного исследования, смещала представления о магистральной линии развития теоретической мысли, о тех путях, на которых можно и нужно искать научное решение реальных проблем современности. Кантианская теория познания прямо ориентировала теоретическую мысль не на анализ материальных, экономических отношений между людьми, которые образуют фундамент всей пирамиды общественных отношений, а на построение надуманных «этических» конструкций, морально интерпретируемой политики, «всеобщей организационной науки», общественной психологии бердяевского духа и на прочие занятные, но для рабочего движения абсолютно бесполезные (если не вредные) вещи.

Ориентация теоретической мысли не на логику «Капитала», а на морально-беллетристическое обыгрывание второстепенных, производных пороков буржуазного строя, и главным образом во вторичных, надстроечных его этажах, приводила к тому, что решающие, доминирующие тенденции новой, империалистической стадии развития капитализма ускользали от взора теоретиков II Интернационала. И не потому, что они были обделены талантом, а именно в силу мелкобуржуазной классовой ориентации и ложной гносеологической позиции.

Судьба Р. Гильфердинга и Г. Кунова в этом отношении очень характерна. Политэкономия Маркса, поскольку её пытались разрабатывать не с помощью диалектики, а с помощью «новейших» логических средств, с неизбежностью вырождалась в поверхностное классифицирующее описание современных экономических явлений, т. е. в их совершенно не критическое приятие, в апологию. Такой путь прямоком вёл к Карлу Реннеру с его «Теорией капиталистического хозяйства», этой библии правого социализма, которая в отношении метода мышления и логики исследования уже прямо ориентируется на вульгарно-позитивистскую гносеологию. Вот философское кредо К. Реннера: «... «Капитал» Маркса, написанный в отдалённую от нас эпоху, отличающийся по способу мышления и изложения от современного способа и не доведённый до конца, представляет с каждым новым десятилетием

<sup>246</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 156.

всё большие трудности для читателя... Манера изложения немецких философов стала для нас чуждой. Маркс уходит своими корнями в эпоху, по преимуществу философскую. Современная наука не только в описании явлений, но и в теоретическом исследовании пользуется не дедуктивным, а индуктивным методом; она исходит из фактов опыта, непосредственно наблюдаемых, систематизирует их и затем постепенно возводит на ступень абстрактных понятий. Поколению, привыкшему именно так мыслить и читать, первый раздел основного произведения Маркса представляет непреодолимые трудности»<sup>247</sup>.

Ориентация на «современную науку», на «современную манеру мышления», уже начиная с Э. Бернштейна, оказывалась на деле ориентацией на модные идеалистические и агностические интерпретации «современной науки», на юмистско-берклианскую и кантианскую гносеологию. В.И. Ленин это обстоятельство видел совершенно ясно. Буржуазная философия, начиная с середины XIX века откровенно пятилась «назад к Канту» и ещё далее — к Юму и Беркли, и логика Гегеля, несмотря на весь её абсолютный идеализм, отчетливее и отчетливее вырисовывалась как высшая точка развития всей домарксистской философии в области логики, понимаемой как теория развития научного познания, как **теория познания**.

В.И. Ленин неоднократно подчеркивал, что **вперёд** от Гегеля можно было двигаться по одному-единственному пути — по пути материалистического переосмысления его достижений, ибо абсолютный идеализм Гегеля действительно исчерпал все возможности идеализма, как принципа понимания мышления, познания, научного сознания. Но по такому пути в силу известных, вне науки лежавших обстоятельств смогли пойти только Маркс и Энгельс. Для буржуазной философии он был заказан, и лозунг «назад к Канту» был властно продиктован тем страхом, который внушали идеологам буржуазии социальные перспективы, открывшиеся с высоты диалектического взгляда на мышление. Со времени появления материалистического взгляда на историю Гегель воспринимался буржуазным сознанием не иначе как «духовный отец» марксизма. И в этом заключена немалая доля истины, так как Маркс и Энгельс раскрыли подлинный смысл, «земное содержание» главного завоевания Гегеля — диалектики, продемонстрировав не только созидательно-творческую, но и революционно-разрушительную силу её принципов, понимаемых как принципы рационального отношения человека к миру.

Почему же Ленин, воюя против абсолютного идеализма, становится всё же на сторону Гегеля как раз в том пункте, где идеализм как будто именно и превращается в **абсолютный**? Ведь понимание логики как науки, охватывающей своими принципами не только человеческое мышление, но и реальный мир вне сознания, связано с панлогизмом, с трактовкой форм и законов реального мира как отчуждённых форм мышления, а самого мышления — как абсолютной силы и мощи, организующей мир?

Дело в том, что Гегель был и остаётся единственным мыслителем до Маркса, который сознательно ввёл в логику на правах критерия истины, критерия правильности тех операций, которые человек проделывает в сфере словесно-знаковой экспликации своих психических состояний, практику. Логика отождествляется у Гегеля с теорией познания именно потому, что практика человека (чувственно-предметная реализация целей «духа» в естественно-природном материале) вводится как фаза в логический процесс, рассматривается как мышление в его внешнем обнаружении, в ходе проверки его результатов через непосредственный контакт с «вещами в себе».

В.И. Ленин особенно тщательно следит за развёртыванием соответствующих мыслей Гегеля. «...Практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться»<sup>248</sup>, — пишет он. И, вернувшись, записывает уже уверенно и вполне категорически: «...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной (“абсолютной”, по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»<sup>249</sup>.

Выступая как практический акт, мышление включает в своё движение **вещи вне сознания**, и тогда оказывается, что «вещи в себе» подчиняются диктату мыслящего человека и послушно движутся и изменяются по законам и схемам, продиктованным его мышлением. Таким образом, согласно логическим схемам, движется не только «дух», а и мир «вещей в себе». Следовательно, логика оказывается именно теорией познания **также и вещей**, а не только теорией самопознания духа.

Формулируя «рациональное зерно» концепции Гегеля о предмете логики, В.И. Ленин пишет: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод **истории** познания мира»<sup>250</sup>.

Такой формулировки, более того, такого **понимания** предмета логики у самого Гегеля нет. Поэтому Ленин не просто передаёт «своими словами» мысль Гегеля, а материалистически перерабатывает её. Собственный текст Гегеля, в котором В.И. Ленин обнаруживает «рациональное зерно» гегелевского понимания логики, звучит отнюдь не так. Вот он: «Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове

<sup>247</sup> Реннер К. Теория капиталистического хозяйства. Москва, 1926, с. XVIII-XIX.

<sup>248</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 193.

<sup>249</sup> Там же.

<sup>250</sup> Там же, с. 84.

“мысль” можно отвлечься от представления, — это всеобщее не может рассматриваться **лишь** как безразличная форма, находящаяся **на** некотором содержании. Но эти мысли всех природных и духовных вещей (только эти слова и входят в ленинскую формулировку. — Э.И.), составляющие само субстанциальное **содержание**, суть ещё такое содержание, которое включает в себе многообразные определённости и ещё имеет в себе различие души и тела, понятия и относительной реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие, представляющее собою наивнутреннейшее в предметах, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача состоит в том, чтобы осознать эту **логическую** природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нём»<sup>251</sup>.

Разница между формулировками Гегеля и Ленина **принципиальна**. Ибо ни о каком «развитии природных вещей» у Гегеля речи нет и даже быть не может. Поэтому грубо ошибочно мнение, будто бы определение логики как науки о законах развития «всех материальных и духовных вещей» есть лишь переданная Лениным или даже просто процитированная им мысль Гегеля. Ничего подобного. Это собственная **мысль Ленина**, сформулированная им по ходу критического чтения гегелевских пассажей.

**Логика и есть теория познания Гегеля** по той причине, что наука о мышлении выводится им из исследования истории познания «духом» самого себя, а тем самым и мира природных вещей, поскольку последние рассматриваются как моменты логического процесса, как отчуждённые в природный материал схемы мышления, понятия.

Логика и есть теория познания марксизма, но уже по другой причине, потому, что сами формы деятельности «духа» — категории и схемы логики — выводятся из исследования истории познания и практики человечества, т. е. из процесса, в ходе которого мыслящий человек (точнее, человечество) познаёт и преобразует материальный мир. Логика с такой точки зрения и не может быть ничем иным, кроме теории, выясняющей всеобщие схемы развития познания и преобразования материального мира общественным человеком. Как **таковая, она и есть теория познания**; всякое иное определение задач теории познания неизбежно приводит к той или другой версии кантовского представления.

Согласно Ленину, логика и теория познания ни в коем случае не две разные науки. Ещё менее логику можно определить как часть теории познания. Поэтому в состав **логических** определений мышления и входят исключительно всеобщие, познанные в ходе тысячелетнего развития научной культуры и проверенные на объективность в горниле общественно-человеческой практики категории и законы (схемы) развития объективного мира вообще, схемы, общие и естественно-природному, и общественно-историческому развитию. Будучи отражены в общественном сознании, в духовной культуре человечества, они и выступают в роли активных логических форм работы мышления, а логика представляет собою систематически-теоретическое изображение универсальных схем, форм и законов развития **и природы, и общества, и самого мышления**.

Но в таком понимании логика (т. е. материалистическая теория познания) полностью и без остатка сливается с **диалектикой**. И опять-таки налицо не две разные, хотя и «тесно связанные» одна с другой, науки, а одна и та же наука. Одна и по предмету, и по составу своих понятий. И это не «сторона дела», а «суть дела», подчеркивает Ленин. Иначе говоря, если логика не понимается одновременно как **теория познания**, то она не понимается верно.

Так что логика (теория познания) и диалектика находятся, по Ленину, в отношении полного тождества, полного совпадения по предмету и по составу категорий. У диалектики нет предмета, отличного от предмета теории познания (логики), так же как у логики (теории познания) нет объекта изучения, который отличался бы от предмета диалектики. И там, и тут речь идёт о всеобщих, универсальных формах и законах развития вообще, отражаемых в сознании именно в виде логических форм и законов мышления через определения категорий. Именно потому, что категории, как схемы синтеза опытных данных в понятии, имеют вполне объективное значение, такое же значение имеет и переработанный с их помощью «опыт», т. е. наука, научная картина мира, научное мировоззрение.

«Диалектика **и есть** теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а **суть** дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»<sup>252</sup>, — записывает В.И. Ленин в своём фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором он подытоживает огромную работу по материалистически-критической переработке гегелевской концепции логики, проделанную им на протяжении нескольких лет напряженного труда. И этот категорический, вряд ли допускающий иное, нежели буквальное, толкование, вывод приходится рассматривать не как случайно брошенную фразу, а как действительное резюме всего ленинского понимания проблемы отношения диалектики, логики и теории познания современного материализма.

В свете вышеизложенного несостоятельными (и уж никак не вяжущимися с ленинским пониманием) оказываются попытки толковать отношение диалектики, логики и теории познания в составе марксизма так, что диалектика превращается в особую онтологию, трактующую о «чистых формах бытия», а логика и теория познания — в особые науки, хоть и связанные с диалектикой, но не сливающиеся с ней и посвящённые исключительно «специфическим» формам отражения вышеуказанной онтологии в сознании людей: одна (гносеология) — «специфическим»

<sup>251</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V, с. 12.

<sup>252</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 321.



формам познания, а другая (логика) — «специфическим» формам дискурсивного мышления.

Представление, будто логика отличается от диалектики как особенное от всеобщего и потому исследует как раз ту «специфику» мышления, от которой диалектика отвлекается, основывается на простом недоразумении, на забвении того факта, что «специфичность» форм и законов мышления заключается как раз в их универсальности.

Логику как науку интересуют вовсе не «специфические черты» мышления физика или химика, экономиста или языковеда, а лишь те всеобщие (инвариантные) формы и законы, в рамках которых протекает мышление любого человека, любого теоретика. В том числе и самого логика по профессии, специально мыслящего о мышлении. Потому-то, с точки зрения материализма, логика и исследует те формы и законы, которые одинаково управляют и мышлением о внешнем мире, и мышлением о самом же мышлении, и тем самым является наукой о всеобщих формах и закономерностях мышления и действительности. Так что фраза о том, что логика обязана изучать не только всеобщие (общие мышлению с бытием) формы движения мышления, но также и «специфические» его формы, фактически игнорирует исторически сложившееся разделение труда между логикой и психологией, лишая психологию её предмета, а на логику взваливая непосильную для неё задачу.

Понимать логику как науку, отличную от диалектики (хотя и тесно связанную с нею), — значит понимать неверно, не материалистически и логику, и диалектику. Ибо логика, искусственно обособленная от диалектики, неизбежно превращается в описание чисто субъективных приёмов и операций, т. е. форм действий, зависящих от воли и сознания людей, от особенностей материала, а потому перестаёт быть объективной наукой. Диалектика же, противопоставленная процессу развития знаний (мышления), в виде учения о «мире в целом», в виде «мировой схематики» столь же неизбежно превращается в набор чрезвычайно общих утверждений обо всём на свете и ни о чём в частности (вроде того, что «всё в природе и обществе взаимно связано», что «всё развивается» и даже «через противоречия» и т. д.).

Понимаемая так диалектика привязывается затем к реальному процессу познания чисто формально, через примеры, «подтверждающие» вновь и вновь одни и те же общие положения. Но ясно, что такое формальное накладывание общего на единичное ни на йоту не углубляет понимания ни общего, ни единичного, и диалектика превращается в мёртвую схему. В.И. Ленин поэтому справедливо рассматривал превращение диалектики в сумму примеров как неизбежное последствие непонимания диалектики как логики и теории познания материализма.

Будучи наукой о всеобщих формах и закономерностях, в рамках которых протекает любой — как объективный, так и субъективный — процесс, логика представляет собою строго очерченную систему специальных понятий (логических категорий), отражающих последовательно пробегаемые стадии («ступеньки») становления любого конкретного целого (соответственно процесса его духовно-теоретической репродукции). Последовательность развития категорий в составе теории имеет объективный характер, т. е. не зависит от воли и сознания людей. Она диктуется прежде всего объективной последовательностью развития теоретических знаний, покоящихся на эмпирической основе<sup>253</sup>, в виде которых в сознании людей отражается, в свою очередь, объективная последовательность реального исторического процесса, очищенная от нарушающих его случайностей и от исторической формы.

Непосредственно, таким образом, логические категории «суть ступеньки выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать её и овладевать ею»<sup>254</sup>. Разъясняя это понимание, В.И. Ленин намечает общую последовательность развития логических категорий: «Сначала **мелькают** впечатления, затем выделяется **нечто**, — потом развиваются понятия **качества**... (определения вещи или явления) и **количества**. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества — различия — основы — сущности versus [по отношению к] явления, — причинности etc. Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине...»<sup>255</sup> «...Таков действительно **общий ход** всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и **естествознания** и **политической экономики** [и истории]»<sup>256</sup>. «**Движение** научного познания — вот суть»<sup>257</sup>, выражаемая категориями логики.

Логические категории суть ступеньки (шаги) познания, развертывающего объект в его необходимости, в естественной последовательности фаз его собственного становления, а вовсе не искусственное «пособие» человека, извне применяемое к объекту наподобие детских формочек для песка. Поэтому не только определения каждой из логических категорий имеют объективный характер, т. е. определяют объект, а не только форму субъективной деятельности, но и последовательность, в которой эти категории выступают в теории мышления, имеет столь же принудительный для воли и сознания характер. Нельзя строго научно, на объективном основании определить необходимость или цель до и независимо от научного же определения тождества и различия, качества и меры и т. д., так же, как нельзя научно понять капитал или прибыль, если раньше не проанализированы их «простые составляющие» — товар и деньги, так же, как невозможно понять сложные соединения органической химии, если

<sup>253</sup> См. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 539.

<sup>254</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 85.

<sup>255</sup> Там же, с. 301.

<sup>256</sup> Там же, с. 298.

<sup>257</sup> Там же, с. 79.

неизвестны (не выделены путём анализа) составляющие их химические элементы.

Намечая план систематической разработки категорий логики, В.И. Ленин отмечает: «Если Marx не оставил **«Логик»** (с большой буквы), то он оставил **логику** «Капитала», и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу»<sup>258</sup>. Причём выделить из движения политэкономической теории лежащие в её основе логические категории можно, только опираясь на лучшие (диалектические) традиции в развитии логики как науки. «Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв **всей** Логик Гегеля»<sup>259</sup>. И далее: «У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, **отношение** буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) **все** противоречия (respective [соответственно] зародыши **всех** противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (и рост и движение) этих противоречий и этого общества, в  $\Sigma$  [сумме] его отдельных частей, от его начала до его конца. Таков же должен быть метод изложения (respective изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)»<sup>260</sup>.

### Логика «Капитала»

Логика «Капитала» — диалектико-материалистическое понимание форм и закономерностей развития мышления, сознательно примененное Марксом при разработке теоретического содержания политической экономии. «Если Marx не оставил **«Логик»** (с большой буквы), то он оставил **логику** “Капитала”, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу»<sup>261</sup>. В понимании предмета логики, объёма и характера её специальных проблем и способов их разрешения Маркс сознательно исходил из тех достижений в области этой науки, которые были основным историческим завоеванием немецкой классической философии, особенно философии Гегеля. Логика, предполагаемая «Капиталом» и применяемая при его создании, была исторически и по существу результатом критического преодоления (переосмысливания) гегелевской логики с позиций материализма. «В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания материализма [не надо 3-х слов: это одно и то же], взявшего всё ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»<sup>262</sup>.

Логика Маркса принципиально противоположна гегелевской логике по своим исходным философским предпосылкам. Её основой является материалистическое решение вопроса об отношении мышления (его форм и закономерностей) к действительности, в то время как Гегель в постановке и решении логических проблем исходил из превратного (идеалистического) решения этого вопроса, изображая мышление в качестведемиурга мироздания, в качестве той активной силы, которая конструирует и оформляет внешний мир. Однако Маркс примыкает к той традиции в понимании логики, её предмета и задач, которая составляла рациональное зерно немецкой классической философии, и особенно философии Гегеля, — к традиции, согласно которой основным содержанием логики становятся не столько «внешние формы мышления», коими только и занималась старая формальная логика, сколько, и прежде всего, всеобщие (универсальные) формы и закономерности развития «всех материальных, природных и духовных вещей», выражаемые в категориях диалектики. С этим и связано то положение, что логика «Капитала» и есть диалектика как самое полное и глубокое учение о развитии, а диалектика и есть логика, т. е. учение, которое единственно и решает вопрос о том, что такое мышление, каковы его формы и каковы закономерности, управляющие его развитием. Поэтому изложить существо логики «Капитала» — значит изложить материалистическую диалектику во всём объёме её развитого содержания, развернуть систематическое изображение категорий диалектики не только со стороны их объективного содержания (т. е. содержания, независимого не только от мышления, но и от человека вообще), но и со стороны той активной роли, которую эти категории играют в процессе теоретического познания, со стороны их логической функции.

Основным принципом логики, применяемой в «Капитала», является принцип соответствия мышления с действительностью. Это обязывает рассматривать мышление не «само по себе», т. е. в отрыве от действительности, а в процессе превращения действительности в мысль. Действительность поэтому является важнейшей и притом специфической для логики категорией, так как мышление специфически отличается от всех других форм отражения окружающего мира в голове человека именно тем, что в мышлении человек сознательно, целенаправленно и систематически приводит свои представления к согласию с действительностью. Все другие формы отражения складываются более или менее стихийно и являются предметом исследования в психологии, физиологии, общей лингвистике и т. д. В мышлении человек отдаёт самому себе строгий отчёт в способе и характере своих познавательных действий, держит процесс отражения под контролем категорий, логических форм, выражающих универсальные формы всего существующего, формы действительности, как внутренне расчленённого «единства во многообразии» (т. е. «конкретности»). Именно поэтому без категорий, выражающих универсальные формы и закономерности действительности, нельзя вообще ни понять, ни выразить «специфики мышления», а логика, замы-

<sup>258</sup> Там же, с. 301.

<sup>259</sup> Там же, с. 162.

<sup>260</sup> Там же, с. 318.

<sup>261</sup> Ленин В.И. Сочинения, т. 38, с. 315.

<sup>262</sup> Там же.

кающаяся в рассмотрении т. н. «специфики мышления», т. е. рассматривающая мышление «само по себе», вне его отношения к действительности, в итоге не схватывает как раз искомой «специфики», подменяя логический аспект исследования психологическим, феноменологическим, описательно-историческим или лингвистическим рассмотрением.

Логика «Капитала» предполагает в то же время, что соответствие сознания с действительностью достигается через сложный диалектически противоречивый процесс развития понятий, категорий и выражается через форму восхождения от абстрактного к конкретному. Способ (метод) восхождения от абстрактного к конкретному — это прежде всего сознательное выражение такого закона, которому всегда и везде подчинялось и подчиняется развитие теоретического познания действительности как единого, связанного во всех своих проявлениях целого, как объективного «единства во многообразии», находящегося в процессе возникновения, становления и развития. Будучи открыт философией в качестве «естественного закона» развития теории, путь восхождения от абстрактного к конкретному был использован Марксом при разработке политической экономии как важнейший методологический принцип развития определений. Основные черты этого метода (или логики развития определений), применённого в «Капитале», обрисованы Энгельсом в следующих словах: «При этом методе мы исходим из первого и наиболее простого отношения, которое исторически, фактически находится перед нами, следовательно, в данном случае из первого экономического отношения, которое мы находим. Это отношение мы анализируем. Уже самый факт, что это есть **отношение**, означает, что в нём есть две стороны, которые **относятся друг к другу**. Каждую из этих сторон мы рассматриваем отдельно; из этого вытекает характер их отношений друг к другу, их взаимодействие. При этом обнаруживаются противоречия, которые требуют разрешения. Но так как мы здесь рассматриваем не абстрактный процесс мышления, который происходит только в наших головах, а действительный процесс, некогда совершавшийся или всё ещё совершающийся, то и противоречия эти развиваются на практике и, вероятно, нашли своё разрешение. Мы проследим, каким образом они разрешались, и найдём, что это было достигнуто установлением нового отношения, две противоположные стороны которого нам надо будет развить и т. д.»<sup>263</sup>

Главное достоинство логики «Капитала» заключается в том, что процесс выведения категорий совершается в ходе анализа последовательного ряда фактов, в ходе движения мысли от факта к факту по пути систематического углубления понимания их универсальной взаимосвязи. Последовательность перехода от анализа одного фактического отношения к анализу другого фактически данного отношения при этом не произвольна (каковой она неизбежно становится при односторонне-индуктивном способе обобщения) и в то же время не формальна (каковой она становится при односторонне-дедуктивном выведении определений из априорно выставленных всеобщих аксиоматических определений).

Логику «Капитала» отличает непосредственное соединение (совпадение) индукции и дедукции, т. е. анализа фактов с анализом понятий. В общем и целом последовательность движения мысли от факта к факту (соответственно от определения к определению) обуславливается здесь историей становления и развития того конкретного целого, которое в данном случае выступает как предмет исследования. Характеризуя способ логического «выведения» определений, применённых Марксом к разработке политической экономии, Энгельс указывал, что «... этот метод в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобождённым от исторической формы и от мешающих случайностей. С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые даёт сам действительный исторический процесс...»<sup>264</sup>

Вместе с тем Маркс категорически предупреждал, что неправильно было бы развивать категории в той последовательности, «в которой они исторически играли решающую роль» и которая представляется естественной последовательностью исторического развития. Дело в том, что в науке воспроизводится не история «вообще», а только история той конкретно-исторической сферы действительности, которая непосредственно сделана объектом анализа, в данном случае — история одной, а именно капиталистической, общественной формации. Поэтому «речь идёт не о том положении, которое исторически занимают экономические отношения в различных следующих одна за другой общественных формах»<sup>265</sup>, а только о том месте, которое они занимают в становлении одной, исследуемой обществ, формы производства. Это место и роль отдельных категорий диктуются не «логическими» соображениями, а самим характером исторического процесса, его собственной диалектикой. Дело в том, что возникновение и развитие новой общественной формы начинается не на пустом месте, а всегда на почве, созданной предшествующим развитием. Новое общество всегда имеет своей исторической предпосылкой «...производственные отношения всех отживших общественных форм, из обломков и элементов которых оно строится, частью продолжая влачить за собой ещё не преодоленные остатки, частью развивая до полного значения то, что прежде имелось лишь в виде намёка и т. д.»<sup>266</sup>

<sup>263</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2 изд., т. 13, с. 497-8.

<sup>264</sup> Там же, с. 497.

<sup>265</sup> Там же, т. 12, с. 734.

<sup>266</sup> Там же, с. 731.

Каждая новая форма производства (как и каждое новое историческое образование в природе, в обществе, в мышлении) всегда имеет своё конкретно-историческое «начало», которое возникает во времени позже, чем его исторические предпосылки, а затем превращает эти предпосылки в зависимые от себя формы, меняя их место и роль в соответствии со своими требованиями. Поэтому роль и место таких категорий, как «торговый капитал» или «рента», могут быть поняты лишь после того, как понята «прибавочная стоимость», и ни в коем случае не наоборот, хотя во времени прибавочная стоимость возникла позже них. В категории капиталистического способа производства эти и подобные им категории превратились лишь тогда, когда процесс производства прибавочной стоимости вовлёк их в свою орбиту и превратил в подчинённые себе формы, т. е. в производные категории.

Таким образом, «исправление» исторической последовательности развития определённых категорий совершается в «Капитале» вовсе не в угоду «логическим» соображениям, а в соответствии с теми законами, которые даёт сам действительный исторический процесс возникновения и вызревания исследуемой конкретно-исторической формы производства. Данное положение имеет всеобщий, т. е. логический смысл, и относится не только к исследованию капиталистической формы производства и даже не только к исследованию общественно-исторических явлений. Оно разрешает, на материале частного случая, всеобщую проблему логики как науки — проблему «начала» логического исследования и последовательности его дальнейшего движения.

Если в «Капитале» анализ начинается с товарной формы, то это отражает в логическом плане особенность исследуемого «целого», — тот факт, что только капиталистическая формация превращает товар во всеобщую экономическую определённость продукта. Сама по себе взятая, товарная форма продукта труда не связана непременно с капиталистической организацией общественного производства. В качестве частной экономической формы она свойственна и другим общественно-экономическим формациям. Однако ни в какой другой системе отношений производства эта форма не становится всеобщим условием (и столь же всеобщим следствием) всех других форм производства, обмена и потребления — «клеточкой» целого. В данном же случае товар составляет то «простейшее непосредственное бытие», которое лежит в основании всех остальных элементов системы. Конкретные теоретические определения этой формы поэтому оказываются абстрактно-всеобщими определениями любой другой формы, развивающейся на её основе, — самым «простым» и «абстрактным» определением исследуемого целого, всего развитого организма экономики капитализма.

С точки зрения логики важно, что абстрактно-всеобщее определение любой из особенных форм экономики образуется не путем формальной абстракции (отвлечения одинакового) от особенностей всех элементов системы, а через конкретный анализ одной особенной формы, через отражение особенности товара. «Если приходится анализировать “товар” — эту простейшую экономическую конкретность, — то надо оставить в стороне все отношения, не имеющие ничего общего с данным объектом анализа», — указывает Маркс, имея в виду прибавочную стоимость, заработную плату, прибыль и пр. категории<sup>267</sup>.

Товар, будучи «началом» всего процесса капиталистического воспроизводства, одновременно оказывается той элементарной формой, к которой постоянно возвращается движение всех элементов производства, то есть «концом», следствием совокупного движения системы. Ни капитал, ни рабочая сила не могут функционировать в качестве элементов системы, не превращаясь постоянно, в каждом цикле, снова в товар. Поэтому товар и кажется не только «началом», но и «целевой причиной» всего циклического обмена веществ капиталистически организованного производства. Всеобщее теоретическое определение системы в целом поэтому и отражает как «начало», так и «конечную цель» её движения, а не просто абстрактно-общий признак всех элементов, всех особенных форм бытия данного целого.

В данном пункте явственно вырисовывается принципиальное отличие логики «Капитала» от традиционной формальной логики в той части, которая касается отношения всеобщего к особенному и единичному. Всеобщее понимается здесь не как абстрактно-общее, а как конкретное теоретическое отражение закона. Всеобщее в логике «Капитала» отражает не абстрактное тождество всех явлений друг другу, а конкретное тождество (единство) этих явлений в составе конкретного целого, системы явлений, развившейся на одной и той же основе.

Конкретно-всеобщее единство явлений в составе системы включает в себя не только различия, но и противоположность этих явлений друг другу. Это — диалектически противоречивое тождество, осуществляющееся через переход, через превращение противоположностей друг в друга. Конкретно-всеобщее, в противоположность абстрактно-всеобщему, содержит в себе взаимоисключающие и одновременно взаимопредполагающие определения, т. е. диалектическое противоречие, постоянно возникающее в движении и этим же движением постоянно разрешаемое.

Так, существо товарной формы производства заключается в том, что каждый из продуктов этого производства, каждый отдельный товар может принимать на себя одну из двух взаимоисключающих форм выражения стоимости — либо относительную, либо эквивалентную. Два товара, столкнувшиеся в обмене, должны по необходимости играть противоположные роли: «...Один товар, — тот, стоимость **которого** выражается, — непосредственно играет

<sup>267</sup> Там же, т. 19, с. 384.

роль лишь потребительной стоимости, а другой товар — тот, **в котором** стоимость выражается, — непосредственно играет роль лишь меновой стоимости»<sup>268</sup>. Каждый из них не в состоянии играть обе роли сразу, одновременно, ибо эти роли исключают друг друга. Тем не менее реальный обмен предполагает, что каждый из них и измеряет свою стоимость в другом, и служит материалом для её измерения, то есть играет обе роли сразу. В этом диалектическом соединении противоположных экономических форм внешне выражается не что иное, как скрытая в каждом из них внутренняя противоположность потребительной стоимости и стоимости. В отношении товара к товару проявляется диалектически противоречивое отношение товара к самому себе, т. е. имманентное противоречие формы стоимости. Это противоречие простой формы стоимости и служит «логическим основанием» перехода от анализа товара к анализу денежной формы стоимости, что выражается теоретически в развитии понятия стоимости. «...Процесс обмена товаров включает в себе противоречащие и исключющие друг друга отношения. Развитие товара не снимает этих противоречий, но создаёт форму для их движения»<sup>269</sup>. Новая форма развития и движения противоречий — деньги. «Таков и вообще тот метод, при помощи которого разрешаются действительные противоречия. Так, например, в том, что одно тело непрерывно падает на другое и непрерывно же удаляется от последнего, заключается противоречие. Эллипсис есть одна из форм движения, в которой это противоречие одновременно и осуществляется и разрешается»<sup>270</sup>.

Маркс подчёркивает тем самым универсальный (логический) характер описанного хода мысли, хода развития теоретических определений в согласии с развитием противоречий действительного движения. Противоречие здесь выступает уже не как свидетельство «неправильности», «ошибки» (как его толковала старая, недиалектическая логика), а как важнейший логический принцип и форма развития определений, как принцип логического перехода от факта к факту. Этот принцип только и обеспечивает объективность переходов от категорий к категории, то есть согласие развития определений с развитием действительности.

Так, анализ товарного обращения приводит к антиномии, к противоречию, которое не может быть устранено формальными средствами — за счёт «уточнения понятий» — именно потому, что оно отражает действительно неразрешимое противоречие данной сферы капиталистического производства. Действительность «разрешает» это противоречие путём порождения новой формы экономических отношений, создавая новую форму для движения выявленного противоречия. Теоретическое мышление, воспроизводящее действительность, должно, по Марксу, двигаться согласно той же логике. Определения, полученные в анализе товарного обращения, сталкиваются в противоречии, как только через них выражается факт производства прибавочной стоимости. «Как ни вертись, факт остаётся фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются не-эквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости», — формулирует Маркс итог анализа стоимости<sup>271</sup>. Это значит: объективное исследование законов товарного обращения показало, что это обращение не включает в себе условий, при которых возможен очевидный, бесспорный и всеобщий факт — возрастание стоимости капитала. Этим мысль направляется на поиск того недостающего условия, при котором обращение товаров превращается в фазу производства прибавочной стоимости. Это искомое условие, этот реальный факт должен, с одной стороны, соответствовать всем тем условиям, которые выявлены ранее, т. е. должен подчиняться всем законам обращения товаров. С другой стороны, он превращает обращение товаров в его собственную противоположность, в фазу производства новой стоимости.

Маркс так формулирует задачу: прибавочная стоимость возможна без нарушения закона стоимости (как всеобщего закона всей системы) лишь при условии, если в действительности удастся найти новый факт, если «... посчастливится открыть в пределах сферы обращения, т. е. на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости, — такой товар, фактическое потребление которого было бы процессом овеществления труда, а следовательно, процессом создания стоимости»<sup>272</sup>. Иными словами, в этом решающем пункте «дедукции» Маркс обращается вновь к эмпирии. На языке старой логики это значит, что дедуктивный ход мышления вдруг прерывается «индуктивным», а индуктивное рассмотрение рождает недостающее для дедукции звено, заполняет пробел в «логическом» движении мысли, не заполняемый формально.

Единственный товар, который одновременно и «подводится» под закон стоимости и — без какого бы то ни было его «нарушения» — делает возможным и необходимым прямо противоречащий ему факт (прибавочную стоимость), — это рабочая сила. Потребление этого своеобразного товара есть одновременно производство товара вообще, т. е. стоимости. Снова обнаруживается совпадение противоположных определений в понятии факта как важнейшая логическая характеристика понятия. Здесь, как и везде при диалектическом развитии определений, теоретическое («логическое») противоречие, парадокс оказывается формой постановки вопроса, проблемы, подлежащей конкретному разрешению путём дальнейшего исследования эмпирического материала. Движение мысли по фактам здесь становится целенаправленным, строго последовательным, «дедуктивным», а переход от одной категории к другой — не произвольным, а объективно обусловленным. Такая «дедукция» становится возможной только потому, что

<sup>268</sup> Капитал, т. 1, с. 68.

<sup>269</sup> Там же, с. 110.

<sup>270</sup> Там же, с. 110-11.

<sup>271</sup> Там же, с. 170.

<sup>272</sup> Там же, с. 173.

в качестве её основания лежит не «абстрактно-общее» определение, а понятие, заключающее в себе конкретное единство противоположных определений, т. е. конкретно-общее понятие.

В свете этого положения становится очевидной ещё одна особенность «дедукции» категорий в «Капитала». Каждая последующая конкретная категория предстаёт; как форма разрешения тех противоречий, которые были выявлены анализом в составе предшествующих категорий, и выступает как процесс усложнения той цепи опосредствующих звеньев, тех «метаморфоз», через которые должны проходить два первоначально выявленных полюса стоимости в процессе их взаимного превращения. Становление системы отношений (и выражающих их категорий) и предстаёт как процесс нарастания «напряжения» между двумя полюсами исходной категории. Путь взаимного превращения противоположностей товарной формы (т. е. потребительной стоимости и меновой стоимости) становится всё длиннее и сложнее, всё запутаннее. Взаимно тяготеющие друг к другу полюсные формы выражения стоимости всё время остаются, однако, крайними точками, между которыми возникают всё новые и новые формы отношений.

Таким образом, все особенные отношения и выражающие их категории предстают в ходе анализа как различия, возникающие внутри одной и той же конкретно-всеобщей субстанции, — капиталистически организованного труда, как конкретные формы этой организации, как её «модификации». Тем самым и сама категория субстанции (в данном случае ею оказывается труд, притом не просто труд, а исторически определённая его форма) предстаёт как внутренне-противоречивая категория, заключающая внутри себя необходимость порождения всё новых «модусов», особенных форм своего развития и проявления. Любое понятие, как исходное, так и каждое последующее, характеризуется поэтому как конкретное единство противоположных определений, а не как слепое абстрактно-общее, не как простое отражение «одинаковости» ряда явлений. Всеобщее, т. е. закон, осуществляется в действительности (а потому и в логике понятий, эту действительность отражающей) через конкретное единство, т. е. через переход, через превращение противоположностей друг в друга. В силу этого всеобщее раскрывается через диалектически противоречивое единство (тождество) необходимости и случайности (например, в анализе отношения стоимости и цен), сущности и явления (прибавочная стоимость и прибыль), качественных и количественных характеристик (конкретный и абстрактный труд) и т. д.

Иными словами, логику «Капитала» составляет вся система категорий логики, т. е. универсальных определений природы, общества и самого мышления, понимаемых в их диалектически противоречивом единстве, в их переходах; диалектика, как наиболее развитое и полное учение о развитии через противоречия, — это и есть логика «Капитала». Поэтому систематическое изложение логики «Капитала» и совпадает без остатка с систематическим изложением материалистической диалектики.

## Диалектика абстрактного и конкретного

**1. Понятия конкретного и абстрактного у Маркса и критика идеалистического и эмпирического их понимания** Категории абстрактного и конкретного нуждаются в особо тщательном рассмотрении уже по той причине, что с ними связано понимание того «правильного в научном отношении»<sup>273</sup> метода, с помощью которого разработана вся экономическая теория Маркса, вся система её понятий. Уже в методологическом «Введении» 1857 г. Маркс определил «метод восхождения от абстрактного к конкретному» как тот **правильный** — ибо **единственно возможный** — способ мышления, которым осуществляется теоретическое (научное) отражение действительности в голове человека<sup>274</sup>.

Само собой ясно, что верно понять существо этого метода научно-теоретического воспроизведения действительности можно только при условии, если сами категории абстрактного и конкретного понимаются именно так, как понимал их Маркс, исходя из тех определений, которые эти категории получили в немецкой классической философии. Их ни в коем случае нельзя понимать в том значении, которое они обрели в «естественном языке» (а на самом-то деле перешли в него из весьма искусственного языка средневековой схоластики и недиалектической философии XVII-XVIII столетий).

Прежде всего следует установить, что категории абстрактного и конкретного — это типичные **логические** категории, категории диалектики как логики. Это значит — универсальные категории, в которых выражены всеобщие формы развития и природы, и общества, и мышления. Это понятия, в которых запечатлена не специфика мышления по сравнению с действительностью и не специфика действительности по отношению к мышлению, а, как раз наоборот, момент единства (тождества) в движении этих противоположностей.

Поэтому **конкретное** в словаре Маркса (и в словаре диалектической логики вообще) и определяется как «единство в многообразии» вообще. Здесь конкретное не означает чувственно воспринимаемую вещь, наглядно представляемое событие, зрительный образ и т. д. и т. п. Конкретное означает здесь вообще «сращенное» — в согласии с этимологией этого латинского слова — и потому может употребляться в качестве определения и отдельной вещи, и целой системы вещей, равно как в качестве определения и понятия (истины и пр.), и системы понятий.

<sup>273</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, с. 37.

<sup>274</sup> См. там же, с. 38.

То же самое относится и к абстрактному. Здесь это не синоним «умственного отвлечения» только, чувственно непредставимого «объекта мысли», «эмпирически неверифицируемого концепта» и прочих невообразимых (да и немислимых, впрочем, тоже) «объектов» — этих искусственных понятий схоластики и логических учений, наследовавших её терминологию.

Абстрактное — и опять-таки в согласии с простой этимологией — определяется как отвлечённое, как извлечённое, как обособленное, «вынутое», «изъятое» вообще. Безразлично откуда, как и кем, безразлично в какой форме зафиксированное — в виде ли слова, в виде ли наглядного чертежа-схемы или даже в виде единичной вещи вне головы, вне сознания. Нагляднейший чертеж может ведь быть абстрактнейшим изображением некоторой сложной системы вещей-явлений — некоторого конкретного. Абстрактное понимается как один из ясно очерчивающихся моментов конкретного — как частичное, одностороннее неполное (потому всегда по необходимости ущербное) проявление конкретного, отделившееся или отделённое от него, относительно самостоятельное образование, мнимо независимый его момент.

С этим пониманием абстрактного — с материалистически интерпретированным гегелевским его пониманием — и связаны все те случаи употребления этого термина у Маркса, которые кажутся неожиданными и парадоксальными для читателя, заимствовавшего свои представления о логических категориях из ходячих оборотов речи: «абстрактный труд»; «абстрактный индивид»; «абстрактная форма буржуазного способа производства»; «абстрактная форма богатства» (про деньги); «абстрактное, одностороннее отношение»; «чистота (абстрактная определенность), с которой выступают в древнем мире торговые народы»; «нельзя сказать, что абстрактная форма кризиса есть причина кризиса» и т. д. и т. п. Во всех этих — и многих других — выражениях абстрактное выступает как определение **объекта рассмотрения**, как предметное определение «бытия», а не просто как специфическая форма его отражения в сознании, в мышлении.

Поэтому проблема отношения абстрактного к конкретному ни в коем случае не ставится и не решается у Маркса как проблема отношения «мысленного» к «чувственно воспринимаемому» или «теоретического» к «эмпирическому». Здесь она отчётливо выступает как проблема внутреннего расчленения и объекта исследования, и его образа в мышлении (в виде логически разработанной системы строго очерченных понятий и их определений). Иными словами, и абстрактное, и конкретное здесь непосредственно понимаются как формы движения мысли, воспроизводящей некоторое объективно расчленённое целое.

Такой взгляд на отношение конкретного к абстрактному (и соответствующее словоупотребление) у Маркса не случаен — он органически связан с пониманием им вопроса об отношении мышления к действительности вообще, с диалектико-материалистическим взглядом на «отношение мысли к объективности», на отношение понятия к образу созерцания и представления и т. д. и т. п. Тем более это не результат «кокетничанья» с гегелевской фразеологией. Это — вполне сознательное использование преимуществ гегелевского языка как классического языка диалектики, т. е. логики, нацеленной и нацеливающей на раскрытие противоречий в самой «сути дела».

Это требует пояснения. Дело в том, что отождествление конкретного с единичной вещью, данной в созерцании или хотя бы в воображении, — это не просто терминологически-конвенциональная особенность известного направления в логике. Терминология вообще вещь производная, а специально в логике (в науке о мышлении) она производна от философских предпосылок. В данном случае, как показывает анализ, толкование конкретного как единичного (как «индивида данного класса, вида или рода») прямо вытекает из вполне определённой концепции мышления, и именно из его номиналистически-эмпирического понимания. Задача теоретического мышления, как известно, сводится этой концепцией к отысканию того общего, одинакового, которым обладают все без изъятия индивиды определённого класса, определённого множества. Общее, как таковое, согласно этой концепции, существует в самих вещах лишь в виде сходства, наблюдаемого между всеми индивидами, лишь как частичное свойство каждого индивида. По-иному общее здесь не понимается. Это в конце концов лишь значение (или смысл) того или иного **термина, имени, знака**; само по себе — абстрактно, т. е. отдельно от индивидов, это значение существует лишь в голове, лишь в сознании, лишь внутри существа, одарённого сознанием и речью, и ни в коем случае не вне его. Исходным пунктом для эмпиризма в любой его разновидности (и материалистической, и идеалистической) был, есть и остаётся **индивид**, как таковой. А объединение таких индивидов в классы, виды, роды, множества и подмножества есть уже **продукт деятельности мышления**. С этим связано (и исторически, и по существу дела) представление, согласно которому абстрактное существует только в сфере сознания, только как значение общего термина, а на самом деле существуют **только индивиды** с их сходствами и различиями; каждый такой индивид и есть единственно конкретное.

На этой гносеологической основе возникает и соответствующее понимание логики — как системы правил, обеспечивающих построение внутренне непротиворечивой иерархии понятий, в вершине коей ставится самое общее (соответственно самое бедное определениями и потому самое «богатое» по числу обнимаемых им индивидов), а в фундаменте — безбрежное море индивидов. Получается пирамида, вершина которой — абстрактное, как таковое, а основание — конкретное, как таковое. Но конкретное в этом понимании неизбежно выглядит как нечто совершенно неопределённое — по количеству, по качеству, по любым другим логическим рубрикам, как **множество** неповторимых фактов. Это логически невыразимое конкретное можно только чувственно переживать в данный

миг и в данной точке, и именно в тот самый миг и в той самой точке, в которых оказался столь же неповторимый «конкретный» субъект «переживания», — человеческий индивид.

Эта тенденция, имеющая своим истоком средневековый номинализм, тянется через системы Локка, Беркли, Кондильяка, Д.С. Милля, а ныне, представленная в разных её оттенках неопозитивизмом («методологический солипсизм» Р. Карнапа), неизбежно приходит в конце концов к отождествлению конкретного с индивидуальным «переживанием», а абстрактного — с чистой «формой мышления», т. е. со значением общего термина, «знака» языка, которое, естественно, оказывается чисто конвенциональным, т. е. устанавливаемым по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению.

Беда этой концепции заключается в том, что она вынуждена в конце концов допускать существование некоторых «абстрактных объектов» («идеальных объектов»), т. е. эмпирически «неверифицируемых» значений общих терминов «языка современной науки». Про эти «абстрактные объекты» неопозитивистам ничего вразумительного, несмотря на все старания, сказать не удаётся — в качестве выражения общего в эмпирических фактах их оправдать нельзя. «Абстрактный объект» посему принимается ими как чисто логический «конструкт», и в разряд таких «конструктов» неизбежно попадают важнейшие понятия современного естествознания вплоть до электрона, атома и нейтрино. Никакого «конкретного объекта», соответствующего этим понятиям (терминам), с такой точки зрения допустить нельзя — в чувственном опыте (в переживании) отдельного индивида такие объекты не встречаются. Индивид может их только «мыслить», т. е. вынужден их принимать как чисто вербальный феномен.

Но так как именно из таких «абстрактных» объектов современная наука и строит свои представления о действительности, то в итоге оказывается, что «конкретное» (т. е. отдельное чувственное переживание) есть лишь субъективная форма проявления неких абстрактов — некоторых абстрактных объектов. Оказывается, иными словами, что общее есть нечто более прочное и устойчивое, нежели любое единичное, и последовательный номиналистический эмпиризм благополучно возвращается к представлениям «реализма» — к представлению о некоем общем (Абстрактном), которое имеет статус Объекта, существующего в некоем безличном Мышлении как логически необходимая форма мышления вообще...

У Маркса никакой нужды в таком несуслазном понятии, как «абстрактный объект», никогда не возникало в силу чёткости его материалистического взгляда на научно-теоретическое воспроизведение (отражение) действительности, которая всегда, во-первых, конкретна (т. е. представляет собой некоторое «единство в многообразии», внутренне расчленённое на объективно выделяющиеся в ней различные — чётко обособленные друг от друга — абстрактные моменты), а во-вторых, абстрактна в том смысле, что эти выделенные моменты не сливаются в ней в некое неразличённое аморфное «многообразие вообще». Объект (предмет) науки — научного мышления — всегда представляет собой, по Марксу, диалектическое единство абстрактного и конкретного — единство тождества и различия всех его моментов — сторон, форм существования, форм его саморазличения.

Эмпирически-номиналистическая логика со своим толкованием абстрактного и конкретного неизбежно спотыкается о диалектику любого действительно научного понятия. Понятие стоимости именно потому и оказалось камнем преткновения для всей классической буржуазной политической экономии, что эта последняя в отношении способов мышления, способов образования понятий сознательно ориентировалась на гносеологию Локка, на его понимание отношения между абстрактным и конкретным в частности. В понятии стоимости теоретическая мысль прямо наталкивалась на ситуацию, которая, будучи выражена через логические категории локковской гносеологии, начинает выглядеть как откровенно мистическая, т. е. начинает явно свидетельствовать в пользу «реализма», в пользу гегелевского — а не локковского — представления о соотношении всеобщего с особенным и единичным (чувственно воспринимаемым). Абстрактно-всеобщее становится формирующим принципом, активным началом, которое лишь «воплощается» в отдельных чувственно воспринимаемых телах, чтобы совершить процесс своего самовозрастания, своего саморазличения.

Совершенно верно, если под конкретным понимать единичное чувственно воспринимаемое тело, то научно понимаемая действительность начинает свидетельствовать в пользу идеалистического взгляда на роль и функцию абстрактно-всеобщего в деле организации и управления движением «конкретных» тел, чувственно воспринимаемых единичных событий. Стоимость вообще — этот «абстрактный» объект — управляет движением вещей и людей, определяет их судьбу со всеми её метаморфозами... Единичный товар и единичный человек имеет здесь ровно столько значения, сколько ему придаёт процесс самовозрастания и саморазличения стоимости, этого Абстракта.

Маркс был единственным теоретиком, которому удалось путём анализа этой «мистической» ситуации не только защитить честь материализма, что бессилён был сделать поверхностно-эмпирический материализм, но и показать, что эта ситуация на самом-то деле свидетельствует в пользу материализма, но только такого материализма, который видит «рациональное зерно» гегелевского взгляда на соотношение абстрактного и конкретного.

Мистическое покрывало спадает со стоимости только в том случае, если под конкретным начинают понимать не отдельные чувственно воспринимаемые случаи «стоимостей» — отдельные товарные тела, а **исторически развившуюся и потому органически расчленённую внутри себя систему товарно-денежных отношений между**



людьми через вещи, некоторую совокупность общественных отношений производства — данное, исторически определённое «единство в многообразии» или «многообразие в единстве». Иными словами, мистика исчезает только при условии, если исходным пунктом исследования действительности делаются не разрозненные чувственно воспринимаемые «индивиды», а некоторое **целое**, некоторая **система** явлений. Тогда, и только тогда материализму удастся отстоять свои права и свои понятия, т. е. справиться и с «реализмом», и со специфической «гегельянщиной» — показать, что стоимость со всеми её загадочно мистическими свойствами есть на самом деле всего лишь абстрактная форма существования конкретного объекта, его одностороннее проявление и выражение, а не наоборот.

Здесь действует иная логика, исходным пунктом которой выступает конкретное, понимаемое как некоторое многообразно расчленённое внутри себя целое, данное созерцанию и представлению (воображению) и более или менее чётко обрисованное в своих контурах предварительно разработанными понятиями, а не аморфное и неопределённое в своих границах «множество» единичных явлений, вещей, людей, объектов, «атомарных фактов» и тому подобных эмпирических эрзацев конкретного, из коих затем стараются извлечь актом абстрагирования некоторые общие, одинаковые «признаки». Не множество и не многообразие, а **единство** многообразия, т. е. единое во всех своих частных и особенных проявлениях **целое** оказывается, с точки зрения Маркса, объектом деятельности мышления. И это целое должно «витать перед нашим представлением как предпосылка»<sup>275</sup> всех специально теоретических операций.

По этой причине все отдельные («абстрактные») определения, вырабатываемые путём анализа, с самого начала и до конца понимаются именно как односторонние определения **конкретного объекта**, выражающие соответственно абстрактные формы существования этого объекта.

И если мистифицирующему выражению «абстрактный объект» («абстрактный предмет») всё-таки придать какой-то смысл, то только смысл односторонне-ущербной, мнимой самостоятельной формы существования конкретного объекта, какой-нибудь фазы его развития, смысл фрагмента конкретного объекта.

Только в свете этой логики и исчезает туман вокруг стоимости, этого «абстрактного объекта», понятого как специфическая, свойственная лишь данной системе, данному конкретному объекту, форма проявления, форма обнаружения всесторонней взаимозависимости всех её элементов (вещей и людей), которые узкоэмпирическому взору кажутся самостоятельными и независимыми друг от друга.

Маркс отмечал, что именно эта всесторонняя и совершенно конкретная зависимость между мнимонезависимыми элементами (а мышление эмпирика некритически принимает эту **мнимую** независимость за **реальную**) и выступает в сознании эмпирика как мистически непонятная и неожиданная для него власть абстрактно-всеобщего над единичным (для него «конкретным»).

Уже в «Немецкой идеологии» было показано, что все без исключения «абстракты» существуют в качестве **самостоятельных** объектов только в представлении, только в воображении. В реальности же абстрактно-всеобщее существует только как сторона, как момент, как форма проявления «взаимной зависимости индивидов»<sup>276</sup>. И только бреши в понимании реальных форм этой зависимости приводят к представлению, будто рядом с эмпирическим миром, состоящим из единичных чувственно воспринимаемых индивидов, существует ещё и особый умопостигаемый мир. Маркс показал, что допущение такого умопостигаемого мира — мира особых «абстрактных объектов» — это неизбежное наказание за неполноту, за ущербность и односторонность (за «абстрактность») эмпирического понимания действительности.

Эмпирик типа Локка или Витгенштейна, кладущий в основание своего взгляда ложное представление о независимых друг от друга единичных вещах или «атомарных фактах», фиксирует затем столь же эмпирически очевидный факт их **зависимости друг от друга** уже не в виде эмпирически прослеживаемых отношений между ними в лоне того или другого целого, а в виде Абстрактов. Иными словами, в виде Абстракта, «воплощающегося» в единичных своих проявлениях, сознание эмпирика фиксирует то самое целое, играющее определяющую роль по отношению к своим частям, от которого он вначале сознательно абстрагировался как от «мнимого объекта», выдуманного-де устаревшей «философской метафизикой». На деле же ситуация всесторонней взаимозависимости отдельных — лишь мнимонезависимых друг от друга — элементов целого есть та реальная ситуация, которую давно выразила в своих категориях рационалистическая философия, традиция Спинозы — Лейбница — Фихте — Гегеля — традиция, противостоящая узкоэмпирическому (из «индивида» и из «индивидуального концепта» исходящему) взгляду на мышление.

Признание определяющей роли целого по отношению к его частям — точка зрения, исходящая из целого и приходящая затем к пониманию частей **этого** целого, — и была всегда почвой, на которой вырастала диалектика. А противоположный взгляд, исходящий из представления о том, что сначала существуют самостоятельные, совершенно независимые один от другого индивиды, которые затем лишь объединяются в те или иные (более или менее

<sup>275</sup> Там же.

<sup>276</sup> Там же, т. 3, с. 31.

случайные по отношению к их «внутренней природе») комплексы, нисколько от этого объединения не изменяясь и оставаясь теми же самими, что и до него, — этот взгляд всегда был и остаётся почвой, на которой никакая диалектика прорастить не может. Это почва, на которой она сразу же засыхает.

Но зато хорошо прививается взгляд, согласно которому рядом с морем «индивидов» существует ещё и особый мир «моделей», «абстрактных объектов», формирующих различные «комплексы» индивидов и «индивидуальных цепочек», — «сфера мистического», как откровенно определил её Л. Витгенштейн. Эмпирик фиксирует в конце концов факт зависимости частей от целого именно в мистической форме, ибо определения целого принципиально не могут быть получены (и за это ручается даже формальная логика) путем фиксации тех «общих признаков», которыми обладает каждая порознь рассмотренная часть этого целого, каждый его составной элемент, подобно тому как представление о форме дома не составишь из тех признаков, которыми обладает каждый отдельный кирпич...

**2. Абстрактное как абстрактно-всеобщее определение конкретного целого** Маркс показал, что в стоимости (абстракте) проявляется на деле общественный, т. е. конкретно-исторический, характер труда.

Иллюзия, будто отдельные — «конкретные» — явления суть различные способы воплощения некоторого абстракта, некоторого абстрактно-всеобщего, возникает при вполне определённых условиях, т. е. не везде и не всегда. Когда мы имеем дело с фактом взаимной зависимости частей внутри легко обозримого целого — будь то часовой механизм или небольшой коллектив работающих людей, поделивших между собой обязанности в некотором общем конкретном деле, — для такой иллюзии попросту нет почвы. Здесь ясно видно, что отдельные детали зависят друг от друга, и, шаг за шагом проследив всю сумму зависимостей между разными («конкретными») частями, мы поймём и целое. Для какого-либо особого абстрактного объекта здесь места не остаётся, не возникает нужды в его придумывании. Если речь идёт о производстве в рамках общинного строя, т. е. о работе людей, составляющих непосредственно наблюдаемый коллектив, то ясно, что отдельные элементы этого целого зависят только **друг от друга**, что между ними поделена **одна и та же работа** — одно и то же конкретно-определённое дело. Здесь ясно, что «труд отдельного лица выступает непосредственно как функция члена общественного организма»<sup>277</sup>. Другими словами, **конкретно-общее** дело осуществляется **конкретно-единичными** людьми, и никакой мистики Абстрактно-Всеобщего здесь нет.

Картина совершенно иная, когда в некоторое целое увязаны конкретные люди или вещи, **непосредственно** друг от друга не зависящие, якобы вполне самостоятельные и обособленные, живущие «сами по себе», «атомизированно», как это имеет место в товарном производстве. Объективно-реальное, т. е. конкретно-всеобщее, целостное образование (органическое целое), представляется тут лишь результатом взаимодействия изначально независимых друг от друга частичек, атомов. Реальная взаимозависимость предстаёт в соответственно мнимой форме — в форме некоторого Абстракта, извне диктующего этим частичкам способ их объединения в целое. Это получается потому, и только потому, что в каждой из этих частичек не была усмотрена та определённости, которая и делала их с самого начала частичками **именно этого, данного**, конкретного целого. Как раз от этой **конкретной определённости** и была совершена абстракция, от неё и отвлекались в исходной стадии анализа.

Иными словами, в рассмотрении каждой отдельной детали сознательно были опущены те самые её особенности, в силу которых она и исполняет с самого начала свою — строго определённую — роль, функцию. Это значит, что каждая деталь и была определена абстрактно, и именно акт абстракции и устранил из неё то самое главное, то самое существенное, что и делает её деталью данного конкретного целого, ту её конкретную определённость, которой она обязана конкретному целому. И как раз эта опущенная вначале определённость и вылезает потом в виде извне привходящего — мистического — Абстракта.

Со стоимостью именно так и получается. «Труд, который представлен в меновой стоимости, предполагается как труд обособленного отдельного лица»<sup>278</sup>, т. е. предполагается таким, каким он на самом деле не был и быть не может. Ибо он с самого начала был и всё время оставался **общественным** трудом, неравно разделённым между разными лицами. Эти разные лица только мнят себя изначально обособленными, на деле же тот вид работы, которой каждый из них занимается, был навязан им стихийно сложившимся — и потому непонятным для них — целым, конкретно-всеобщим расчленением общего дела на ряд частичных и частных операций.

И если исходной точкой рассмотрения была сделана фикция, т. е. представление об изначальной независимости деталей друг от друга, то реальная зависимость, с самого начала овеществлённая в них, но сознательно игнорировавшаяся, постигается тоже как фикция, как особый абстракт. В конкретном составе деталей она не была зафиксирована. Поэтому её приносят задним числом извне.

Отсюда и получается, что всесторонняя зависимость индивидов друг от друга осуществляется через свою собственную противоположность — через самостоятельность частных, разобщённых и никак заранее не «притёртых» друг к другу актов труда. Это и выражается таким образом, что «частный труд становится формой своей противо-

<sup>277</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 13, с. 20.

<sup>278</sup> Там же.

положности, т. е. трудом в непосредственно общественной форме»<sup>279</sup>. Или, другими словами, «конкретный труд становится здесь формой проявления своей противоположности, абстрактно человеческого труда»<sup>280</sup>. Здесь выражено вполне реальное положение вещей, а именно реальная всесторонняя зависимость всех индивидов друг от друга, т. е. общественный характер труда каждого из них. Конкретно-всеобщее взаимодействие «деталей» и предстаёт в виде абстрактно-всеобщего — в мистическом облике абстрактного объекта — стоимости.

Всё выворачивается, таким образом, наизнанку, переворачивается с головы на ноги или, вернее, с ног на голову, получает превратный вид. А на самом деле то, что называется по старинке конкретным трудом, давным-давно перестало быть «конкретным». Попадая в сложившуюся историческую систему отношений, характерных для огромной машины капиталистического способа производства, конкретный индивид начинает функционировать в ней именно в той роли, которую она ему определила, — в роли «винтика», в роли стандартно-абстрактной детали. Его деятельность становится в буквальном и точном смысле абстрактной — ущербно-однобокой и схематичной.

Именно потому, что его деятельность, как и деятельность каждого его соседа, сделалась тут **реально-абстрактной** деятельностью, она и оказалась накрепко привязанной к другой столь же абстрактной деятельности. Захваченный в сети вещной зависимости, этот абстрактный индивид неизбежно попадает также и в сети иллюзий относительно своего собственного бытия. «Эти **вещные** отношения зависимости в противоположность **личным**, — говорит Маркс, — и выступают так (вещное отношение зависимости — это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т. е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют **абстракции**, тогда как раньше они зависели друг от друга»<sup>281</sup>.

Индивиды, опутанные по рукам и ногам сетями этих вещных зависимостей, т. е. силами той самой подлинной конкретности своих взаимных отношений, которую они не видят, не понимают, не сознают, продолжают мнить себя «конкретными» индивидами, хотя вовлекший их в своё течение процесс давно уже превратил каждого из них в крайне абстрактного индивида, в исполнителя частных и частичных операций — в ткача, портного, токаря или изготовителя «абстрактных полотен». Все остальные «конкретные» качества индивида, кроме чисто профессиональных, с точки зрения процесса в целом становятся чем-то совершенно несущественным и безразличным, ненужным и потому атрофируются в том, кто их ранее имел, и не формируются в том, кто их ещё не обрёл (с этим и связан тот самый знаменитый феномен отчуждения, который приводит к обезличиванию индивида, к утрате личностного отношения индивида и к другим индивидам, и к миру вообще, к превращению индивида в безличную, полностью стандартизованную фигуру, в схему, в абстрактный образ).

И если такому — мнимоконкретному, а на самом деле сведённому к абстрактно-одностороннему и схематичному образу — индивиду кажется, что над ним и над его судьбой обрели власть некие безличные Абстракты, Абстрактные Объекты, которые и управляют им как рабом, как марионеткой, то на самом деле, как показал лишь Маркс, его привязывает к другим индивидам именно **его собственная абстрактность** — схематизм его собственной жизнедеятельности, требующий себе дополнения в столь же абстрактном схематизме деятельности другого индивида. Как болт не имеет смысла без гайки, без отвертки, без гаечного ключа и отверстия, в которое его ввинчивают, так и токарь без пекаря, пекарь без литейщика, литейщик без токаря и т. д. и т. п.

Конкретно-всеобщая зависимость, увязывающая этих индивидов в единое целое, и осуществляется как необходимость восполнения одного **абстрактного** индивида другим, столь же (но по-иному) **абстрактным** индивидом, и только полная совокупность абстрактных индивидов составляет единственно реальную здесь **конкретность** человеческого существования. Индивид здесь и в самом деле раб абстракции, но не мистического, вне его витающего Абстракта, а своей собственной абстрактности, т. е. частичности, ущербности, одноаспектности, стандартно-безликой схематичности своей собственной жизнедеятельности, своей работы.

В детальном анализе этой объективной диалектики превращения «конкретного труда» (и индивида, его осуществляющего) в «абстрактный труд» (и индивида, соответствующего этой форме труда) и была развеяна мистика Стоимости, этого Абстракта, якобы воплощающегося в чувственно-конкретном теле вещи и человека.

Для человека, незнакомого с диалектической логикой, абстрактное — это синоним мыслимого, синоним понятия; отсюда очень логично получается взгляд, будто над миром — по крайней мере над социальным миром — господствуют Понятие, Идея, Мысль. Поэтому эмпирик, фыркающий на «гегельянщину» в логике, и оказывается в итоге рабом самых фундаментальных заблуждений идеализма сразу же, как только сталкивается с фактом зависимости частей и частных в составе некоторого органического целого — с фактом определяющей роли этого целого по отношению к своим частям. «Абстракты», «абстрактные объекты», «энтелехии» и прочая мистическая чепуха — совершенно неизбежный для логики эмпиризма финал. Ибо абстрактно-всеобщие определения целого не могут быть получены в качестве абстрактных определений каждого отдельно взятого элемента этого целого, в качестве

<sup>279</sup> Там же, т. 23, с. 68.

<sup>280</sup> Там же.

<sup>281</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 107-108.

абстракций, в которых представлены общие всем без исключения элементам (т. е. каждому из них) свойство, признак. Они находятся совсем не в этом ряду, выступают скорее через различия (и противоположности) единичных фактов, а не через общее в них.

Поэтому попытка «оправдать» любое абстрактно-всеобщее определение некоторой конкретной системы единичных фактов (явлений, вещей, людей — индивидов вообще) в качестве абстрактно-общего всем индивидам (т. е. каждому из них) определения и заходит каждый раз в тупик. В таком качестве эти определения попросту не «верифицируются» и даже, наоборот, убедительно опровергаются. Но поскольку без них — без таких абстрактно-всеобщих определений — становится невозможной вообще какая бы то ни была теоретическая схема понимания конкретных фактов, поскольку их вынужден принимать и самый упрямый эмпирик, он принимает их скрепя сердце под титулом «фикций, хотя и необходимых» (так «оправдывал» кантианец Конрад Шмидт понятие стоимости, так «оправдывают» иные понятия — электрон, квант и пр. — нынешние запоздалые адепты логики эмпиризма, неопозитивисты).

Маркс и Энгельс в полемике с такого сорта теоретиками всегда были вынуждены популярно разъяснять, что стоимость — это не «абстрактный объект», существующий отдельно от «эмпирически-очевидных фактов», а абстрактная определённая конкретный объект (т. е. всей совокупности производственных отношений между людьми, опосредствованных вещами). Стоимость — абстрактно-всеобщее определение конкретного целого — являет себя в каждом отдельном «примере» стоимости по существу диалектическим способом — через различия, доходящие до противоположности и прямого противоречия между отдельными «случаями»; она представлена в разных единичных товарах далеко не равным образом — не одинаковым «признаком» или «совокупностью одинаковых признаков». Совсем не так; в одном товаре представлен один абстрактный момент, а в другом товаре — другой, прямо ему противоположный. Один товар находится в «относительной форме», а другой — в «эквивалентной». И анализ противоречий формы стоимости, эмпирически выступающих в виде противоположных друг другу (логически исключающих друг друга) образов — сначала в виде раздвоения товарного мира на товары и деньги, а потом на капитал и рабочую силу и т. д. и т. п. — как раз и составляет весь смысл марксовского исследования.

Если бы Маркс пытался решить задачу анализа формы стоимости вообще путём отыскания тех одинаковых (тождественных) «признаков», которыми одинаково обладают и товар «холст», и товар «сюртук», и товар «рабочая сила», и товар «фабрика», и товар «золото», и товар «земля», то ровно ничего, кроме номинальных определений термина «стоимость», он бы, естественно, дать не смог. Он дал бы только анализ значения ходячего слова, и ничего более, обрисовал бы границы применимости термина, т. е. всего-навсего «эксплицировал» бы ходячее представление о стоимости. Но ведь речь шла не об «экспликации имплицитного содержания термина», а об анализе **понятия** стоимости.

Поэтому и путь абстрагирования совсем иной. Не бесплодное и бесконечное сравнение золота с холстом и их обоих с рабочей силой, с землей и т. д., имеющее целью отыскание абстрактно-общего между ними, а анализ противоположных форм проявления стоимости в последовательных фазах развития отношений между разными товарами, «товарными стоимостями», начиная с простой (единичной) ситуации «холст — сюртук» и кончая развитыми формами, в которых один товар представлен другим и в другом, прямо ему противоположном.

Уже в первой фазе эволюции форм стоимости Маркс обнаруживает диалектику абстрактного и конкретного, т. е. ситуацию, при которой «конкретный», т. е. совершенно частный и частичный вид труда, является **представителем** «абстрактного труда», **труда вообще**. Оказывается, что «абстрактный труд» представлен одним — частным и частичным — видом труда, например портняжеством, реализованным в его изделии — сюртуке. Абстрактность выступает здесь как синоним частности, т. е. особенности и даже единичности.

И дело принципиально не меняется, когда эту роль начинает исполнять золото, а стало быть труд золотоискателя. И в этом случае совершенно «конкретный» вид труда со всеми его телесно-обусловленными особенностями начинает выступать как труд вообще, как **абстрактный** труд, не утрачивая при этом ни одного признака своей телесности, своей особенности. Золото и оказывается в итоге полномочным представителем абстракта, «абстрактного объекта», начинает **представлять** его именно через свою особенную конкретно-природную телесность, а представленный им абстракт (абстрактно-всеобщее) сливается (отождествляется) с одним чувственно воспринимаемым, «конкретным» образом. Золото и делается зеркалом, отражающим каждому другому товару его **стоимость**. А суть заключается в том, что оно тоже всего-навсего частный случай овеществленного труда, создающего частичный (абстрактный) продукт. Поэтому «золото есть **материальное бытие абстрактного богатства**»<sup>282</sup> — богатство вообще, абстрактное богатство, как таковое, в чистом виде.

И — что самое главное — такое сведение любого «конкретного» вида труда и его продукта к «абстрактному труду» совершилось вовсе не в теоретизирующей голове, а в реальности экономического процесса: «Это сведение представляется абстракцией, однако, это такая абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно» и потому «есть не большая, но в то же время и не менее реальная абстракция, чем превращение всех

<sup>282</sup> Там же, т. 13, с. 107.

органических тел в воздух»<sup>283</sup>.

Приравнивание любого «конкретного» продукта к золоту — этому «абстрактному образу», этой «материализованной абстракции» — и выдаёт тайну, скрытую от ума эмпирика, а именно воочию демонстрирует ту истину, что каждый «конкретный» вид труда в действительности давно превращён в абстрактный труд и что суть его заключается вовсе не в том, что он создаёт холст, сюртук или книги, а в том, что он производит стоимость, этот абстракт. В этом плане каждый отдельный труд и производит **абстрактное**, и, как таковой, он **сам абстрактен**. В самом точном, прямом и строгом смысле этого логического понятия. Конкретное же (конкретный продукт) создаётся только многообразно расчленённым совокупным трудом людей, только совокупностью бесчисленного множества отдельных — абстрактных — работ, объединённых вокруг общего дела стихийными силами рыночных отношений.

Загадка стоимости, мистически неразрешимая для эмпирика с его логикой, решается, таким образом, просто и без всякой мистики. Каждый отдельный вид труда вовсе не есть, согласно марксовскому пониманию, «чувственно конкретное воплощение Абстракта», этого вне его витающего призрака. Дело в том, что он сам, несмотря на всю свою чувственно-телесную «конкретность», несамостоятелен, стандартно-схематичен, обезличенно-прост, т. е. сведён к несложному повторяющемуся механически заученному движению, и потому не требует ни ума, ни развитой индивидуальности, а требует только рабского послушания требованию абстрактного стандарта, штампа, схемы. И эта его собственная абстрактность отражается в золотом зеркале. В золоте любой труд и находит зримый образ своей собственной сути именно потому, что золото — это точно такой же частичный, фрагментарный продукт, не имеющий сам по себе абсолютно никакого значения и обретающий значение «всеобщего образа богатства» **только через своё отношение к бесчисленным телам товарного мира**. Золото — типичный продукт труда, осваивающего природу крайне односторонне, труда, извлекающего из её недр один-единственный химический элемент и «абстрагирующего» его от всего остального, чтобы иметь его «в чистом виде».

Золото в своей роли всеобщего эквивалента — лучший пример «абстрактного предмета»: это отдельный, крайне бедный, крайне ущербный, крайне убогий по сравнению с остальным богатством предметного мира, узкоопределённый и «очищенный» от всего остального реальный предмет. А вовсе не особый — умопостигаемый в противоположность чувственно воспринимаемому — идеально-бестелесный, невидимый и неосоздаваемый «логический конструкт», «модельный объект» и тому подобная нелепость, выдуманная эмпириками, зашедшими в тупик со своим пониманием абстрактного и конкретного, всеобщего и особенного, частичного и целостного.

Конкретный предмет — это многообразно расчленённый внутри себя, богатый определениями, исторически оформившийся целостный объект, подобный не отдельному изолированному атому, а скорее живому организму, социально-экономической формации и аналогичным образованиям. Это не единичная чувственно переживаемая вещь, событие, факт или человек, тем более не «переживание» их единичным же индивидом. Вот почему Маркс так часто и употребляет понятие органического целого, организма (или тотальности) в качестве синонима конкретного.

**3. Марксов способ восхождения от абстрактного к конкретному** Если исходить из такого понимания абстрактного и конкретного, то, само собой понятно, способ восхождения от абстрактного к конкретному — и никак не обратный ему способ — оказывается не только правильным в научном отношении, но и вообще «единственно возможным»<sup>284</sup> способом мышления в науке. И это уже потому, что марксизм вообще стоит не на точке зрения сведения сложного к простому, а на точке зрения выведения сложного из простых составляющих его моментов. Поэтому только форма восхождения от абстрактного к конкретному соответствует диалектическому пониманию действительности — объективной, многообразно расчленённой внутри себя конкретности, и притом в её историческом развитии.

Иным способом и невозможно воспроизвести в движении понятий, логически реконструировать исторически понимаемое целое, т. е. конкретный предмет анализа. Этот способ есть единственно адекватный аналог процессу исторически закономерного формирования любой конкретности — процессу её саморазвития, процессу её саморазличения, совершающемуся через развёртывание имманентных противоречий, вначале, естественно, неразвёрнутых, скрытых и потому для эмпирического взора незаметных, неразличимых.

В способе восхождения от абстрактного к конкретному и находят своё диалектическое единство (доведённое до тождества) такие «противоположности», как анализ и синтез, индукция и дедукция — те самые методы, которые логика эмпиризма зафиксировала в их абстрактной противоположности друг к другу и потому превратила в безжизненные и беспомощные схемы.

Дело вовсе не обстоит так, будто в научном мышлении сначала осуществляется анализ (и индукция), а уже потом начинается стадия синтеза и дедукции — стадия построения «дедуктивной теории» на базе «индуктивных обобщений». Это чистейшая фантазия, отражающая, впрочем, исторически-эмпирическую видимость, возникающую на поверхности познавательного процесса. Это лишь психологически оправдываемая схема.

<sup>283</sup> Там же, с. 17.

<sup>284</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, с. 38.

Несколько более глубокий анализ того же самого процесса, доведённый до его логической схемы, показывает, что всегда и везде любое самое простенькое индуктивное обобщение предполагает более или менее внятное соображение, на основе которого из безбрежного моря эмпирически данных фактов выделяется тот или иной ограниченный их круг (класс, определённое множество), от которого затем и делается абстрактный сколок, извлекается некоторое общее определение.

Не выделив сколько-нибудь чётко определённый и отграниченный круг единичных фактов, никакого обобщения сделать вообще нельзя. Однако круг этот очерчивается на основе некоторого абстрактно-общего соображения, только не «эксплицированного» или, по-русски говоря, явно в точных терминах не выраженного, но обязательно присутствующего «имплицитно», т. е. скрыто, как «подразумеваемое», как «интуитивно очевидное» и т. д.

Поэтому движение, которое эмпирику кажется движением от эмпирических фактов к их абстрактному обобщению, на самом деле есть движение от прямо и чётко **не выраженного** абстрактно-общего представления о фактах к терминологически обработанному (и по-прежнему столь же абстрактному) представлению. С абстрактного он начинается, абстрактным же и кончается. Начинает с «научно не эксплицированного» и приходит к «эксплицированному» выражению исходного, т. е. интуитивно принятого, ненаучного и донаучного представления, остающегося после этой операции столь же **абстрактным**, как и раньше...

История любой науки это обстоятельство может продемонстрировать настолько явственно, что задним числом его замечает любой, и самый ограниченный и упрямый, эмпирик, сторонник индуктивного метода. Поэтому эмпирик и сталкивается *post factum* с тем неприятным для него обстоятельством, что любому отдельному индуктивному обобщению в сознании всегда предшествует некая «априорная установка» — некое абстрактно-расплывчатое представление, некоторый критерий отбора единичных фактов, из которых затем извлекаются путём абстракции «общие признаки», фиксируемые «общим понятием» (а на деле лишь термином, выражающим исходное интуитивное представление).

Само собой ясно, что к этому исходному абстрактно-общему представлению, поскольку оно в ясных терминах не выражено, эмпирик со своей логикой вынужден относиться вполне некритически. Ведь логика эмпиризма вообще приспособлена (в качестве науки о знаках, о «знаковых каркасах» и тому подобных вещах) к анализу действительности лишь постольку, поскольку эта действительность уже нашла своё выражение в языке. К действительности, какова она есть сама по себе, т. е. до и вне её языкового выражения, эта логика вообще не знает, как приступить. Это-де относится уже к ведомству «интуиции», «интенции», «прагматического интереса», «моральной установки» и тому подобных иррациональных способов приобщения к движению вещей.

В итоге «рациональное» оказывается на поверку лишь словесно-знаковым оформлением исходной иррационально-мистической — неведь откуда взявшейся — сферы сознания. Поэтому движение, которое вначале представлялось эмпирику воспарением от чувственно данного к абстрактному (к «умопостигаемому»), оказывается бесконечным хождением от абстрактного к абстрактному же, круговерчением в сфере абстракций. Чувственные же данные оказываются при этом лишь совершенно внешним поводом для чисто формальных операций «экспликации», «верификации», «моделирования» и т. д. и т. п., проделываемых над Абстрактным.

Совершенно неопределённое внутри себя, аморфное и безграничное (и количественно, и качественно) море «конкретных данных» играет здесь поэтому роль лишь пассивной глины, из коей формальная схема «языка науки» выкраивает те или иные абстрактные конструкторы и конструкции. А далее из таких абстрактов («эмпирически верифицированных терминов») начинают — чисто дедуктивно — возводить иерархически организованные и непротиворечивые (это уж непременно!) системы терминов, пирамиды «понятий», громоздить абстракции на абстракции.

Так что схема: сначала индукция, а потом уже дедукция, характерная для гносеологии эмпиризма, — рушится уже в ходе эволюции самого эмпиризма.

Нельзя, разумеется, отрицать, что процесс выработки абстрактно-общих представлений путем выделения того общего, что имеют между собой единичные вещи и факты, исторически предшествует научному мышлению и в этом смысле является предпосылкой для способа восхождения от абстрактного к конкретному. Но эта предпосылка созревает задолго до науки вообще. Конечно же, язык возникает раньше, чем наука. Наука при своём рождении уже застаёт огромное количество разработанных общих и общепонятных терминов, каждый из которых обозначает более или менее чётко оформившееся абстрактное представление.

Наука, как таковая, сразу начинает с критического переосмысления всех этих абстрактных представлений, с их методической систематизации, классификации и т. д., т. е. её заботой с самого начала становится выработка **понятий**. Понятие (что хорошо понимала всегда рационалистическая философия, как материалистическая, так и идеалистическая) есть нечто большее, нежели просто абстрактно-общее, зафиксированное термином, нежели значение общего термина.

Поэтому уже Гегель чётко сформулировал важнейшее положение диалектической логики, согласно которому абстрактная всеобщность (абстрактная одинаковость, тождество) — это форма лишь общего представления, но никак ещё не форма понятия. Формой понятия Гегель назвал **конкретную** всеобщность, некоторое логически вы-

раженное единство многих абстрактных определений. Материалистически интерпретируя этот взгляд, Маркс и установил, что только восхождение от абстрактного к конкретному есть специфичный для научно-теоретического мышления способ переработки материалов созерцания и представления в понятия.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному позволяет перейти от некритически-эмпирического описания явлений, данных в созерцании, к их критически-теоретическому пониманию — к понятию. Логически этот переход как раз и выражается как переход от **абстрактной всеобщности представления к конкретной всеобщности** (т. е. к единству определений) **понятия**. Например, вовсе не Марксу и даже не Рикардо или Смиту принадлежит приоритет фиксации того обстоятельства, что любой товар на рынке можно рассматривать двояко: с одной стороны, как потребительную стоимость, а с другой — как стоимость меновую. Каждый крестьянин, не читая Рикардо и Смита, знал, что хлеб можно съесть, а можно и обменять, продать. Но в каком отношении друг к другу находятся эти два одинаково абстрактных образа товара? Донаучное сознание в общей форме этим совершенно не интересуется. В противоположность этому уже первые шаги научного анализа товара в возникающей политической экономии направлены на уяснение той связи, которая существует между различными — и одинаково абстрактными — сторонами, аспектами, значениями понятий «товар», «стоимость» вообще.

Простое — формальное — «единство», выражаемое суждением: товар есть, с одной стороны, меновая стоимость, а с другой — потребительная стоимость, — ещё ни на миллиметр не выводит нас за пределы ходячих абстрактных представлений. Формула «с одной стороны — с другой стороны» вообще не есть ещё формула мышления в понятиях. Здесь всего-навсего поставлены в формальную — грамматическую — связь два по-прежнему абстрактных, т. е. никак по существу не увязанных между собой, общих представления.

Теоретическое же понимание (понятие) стоимости вообще заключается в том, что потребительная стоимость вещи, фигурирующей на рынке в качестве товара, есть не что иное, как форма выражения её меновой стоимости, или, точнее, просто стоимости. Вот это и есть переход «от абстрактного (т. е. от двух одинаково абстрактных представлений) к конкретному» (т. е. к логически выраженному единству абстрактных представлений — к понятию).

Способ восхождения от абстрактного к конкретному — это и есть способ научно-теоретической переработки данных созерцания **и представления** в понятия, способ движения мысли от одного фактически фиксируемого явления (в его строго абстрактном, определённом выражении) к другому фактически данному явлению (опять же в его строго абстрактном, определённом выражении).

Это ни в коем случае не чисто формальная процедура, совершаемая над готовыми «абстракциями», не «классификация», не «систематизация» и не «дедуктивное выведение» их. Это осмысление эмпирически данных фактов, явлений, совершающееся последовательно и методически. Ибо **понять**, т. е. отразить **в понятии** ту или иную сферу явлений, — значит поставить эти явления в надлежащую связь, проследить объективно необходимые взаимоотношения, взаимозависимости между ними.

Это-то и совершается в восхождении от абстрактного к конкретному — последовательное прослеживание связи частных («абстрактных моментов») друг с другом, объективно выделяющихся в составе целого. Это и есть движение от частного к общему — от частного, понимаемого как частичное, неполное, фрагментарное отражение целого, к общему, понимаемому как общая (взаимная) связь, сцепление этих частных в составе конкретно-определённого целого, как совокупность объективно необходимых и объективно синтезированных различных частей.

Необходимой предпосылкой такого движения мысли является непременно осознание — вначале очень общее и нерасчленённое — того целого, в рамках которого аналитически выделяются его абстрактные моменты. Этим логика Маркса — в качестве диалектической логики — принципиально отличается от логики дурного эмпиризма. Это абстрактно обрисованное целое (а не неопределённое море единичных фактов) «должно постоянно витать в представлении как предпосылка» всех последовательно совершаемых актов анализа (актов выделения и фиксирования в строго определённых понятиях) частей данного целого. В итоге целое, обрисованное вначале лишь контурно, схематично, в общем виде, представляется в сознании как **внутренне расчленённое** целое, т. е. как конкретно понятое целое, как верно отражённая конкретность.

Анализ при этом совпадает с синтезом, вернее, совершается через него, через свою собственную противоположность, в каждом отдельном акте мышления (осмысливания). Анализ и синтез не протекают изолированно друг от друга, как это всегда получается при односторонне формальном понимании процесса теоретического мышления («сначала анализ — а потом синтез», «сначала индукция, а потом уже дедуктивное построение»). Ибо части целого (его абстрактные моменты) выделяются путем анализа именно в той объективно обоснованной последовательности, которая выражает их генетически прослеживаемую связь, их сцепление между собой, т. е. их синтетическое единство, и каждый акт анализа непосредственно представляет собой шаг по пути синтеза — по пути выявления связи между частями целого. Анализ и синтез (как и индукция с дедукцией) не два разных, распадающихся во времени акта, а один и тот же акт мышления в своих внутренне неразрывных аспектах.

В науке дело ведь не обстоит так (хотя такое очень часто и случается), будто мы сначала бездумно аналитически

разлагаем целое, а потом стараемся опять собрать исходное целое из этих разрозненных частей; такой способ «анализа» и последующего «синтеза» больше подобает ребенку, ломающему игрушку без надежды снова «сделать как было», чем теоретику.

Теоретический анализ с самого начала производится с осторожностью — чтобы не разорвать связи между отдельными элементами исследуемого целого, а, как раз наоборот, выявить их, проследить. Неосторожный же анализ (утративший образ целого как свою исходную предпосылку и цель) всегда рискует разрознить предмет на такие составные части, которые для этого целого совершенно неспецифичны и из которых поэтому снова собрать целое невозможно, так же как невозможно, разрезав тело на куски, снова склеить их в живое тело.

Каждая порознь взятая абстракция, выделяемая путем анализа, должна сама по себе («в себе и для себя» — **в своих определениях**) быть по существу конкретной. Конкретность целого в ней не должна гаснуть и устраниваться. Наоборот, именно эта конкретность в ней и должна находить своё **простое**, своё **всеобщее** выражение.

Таковы именно все абстракции «Капитала», начиная с простейшего — с абстрактнейшего — определения всей совокупности общественных отношений, называемой капитализмом, вплоть до самых конкретных форм этих отношений, выступающих на поверхности явлений и потому только и фиксируемых сознанием эмпирика.

Эмпирик в отличие от автора «Капитала» и эти конкретные формы отношений вроде прибыли, процента, дифференциальной ренты и тому подобных категорий фиксирует столь же абстрактно, т. е. не постигая и не отражая в определениях их внутреннего членения, их состава, а тем самым и неверно.

Та последовательность, в которой мышление, восходящее от абстрактного (определения целого) к конкретному (связно-расчленённому определению, к системе абстрактных определений), производит свои действия, диктуется вовсе не соображениями удобства, простоты или легкости, а единственно объективным способом расчленения исследуемого целого. На «Капитале» это прослеживается очень прозрачно. Стоимость — прибавочная стоимость — прибыль — процент — заработная плата — рента и далее различные формы ренты — это схема последовательного распада, «разветвления» вначале объективно нерасчленённой формы — той формы взаимоотношений между людьми через вещи, в которой все последующие формы находятся как бы в растворе и ещё не выкристаллизовались из первоначально однородной «субстанции».

Нельзя понять — выразить в понятии — существо прибыли, если предварительно не понято существо прибавочной стоимости, а эту последнюю — если отсутствует строго развитое понятие стоимости. «...Легко понять норму прибыли, если известны законы прибавочной стоимости. В обратном порядке невозможно понять ni l'un, ni l'autre [ни того, ни другого]»<sup>285</sup>. Речь идёт именно о **понимании**, об отражении **в понятии**, ибо просто описать, т. е. выразить в абстрактных терминах и определениях, разумеется, можно и в обратном, и в каком угодно другом порядке.

Понять, т. е. отразить, воспроизвести внутреннее членение предмета в движении понятий, нельзя иным путём, кроме последовательного восхождения от абстрактного к конкретному, от анализа простых, небогатых определениями форм развития исследуемого целого к анализу сложных, производных, генетически вторичных образований.

Этот порядок восхождения, повторяем, диктуется вовсе не особенностями устройства мыслящей головы или сознания, а единственно тем реальным порядком последовательности, в котором развиваются одна за другой соответствующие формы конкретного целого. Дело вовсе не в том, что сознанию легче сначала отразить и зафиксировать простое, а потом уже сложное. Ничего подобного здесь нет. Даже наоборот, как раз то, что анализ выявляет как чрезвычайно сложное, эмпирическому сознанию, барахтающемуся на поверхности непонятного для него процесса, и кажется самым простым, самоочевидным: например, то обстоятельство, что капитал дарует процент, земля обеспечивает ренту, а труд вознаграждается зарплатой. И наоборот, теоретическое изображение простого — абстрактно-всеобщих определений стоимости — эмпирику с его сознанием представляется умопомрачительно сложным построением, головоломной спекуляцией в стиле Гегеля. Субъективно как раз стоимость — самая абстрактная категория политической экономии — представляет наибольшие трудности, и именно потому, что объективно это самая простая, самая абстрактная и всеобщая форма взаимоотношений всего капиталистического целого.

Вот почему форма восхождения от абстрактного к конкретному — это не субъективно-психологическая форма и приём, с помощью которого легче понять предмет, а та единственно возможная логическая форма, которая только и позволяет отразить (воспроизвести, репродуцировать) в движении понятий объективный процесс саморазвития исследуемого объекта, тот самый процесс саморазличения, в ходе которого возникает, становится, оформляется и разнообразится внутри себя любое органическое целое, любая исторически становящаяся система внутренне взаимодействующих явлений, любая конкретность.

По этой причине способ восхождения от абстрактного к конкретному (при условии изложенного выше толкования этих понятий) не только можно, но и непременно нужно рассматривать как универсальный метод мышления в нау-

<sup>285</sup> Там же, т. 23, с. 227.



ке вообще, т. е. как всеобщую форму (способ) развития понятий, а вовсе не только и не столько как специфический приём, специально приспособленный к нуждам разработки теории прибавочной стоимости. «Капитал» дал лишь образец — до сих пор непревзойдённый — **сознательного следования** этому методу, он лишь продемонстрировал его эвристическую силу, его способность справиться с диалектическими трудностями, возникающими в ходе научно-теоретического познания, с противоречием всеобщего (т. е. закона) и особенных форм проявления этого самого закона — с противоречием, которое доставляет много хлопот теоретикам, не знающим иной логики, кроме формальной.

Только этот способ мышления, отправляющийся от абстрактно-всеобщего определения исследуемого объекта и последовательно, шаг за шагом прослеживающий все основные всеобщие зависимости, характеризующие в своей совокупности это целое уже конкретно, приводит в конце концов к развитой системе всеобще-теоретических понятий, отражающей то живое, саморазвивающееся целое, которое с самого начала было выделено как объект анализа и «витало в воображении» как предпосылка и одновременно как **цель** работы мышления.

Этот способ органически, по существу дела связан с историческим, с генетическим представлением о предмете научного мышления и самого этого мышления. Это прежде всего логическая форма изображения (отражения) исторического, исторически понимаемой действительности. В этом его существо, в этом самое главное. Однако и само понимание исторического здесь предполагается гораздо более тонкое, нежели свойственное диалектически необразованному мышлению и соответствующим ему логическим и гносеологическим концепциям.

## Логическое и историческое

**1. Сущность логического и исторического, их диалектическое различие и тождество** Вопрос об отношении логического к историческому, или, как он сформулирован у Маркса, об отношении научного развития к действительному развитию, был непосредственно связан с необходимостью материалистически обосновать способ восхождения от абстрактного к конкретному. Если теоретическая реконструкция действительности осуществляется именно способом восхождения от абстрактного к конкретному, то сразу же встаёт вопрос о том, на что же должна ориентироваться теория, определяя последовательность этого восхождения, порядок развития понятий, порядок выведения определений, понятий, категорий.

Материалистический взгляд на мышление и на отношение мышления к реальности находит своё естественное выражение в тезисе: «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые даёт сам действительный исторический процесс, причём каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы»<sup>286</sup>.

Иными словами, логическое воспроизведение действительности способом восхождения от абстрактного к конкретному отражает — самой последовательностью своих шагов — реальную историческую последовательность тех фаз, которые проходит во времени изучаемый действительный процесс — процесс рождения, становления, расцвета и умирания конкретного объекта. Для материалиста **логическое** есть **понятие** (в понятиях выраженное) **историческое**; в этом заключается суть их отношения.

Это понимание можно отбросить только вместе с материализмом в логике, отделить их нельзя, ибо это лишь два разных выражения одного и того же принципа; вся диалектика, возникающая внутри указанного отношения, ни в одном пункте за пределы этого отношения не выводит, а, напротив, лишь конкретизирует его.

С другой же стороны, сам этот принцип совпадения логического порядка категорий с порядком исторического развития соответствующих им явлений невозможно реализовать в исследовании без ясного понимания диалектичности отношения между этими порядками, без учёта того обстоятельства, что это — совпадение (тождество), осуществляющееся через различие, что это — тождество (совпадение) **противоположностей** — типический случай диалектического тождества. Без понимания заключающейся здесь диалектики и нельзя верно понять, а потому и применить марксовский способ восхождения от абстрактного к конкретному.

Именно по этой причине Маркс прежде всего и обращает внимание на факт диалектически противоречивого отношения между логическим и историческим, на тот факт, что эти два порядка вовсе не накладываются друг на друга прямо и конгруэнтно и даже, более того, представляются то и дело прямо обратными. В логическом изображении исторический порядок развития нередко как бы перевёртывается, выворачивается наизнанку, как и, наоборот, истории демонстрирует совсем иную последовательность развития, нежели логическое следование категорий.

Как раз в этой связи Маркс и делает известный упрек Гегелю, который, и именно в силу идеализма, «впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя

<sup>286</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 13, с. 497.

развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное»<sup>287</sup>. «Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»<sup>288</sup>, — заключает Маркс.

Из приведённого текста нередко делают вывод, будто Маркс основной грех гегелевской концепции усматривал именно в идее совпадения порядка развития категорий в мыслящей голове с последовательностью процесса возникновения самого конкретного и что, стало быть, материализм состоит именно в том, чтобы чётко развести эти два порядка последовательности и понять, что процесс мышления протекает по одним законам, а реальный исторический процесс — по другим. Так делает, например, Луи Альтюссер в своем исследовании «Читать Капитал»<sup>289</sup>. Согласно его выводам, Маркс разрешил проблему отношения между логическим и историческим в плане отличия мыслительного процесса от реального процесса. Но если оставаться в плане только этого различия, то оказывается, точнее, начинает казаться, что Маркс никакого вообще устойчивого соотношения двух порядков развития не устанавливает, а просто констатирует, что в одних случаях они совпадают, а в других не совпадают; отсюда прямо следует вывод, что теоретик, определяя последовательность логического развития категорий, может и должен вообще ориентироваться не на историю изучаемого предмета, а только в лучшем случае на его «концептуальную историю», на историю его теоретического воспроизведения, на историю той науки, которую он представляет. Ориентиром для теоретика в этом случае выступает не сама по себе история, а лишь история концептуального аппарата, история трансформаций системы понятий, или, как называет эту систему понятий сам Альтюссер, «концептуального, абстрактно-формального объекта» — «объекта познания» в отличие от объекта реального, от реального предмета.

Совершенно очевидно, что отличие мыслительного процесса (т. е. «логического») от **реального** процесса (от «исторического» в его объективном смысле) Марксом проводится достаточно чётко. Отличать их, разумеется, нужно, уже хотя бы для того, чтобы их не спутать, чтобы не принять одно за другое — историю понятий в головах предшественников за реальную историю предмета, в этих головах преломляющуюся. Отличие важное, ибо теоретики то и дело — примеры можно привести из любой области знания — рассматривают проблему в сложной форме, прежде чем разрешают её в элементарной форме, «так же, как историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитекторов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент»<sup>290</sup>.

Это так. Однако позиция Маркса ни в коем случае не сводится к такому отличению, к простому пониманию того факта, что это процессы разные, и только. При такой интерпретации проблема отношения логического развития к историческому развитию и в самом деле была бы просто-напросто снята с повестки дня, превратилась бы в псевдопроблему, ибо между просто разными (разнородными) вещами или процессами бессмысленно искать хоть какую-либо теоретически (логически) значимую — закономерную — связь или соотношение. Явления, зафиксированные как просто разные, могут находиться между собой в связи столь же часто, сколь и вне её. Попугая можно научить выговаривать слово «интеграл», но ни орнитолог, ни математик не станут делать из этого вывод, будто между тем и другим следует искать какое-либо важное для орнитологии и для математики соотношение... Интеграл вполне мыслим и без попугая, как и попугай без интеграла.

Историю мысли, историю понятий (историю «концептуального, абстрактно-формального объекта») постичь вне её критического сопоставления с действительной историей нельзя. В лучшем случае её можно лишь некритически описать, пересказать, разделяя при этом все её иллюзии о себе. И наоборот: невозможно проникнуть в действительную логику развития объекта, понять его реальный генезис иначе как через критическое преодоление той системы понятий, которая выработана всей предшествующей наукой и потому сама представляет собой исторический продукт. Любая новая теория возникает только через критическое преодоление имеющейся теории того же самого предмета. Она никогда не возникает на голом месте, без теоретических предпосылок, и «сведение критических счётов» с предшественниками для Маркса вовсе не было побочным, второстепенной важности занятием, а было той единственно возможной формой, в которой только и может быть осуществлён действительно критический анализ объекта. «Капитал» совсем не случайно имеет своим подзаголовком «Критика политической экономии», и четвёртый том этого сочинения, т. е. «Теории прибавочной стоимости», не случайный привесок к первым трём томам.

Новое логическое понимание фактов может возникнуть только через **критическое усвоение** результатов всего предшествующего развития мысли. Теоретический анализ фактов и критическое рассмотрение истории мысли — это два неразрывных аспекта исследования, две неотделимые друг от друга стороны дела — логического воспроизведения исследуемого целого способом восхождения от абстрактного к конкретному. Именно поэтому, как засвидетельствовал Ф. Энгельс, вопрос о способе анализа фактов выступал одновременно и как вопрос о выборе

<sup>287</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 37-38.

<sup>288</sup> Там же, с. 38.

<sup>289</sup> Althusser L., Rancière J., Macherey P. Lire le Capital, t. II. Paris, 1965.

<sup>290</sup> Там же, т. 13, с. 43.

способа критики предшествующих теорий: «Критику политической экономии, даже согласно выработанному (диалектическому. — Ред.) методу, можно было проводить двояким образом: исторически или логически»<sup>291</sup>. (Здесь мы видим «рациональное зерно» мысли Л. Альтюссера, согласно которому новое научное понимание реального предмета совершается через преобразование «объекта познания», т. е. через критическое преобразование имеющейся концепции. Нам кажется только, что эта мысль гораздо точнее и прозрачнее может быть выражена без искусственно-структуралистской терминологии, принятой на вооружение Л. Альтюссером.)

В обоих случаях — как при логическом, так и при историческом способе критического анализа — категории, выработанные предшествующим развитием мысли (т. е. понятия, созданные историческим развитием науки), сопоставляются с реальными историческими фактами. В этом отношении никакого различия между историческим и логическим ходом анализа нет и не может быть. Разница есть, но она в другом. При так называемом историческом способе эти категории подвергаются критике через сопоставление с теми самыми исторически определёнными фактами, путем обобщения коих они исторически и возникли. Скажем, если бы Маркс предпочёл именно исторический способ критики концепций Смита и Рикардо, то он должен был бы сопоставлять их с теми самыми фактами и экономическими ситуациями, которые видели и изучали Смит и Рикардо, — с явлениями конца XVIII — начала XIX в., с уже пройденной фазой исторического становления капиталистической формации.

При логическом же способе, который в силу ряда соображений и выбрал Маркс, классические категории трудовой теории стоимости непосредственно сопоставлялись не с теми фактами, которые они когда-то отразили, а с фактами, наблюдаемыми на современной Марксу, т. е. на более высокой и зрелой, стадии развития того же исторического процесса. Здесь Рикардо, теоретик начала XIX в., ставится на очную ставку с явлениями середины XIX в.

У логического способа целый ряд преимуществ. Во-первых, развитая стадия эмпирически обнаруживает гораздо более остро и отчётливо все те тенденции, которые в более ранний период разглядеть было трудно. Так, всё то, что в начале XIX века можно было разглядеть только под микроскопом, к середине века стало видимым и для невооруженного глаза. Например, кризисы, которые самого Рикардо почти ещё не беспокоили. Иными словами, логический способ критики категорий позволяет рассматривать каждое явление именно в той точке, в которой оно достигает полного и зрелого выражения. Во-вторых, этот способ даёт — в качестве непосредственного результата — критически-теоретическое понимание современных фактов и проблем, в то время как исторический способ теоретически прояснил бы лишь вчерашний день капиталистического разлития, а понимание современности пришлось бы добывать особо, потом. Тем более что готовой, сколько-нибудь достоверно изученной истории капитализма в литературе просто не существовало, и её пришлось бы разрабатывать самому, что затянуло бы работу весьма надолго. Современные же Марксу факты были перед глазами и при необходимости могли быть проверены сколь угодно и тщательно и подробно (Маркс не раз запрашивал у Энгельса подробности организации учёта на капиталистическом предприятии, детали бухгалтерского дела и пр.).

Может возникнуть сомнение: насколько справедливо подвергать критике вчерашнего теоретика с его понятиями с точки зрения сегодняшних фактов — фактов, которые тот не видел: и не мог иметь в виду? Легко опровергнуть, скажем, атомистику Демокрита с помощью данных, полученных на синхрофазотроне города Дубны. Даст ли, однако, эта критика хоть что-нибудь для понимания как теории Демокрита, так и строения атома?

Такой упрёк логическому способу критики оправдан, если стать в логику (в теории познания) на точку зрения неопозитивизма, который делает фундаментом своих теоретических построений неопределённое «множество фактов». Тогда действительно возникает вопрос, какое право мы имеем сравнивать обобщения, полученные на основе одних фактов, с какими-то другими фактами, которые этими обобщениями не охватывались и вообще не могли охватываться.

Упрёк отпадает, однако, если фундаментальной предпосылкой теоретического построения делается не множество единичных фактов, а нечто конкретное, некоторое целое, данное созерцанию и представлению как развивающаяся «историческая тотальность». В этом случае мы вправе говорить о том, что теоретики прошлого имели дело с тем же самым целым, только на другой, на низшей фазе его исторической зрелости. Такой взгляд существенно меняет дело. В этом случае мы обретаем вполне законное право логически анализировать теорию, созданную десятки, а может быть, и сотни лет назад, критически сопоставляя её с фактической картиной действительности, созерцаемой нами сегодня.

Старая теория и её категории, будучи сопоставлены с конкретностью, данной ныне на более высокой ступени её исторического развития, будут, естественно, истолкованы как первоначально контурное, односторонне абстрактное изображение этой самой конкретности. Поэтому старая теория, а точнее, её «рациональное зерно», выверенное временем, может быть включено в более конкретное понимание на правах его абстрактного момента. При этом отбрасывается лишь представление, будто это старое понимание заключало в себе полную (конкретную) истину. Новая теория накладывает на него свои ограничения и тем самым превращает «рациональное зерно» прежнего понимания в частный случай более общего (более конкретного) понимания **того же** целого.

<sup>291</sup> Там же, с. 497.

При этом положения, в своё время казавшиеся безусловными (т. е. всеобщими) характеристиками предмета, оказываются всего лишь относительно верными его характеристиками — верными при ограничениях и условиях, понятых лишь позднее. Типичным случаем такого соотношения между старой и новой теорией может служить отношение между механикой Ньютона и механикой Эйнштейна, что находит своё формальное выражение в математическом аппарате («принцип соответствия»).

Очевидно, что более развитая теория, заключающая в себе более конкретное понимание, оказывается тем самым и более общим — понимание явственно эволюционирует в направлении всё более охватывающего (общего) и в то же время всё более конкретного отражения одного и того же объекта, в направлении конкретно-всеобщего понимания.

Надо отметить, что в описанной ситуации легко выделяются два возможных случая, два варианта отношения логического к историческому.

Первый: реальный объект исследования остаётся тем же самым в буквальном смысле этого слова, а наука о нём (понимание его) развивается достаточно быстро. Этот случай характерен для естественных наук — для физики, химии, астрономии и т. п. Знание здесь эволюционирует настолько быстро, в такие исторические сроки, за которые предмет сам по себе измениться хоть сколько-нибудь существенно не успевает, И Птолемей, и Коперник, и Галилей, и Гершель, и О. Шмидт исследовали один и тот же объект на той же самой исторической ступени его эволюции, а строение атома в наши дни остаётся тем же самым, что и во времена Эпикура. Теория совершает стремительное развитие на фоне неизменного (в рамках тех же сроков) объекта. Здесь применение логического способа критики предшественников оказывается не только справедливым, но и единственно возможным, это тот самый случай, который принципиально был учтён уже гегелевской Логикой.

Второй: сам по себе объект науки развивается достаточно быстро, так что последовательные стадии его исторической зрелости сменяют одна другую, иногда даже на глазах одного поколения, вследствие чего эволюция науки уже сама по себе отражает эволюцию объекта. Здесь различные стадии развития знания отражают различные же фазы исторической зрелости его предмета, фиксируют крупные исторические сдвиги в его «структуре». Это характерно для общественно-исторических дисциплин. В этом случае отношение логического к историческому выглядит несколько сложнее, нежели в первом. Развивается не только знание, не только система понятий («концептуальный объект»), но и реальный предмет этого знания, исторически конкретное целое.

Принципиально дело, однако, не меняется. Наука всё же имеет дело с **одним и тем же предметом**, хотя и на разных ступенях его исторической зрелости. Если это другой предмет, то нужна и другая наука.

Теория (т. е. логическое, систематически развитое понимание предмета в отличие от простого некритически-исторического описания) отражает ведь именно всеобщие, инвариантные формы и законы исторического существования своего объекта — те его конкретные формы и законы, которые продолжают характеризовать этот предмет на всём протяжении времени от «рождения» его до гибели. Эти конкретно-всеобщие, т. е. конкретно-исторические, «параметры» данного объекта и есть, собственно, то, что единственно и интересует теоретическую мысль. С другой же стороны, такие явления (и соответствующие им эмпирические обобщения), которые наблюдаются на ранней ступени исторической зрелости, но бесследно исчезают на более поздних стадиях, уже тем самым доказывают, что они вовсе и не принадлежат к числу конкретно-всеобщих моментов существования этого объекта науки. Здесь сам исторический процесс развития предмета существенно облегчает задачу теоретика, поскольку постепенно стирает с облика конкретного те его случайные, исторически преходящие черты, которые лишь загораживают его необходимо-всеобщие «параметры»... Здесь акт абстрагирования — акт различения конкретно-всеобщего от чисто случайного и неважного — прodelывает за теоретика сам исторический процесс. Высшая стадия исторической зрелости воочию демонстрирует «чистую и незамутнённую истину» низших стадий развития.

«Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». А не наоборот, как представляется на первый взгляд, ибо намёки на высшее можно уверенно разглядеть в составе низших форм лишь в том случае, если это высшее уже само по себе известно. В строении низших форм оно загорожено, заслонено и «искажено» настолько, что его там заметить невооружённым взглядом нельзя. Там оно, естественно, выступает в качестве несущественной, побочной и малозначительной детали, хотя в перспективе как раз оно и заключает в себе — в неразвёрнутом виде — контуры целого.

Именно по этой причине логический способ анализа и истории мысли, и истории её предмета оказывается у Маркса ведущим методом критического выявления конкретно-всеобщих (конкретно-исторических) определений.

Это отнюдь не означает, что исторический способ осуществления той же задачи им игнорировался. Напротив, Маркс прибегает к нему везде, где это только возможно, обрисовывая те исторические обстоятельства, которые вызывали такие, а не какие-нибудь иные сдвиги в головах теоретиков, в системе их понятий. И все же исторический способ критики понятий и действительных отношений, в них выраженных, играет у него побочную роль, роль вспомогательного средства, роль проверочной инстанции для логического способа.

Категории, развитые и Петти, и Локком, и Смитом, и Рикардо, т. е. десятилетиями и даже столетиями ранее, сопоставляются с фактами, наблюдаемыми на исторически высшей стадии развития товарного общества, т. е. капиталистического мира. И это сопоставление высвечивает в них как относительно верное, так и относительно неверное гораздо ясное, нежели это мог бы сделать исторический способ их критики.

**2. Историческое как основа, первообраз логического** При всех тех различиях, которые можно выявить между логическим и историческим — между историей развития мысли и историей развития её предмета, именно история есть тот первообраз, по которому так или иначе, сознательно или невольно равняется логическое развитие. В этом, а вовсе не в простом отличии порядка мыслительного процесса от порядка исторического процесса заключается суть того решения проблемы, которое характерно для Маркса.

История, но только понятая диалектически, вооружает теоретика объективным ориентиром, с помощью которого можно дать верное логическое изображение предмета, добиться того, чтобы это логическое стало действительным, а не мнимым, изображением объекта в его развитии, а не в статике.

Совпадение (тождество) логического порядка развития понятий с историческим порядком развития соответствующих им объективных форм существования исследуемого объекта всегда понималось Марксом не как изначально данное и готовое их отношение, а как результат длительного и трудного развития теоретической мысли, а тем самым и как цель, на которую ориентировано мышление теоретика, осуществляющего логический процесс. Диалектический характер этого совпадения (тождества) обнаруживается в том, что та подлинная историческая последовательность, которая служит прообразом последовательности категорий в системе, развиваемой способом восхождения от абстрактного к конкретному, не дана теоретику непосредственно, до и вне логического движения мысли, а только ходом этого движения и выявляется. Это вытекает из того простого обстоятельства, что даже самое поверхностное рассмотрение истории возникновения и развития любого предмета уже предполагает более или менее чётко осознанное представление о том, что такое этот самый предмет. Иначе вообще нельзя решить — относится ли тот или иной исторический факт к истории данного предмета или нет, принимать его во внимание или оставить в покое. Скажем, если под капиталом понимать накопленный труд вообще, то, само собой понятно, час рождения капитала нужно видеть там, где дикарь стал пользоваться обтёсанной дубиной. Тогда, вполне логично, капитал предстанет как явление, исторически предшествующее тем же деньгам и товару.

Естественно, что и логическая последовательность рассмотрения этих категорий окажется соответствующей: капитал в такой системе окажется категорией более простой (абстрактной), нежели товар вообще, который будет определён как продукт капитала, как исторически позднейшее, а потому и логически более конкретное экономическое явление. Иными словами, теоретически ложное понимание капитала автоматически поведёт к ложному, псевдоисторическому представлению о порядке генезиса интересующего нас предмета. Уже само исходное представление, с которым мы приступим в данном случае к рассмотрению истории предмета, было неисторическим, даже антиисторическим. Главное, стало быть, в том, чтобы логическое — систематически-теоретическое — понимание сути дела было уже само по себе («в себе и для себя») исторически конкретным, т. е. выражало бы уже в своих определениях исторические границы существования отражаемого им предмета.

Это обстоятельство хорошо прослеживается в «Капитале». К историческому описанию процесса рождения капитала Маркс, как известно, приступает лишь в XXIV главе — лишь после того, как посвятил двадцать три главы логическому анализу капитала как исторически конкретного явления и как понятия, ему соответствующего. Ответ на вопрос об исторических обстоятельствах рождения капиталистических отношений даётся лишь после того (и на основе того), как найден чёткий ответ на вопрос: что такое капитал? В обратном порядке невозможно дать научный ответ ни на тот, ни на другой вопрос.

Таким образом, вопрос об отношении логического к историческому обращается в вопрос: почему и как логический анализ может давать и даёт конкретно-историческое понимание сути дела даже в том случае, если история (т. е. «прошлое, лежащее позади исследуемой системы») вообще не рассматривается, а рассматривается только настоящее, сложившееся положение вещей. Не рассматривается потому, что это прошлое либо плохо известно с чисто фактической стороны, либо вовсе недоступно эмпирическому прослеживанию, как, например, в космогонии. Астроному даны многообразные сосуществующие в пространстве объекты, а не процесс их рождения во времени; однако космогония рассматривает — и по праву — эти объекты как одновременно данные последовательные стадии эволюции одной и той же космической материи и старается — логически — реконструировать картину их следования во времени, вывести один объект из другого, поставить их в исторически-генетический ряд.

С той же самой ситуацией сталкивается ныне и физика элементарных частиц. При этом трудности создания единой теории элементарных частиц во многом, по-видимому, кроются в неясности представлений об отношении логически-теоретического следования к исторически-генетическому ряду. Частица **А** превращается в частицу **Б**, а частица **Б** — и в частицу **В**, и обратно в частицу **А**, и т. д. и т. п. Какая же из них — **А** или **Б** — проще структурно и старше генетически? И можно ли вообще ставить этот вопрос? На этот счет в физике ясности пока не достигнуто.

Всё дело, стало быть, заключается в том, чтобы **исторически** понять эмпирически данное в настоящий момент

положение вещей. А для этого вовсе не обязательно забираться в глубину веков и исследовать в деталях прошлое, тонущее во мраке этой глубины. Скорее наоборот, логически правильное понимание настоящего приоткрывает тайну его рождения, его прошлого. «...Для того чтобы раскрыть законы буржуазной экономики, нет необходимости писать **действительную историю производственных отношений**. Однако правильное рассмотрение и выведение этих производственных отношений как исторически сложившихся отношений всегда приводят к таким первым уравнениям, которые — подобно эмпирическим числам, например, в естествознании — указывают на прошлое, существовавшее до этой системы. Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого...»<sup>292</sup>

На чём же основывается — в объективном смысле — эта способность логического анализа **настоящего** давать историческое по существу понимание этого настоящего, а через него — прошлого, т. е. реального генезиса, породившего это настоящее? Естественно, что данная особенность логического развития понятий, способа восхождения от абстрактного к конкретному может быть объяснена и объективно оправдана лишь в том случае, если допустить, что само настоящее (т. е. исторически высшая фаза развития конкретного) в самом себе — в своём составе — содержит своё прошлое и обнаруживает его в каком-то изменённом, «снятом» виде.

Иначе говоря, проблема оборачивается следующим образом: в каком закономерном отношении находятся друг к другу исторический процесс становления конкретности и его результаты. Или, другими словами, в каком закономерном отношении находятся друг к другу **результат** некоторого исторического процесса и его собственные исторические **предпосылки** и **условия**. Здесь сразу же на первый план выступает диалектика марксовского понимания истории в его радикальном отличии от точки зрения плоского эволюционизма, этой наиболее живучей разновидности псевдоисторизма.

Дело в том, что история понимается Марксом не как плавный процесс роста, не как процесс нагромождения всё новых и новых этажей на основе одного и того же неизменяющегося при этом фундамента, а как процесс органического преобразования одной конкретности в другую, следующую за ней, более высокую и развитую конкретность. В реальной истории, в противоположность эмпирически-плоскому представлению о ней, одно целое сменяет другое целое, и при этом более высокая фаза развития строится всегда из материала, созданного предшествующим развитием. Любая новая конкретность возникает таким путём, что, разрушая предшествующую себе конкретность, «отрицая» её, она всегда строит себя из «обломков» своей предшественницы. Другого строительного материала у неё нет.

«Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и её развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него ещё недостающие ей органы... Становление системы такой целостностью образует момент её, системы, процесса, её развития»<sup>293</sup>.

По отношению к социально-экономическим формациям эта ситуация прослеживается довольно отчётливо. «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено. Некоторые ещё не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намёка, развилось здесь до полного значения и т. д.»<sup>294</sup>

Это — принципиально важное обстоятельство, имеющее прямое отношение к вопросу о последовательности логического развития понятий способом восхождения от абстрактного к конкретному. В каждый данный момент времени (в том числе и на высшей фазе своей исторической зрелости) любое конкретное целое (данная тотальность) активно воспроизводит все те необходимые предпосылки и условия своего рождения, которые она получила вначале в виде обломков предшествующей ей тотальности. И напротив, разрушает без остатка, погружает в реку времён все те «обломки», которые не были абсолютно необходимыми предпосылками её рождения.

Возникает типично диалектическая ситуация: все действительно необходимые исторические **предпосылки** рождения данной системы, все условия *sine qua non* выступают в структуре развитой, вставшей на свои собственные ноги системы как **следствия**, как продукты и результаты её специфического движения. В ходе анализа буржуазного общества Маркс делает общелогический вывод: «Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе»<sup>295</sup>.

Система как бы «замыкается в себе» и тем самым перестаёт быть несамостоятельным отростком своей исторической предшественницы. Она начинает функционировать по своим собственным циклам — «полагать» все необ-

<sup>292</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, с. 449.

<sup>293</sup> Там же, с. 229.

<sup>294</sup> Там же, с. 42.

<sup>295</sup> Там же, с. 229.

ходимые условия своего собственного рождения и развития, своего специфического, конкретно-исторического бытия.

Такое «оборачивание» чисто исторических предпосылок возникновения в конкретно-исторические условия бытия данного конкретного целого, превращение предпосылки в следствие, которое становится тем отчётливее, чем более зрелую форму развития мы рассматриваем, и лежит в основе того таинственного факта, что логическое развитие понятий обнажает и тайну исторического рождения исследуемого предмета, хотя сам этот процесс рождения непосредственно и не исследуется. Именно таково отношение капитала к товару и к деньгам. «Эти предпосылки, которые первоначально выступали в качестве условий становления капитала и поэтому ещё не могли вытекать из его деятельности **как капитала**, теперь являются результатами его собственного осуществления, **полагаемой** им действительности, являются **не условиями возникновения капитала, а результатами его бытия**»<sup>296</sup>.

Здесь и образуется тот самый «порочный круг», в виде которого в сознании неисторически мыслящих экономистов отражается конкретно-историческое отношение между капиталом и стоимостью, т. е. теоретически выраженной сущью товара и денег. «Поэтому экономисты неизбежно рассматривают в одних случаях капитал в качестве творца стоимости, в качестве источника последней, а в других — предполагают стоимость для объяснения образования капитала, а сам капитал изображают всего лишь как сумму стоимостей в некоторой определённой функции»<sup>297</sup>.

И выбраться из этого порочного круга, внутри которого понятие стоимости определяется через понятие капитала, а понятие капитала — через понятие стоимости, невозможно, не становясь вполне сознательно и радикально на точку зрения историзма в точном и полном значении этого слова. Без принципа историзма само восхождение от абстрактного к конкретному лишается ориентира и критерия, становится неясно, какое же именно понятие надо логически развить раньше, а какое позже, какое считать абстрактным, а какое более конкретным.

Здесь задачу решить может только непосредственное эмпирически-историческое исследование, опирающееся на «логические» соображения. История и показывает, что стоимость (т. е. товар и деньги) не только может, но и должна в ходе восхождения от абстрактного к конкретному быть понята раньше, чем капитал. Они в истории реально существовали гораздо раньше, нежели вообще появился хоть какой-то намёк на специфически капиталистическое развитие, — существовали как частные и побочные формы других, ныне отживших своё формаций.

Другое дело капитал в точном значении этого слова. Ни возникнуть, ни просуществовать хотя бы мгновение, ни тем более активно функционировать он не мог бы раньше, чем возникли и развились его предпосылки — товарные отношения и деньги, те самые «обломки» предшествующих формаций, без наличия которых он немислим и невозможен. Здесь «историческое» соображение прямо включается в «логическое» движение мысли и даже определяет его последовательность.

Для теоретического понимания такой категории, как деньги, это принципиально важно. Ведь логический анализ денег у экономистов опирался непосредственно на факты денежного обращения, каким оно выступает на поверхности развитого буржуазного общества. Эмпирически наблюдаемое здесь движение денег выражает поэтому вовсе не только и даже не столько природу денег, как таковых, сколько природу другого предмета, исторически более позднего, а потому и логически более конкретного — капитала. Для того чтобы понять деньги, как таковые, как чистую и абстрактную, предпосылку капитала с его определениями, необходимо строго абстрагироваться от всего того, что привносит в движение денег капитал, и абстрактно выразить определения денежной формы, как таковой.

Иными словами, в деньгах необходимо выделить те определения формы, которые сохранились бы и в том случае, если бы капитал вообще исчез с лица земли или даже никогда не появлялся. По отношению к деньгам это единственно верный путь абстрагирования. По отношению же к капиталу такое отвлечение было бы абсолютно ложным — капитал без денег, до денег и вне денег немислим и невозможен. Об этом именно недвусмысленно и говорит история.

Рикардо же постоянно путал определения денег, как таковых, с определениями финансового капитала, осуществляющего в деньгах своё движение, т. е. с определениями, которые к природе денег, как таковых, абсолютно никакого отношения не имеют. И это прямое последствие неисторичности его взгляда.

Именно в ходе критики подобных взглядов буржуазных экономистов Маркс и вырабатывал своё логическое по форме и историческое по существу дела понимание категорий буржуазной политической экономии — развивал понятия в согласии с тем порядком, в котором осуществлялся исторический процесс саморазвития исследуемого конкретного целого. Процесс, при котором постоянно происходит «перевёртывание» исторически предшествующего в логически последующее и, наоборот, исторически позднейшего экономического образования в исходный пункт дальнейшего исторического «самопорождения» системы.

Купеческий (торговый) капитал исторически возник гораздо раньше капитала промышленного и даже явился одной из предпосылок его рождения, одним из самых действенных факторов так называемого первоначального на-

<sup>296</sup> Там же, с. 448.

<sup>297</sup> Там же, с. 199.

копления. Однако развитие повело к тому, что эта форма капитала — и чем дальше, тем больше — превращалась в побочную форму, в обслуживающий орган капитала промышленного, в форму перераспределения прибавочной стоимости, созданной в промышленности.

Как отмечает Маркс, логическое развитие понятий не может слепо ориентироваться на так называемую естественную последовательность событий во времени, прослеживаемую на поверхности явлений. «...Было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории **в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль**. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причём это отношение прямо противоположно тому, которое **представляется естественным** или соответствует последовательности исторического развития»<sup>298</sup>.

Из этого, разумеется, не следует, будто логическое развитие вообще должно забыть про «исторический порядок», прослеживаемый как последовательность явлений во времени. Слова Маркса имеют лишь в виду, что порядок «восхождения» в логическом ряду не может просто и некритически повторять ту последовательность, которая лишь кажется, лишь **представляется** естественной, а на самом деле вовсе не такова. Подлинная последовательность исторического процесса, выражаемая теоретическим мышлением, везде служит для Маркса важнейшим ориентиром и критерием правильности «логического порядка». С другой стороны, видимость или кажимость, о которой здесь идёт речь, это тоже не просто продукт ошибок в наблюдении; она возникает не в сознании экономистов, а на вполне реальной поверхности исторического процесса, которую это сознание вполне адекватно и воспроизводит.

Дело в том, что «если в теории понятие стоимости предшествует понятию капитала»<sup>299</sup>, т. е. развитое понятие капитала предполагает развитое же понятие стоимости, то это вполне точно отражает и исторический порядок генезиса, поскольку в виду имеется история **капитализма**, т. е. конкретно понимаемая история, а не история вообще.

В рамках **истории капитализма**, истории формирования данной системы отношений между людьми, «логический» ряд совпадает с «историческим», поскольку первый лишь отражает, теоретически реконструирует второй. В истории же **вообще** капиталу предшествует не стоимость вообще, а другая конкретно-историческая система отношений производства, в которой стоимость представляет собой лишь абстрактное (в смысле частичности и фрагментарности) отношение, одно из отношений, вплетающихся в эту другую систему. «**В истории этой системе предшествуют другие системы**, образующие материальную основу для менее совершенного развития стоимости»<sup>300</sup>.

Иными словами, все элементы стоимостного отношения уже налицо, но выступают они пока ещё как абстрактные моменты системы, предшествующей капитализму. Абстрактны они здесь также и в том прямом смысле, что функционируют столь же часто отдельно друг от друга, как и в связи: «...меновая стоимость здесь играет лишь побочную роль по сравнению с потребительной стоимостью...»<sup>301</sup>, а потребительная стоимость может функционировать и без всякой связи с меновой. Эти моменты хотя и существуют уже, но ещё не сплелись в тот неразрывный и конкретный образ, который предполагается развитым понятием стоимости.

Само собой понятно, однако, что, чем чаще потребительная стоимость начинает производиться не ради себя, а ради меновой, т. е. всё чаще начинает превращаться в **форму проявления** стоимости, тем более широкая и прочная база создаётся для возникновения капитала. В этом смысле для истории капитализма существенным оказывается как раз этот момент: развитие формы стоимости подготавливает условие рождения капитала.

Именно поэтому стоимость и исторически представляет собой то абстрактно-всеобщее условие, при наличии которого только и может реализоваться не развитая ещё конкретность — **возникающее** капиталистическое отношение между производителями. Стоимость и исторически должна развивать все определения своей формы раньше, чем вообще может возникнуть капитал. В обратном порядке процесс невозможен не только логически.

Другое дело, что именно капитал превращает стоимость в **реально-всеобщее** отношение, в конкретно-историческую всеобщую категорию, развивая полностью все те моменты, которые до него хотя и существуют **порознь** друг от друга (абстрактно), но всё-таки **существуют** (и качестве абстрактных моментов, в качестве сторон, фрагментов, «кусочков» исторически предшествующей капитализму системы).

Если же дело понять таким образом, что логическое развитие должно воспроизводить исключительно «структуру законченного целого», «ставшую конкретность», без всякого отношения к проблеме её исторического генезиса, то и само логическое развитие упрётся в тупик, в неразрешимую задачу.

Само собой понятно: ведь в развитой, в уже сложившейся, в уже замкнувшейся в себе буржуазной системе капитал предполагает стоимость, но и стоимость предполагает капитал. И выхода из этого круга, точнее, входа в него

<sup>298</sup> Там же, с. 44 (курсив наш. — Э.И.).

<sup>299</sup> Там же, с. 199.

<sup>300</sup> Там же.

<sup>301</sup> Там же.



обнаружить здесь уже нельзя. Разорвать логический круг и показать, что проще, «абстрактнее», беднее определения всё же **стоимость**, может только реальная история, но отнюдь не «концептуальная история», не история теоретических систем и её логический анализ. Ибо в истории науки более позднее и сложное отношение то и дело оказывается предметом внимания раньше, чем более простое, и простое изображается поэтому как следствие своего собственного порождения.

В итоге и получается та мистическая ситуация, когда в теории сын порождает отца, дух порождает материю, а капитал производит стоимость. Чисто логически, без обращения к реальной временной последовательности эту мистику преодолеть невозможно. Чисто логически она построена безупречно: человека делает отцом именно рождение сына, стоимость делается реально-всеобщим (и именно поэтому абстрактно-простейшим определением всей системы, т. е. исходным понятием буржуазной экономики) именно и только в результате рождения капитала.

В другой же системе стоимость является не простым и не всеобщим отношением целого, а всего-навсего частичным, особенным и побочным продуктом социального организма, абстрактно-частичным образом (феноменом) этой системы и одновременно абстрактно-всеобщим образом системы новой, только ещё возникающей. И поскольку теоретика интересует с самого начала историческая последовательность развития этой новой системы, стоимость с самого начала и рассматривается как абстрактно-всеобщее условие её дальнейшей эволюции, как её всеобщая предпосылка, а не как абстрактно-частичный (т. е. более или менее случайный) продукт отмирающей, разрушающейся системы.

Иными словами, в логических определениях стоимости выражается (отражается) именно её **конкретно-историческая роль в процессе реального становления капитализма**. Но повторяем, не в истории вообще, которая в таком абстрактно-неопределённом понимании и в самом деле превращается в словесную фикцию, во фразу об «истории»<sup>302</sup>.

Все отличия логически-мыслительного процесса от процесса реально-исторического — процесса мышления от процесса в бытии — ни в малой степени не колеблют того положения, что логическое есть не что иное, как верно понятое историческое. Или: историческое, схваченное и выраженное в понятии, и есть логически верное отражение реальности в мышлении.

Самой своей последовательностью процесса восхождения от абстрактного к конкретному логическое отражает, т. е. воспроизводит, в форме понятий подлинный исторический порядок генезиса исследуемого конкретно-исторического целого — порядок его самопорождения, его самодвижения, порядок саморазличений, возникающих в структуре первоначально неразвитой конкретности, в составе того самого целого, которое вначале «витают в представлении» как совокупность одновременно существующих, рядоположных элементов. Логическое мышление развёртывает эти сосуществующие элементы во временной ряд, совпадающий с подлинной, а не мнимой последовательностью исторического становления, рождения, расцвета и саморазрушения исследуемой конкретности.

Это понимание вплотную подводит нас к проблеме противоречия как движущей силы и мышления, и той исторической действительности, которая этим мышлением воспроизводится. Любое конкретное целое только тогда и понимается как исторически саморазличающееся целое, когда выявляется имманентный ему принцип саморазличения — противоречие, затаившееся уже в исходной, в самой абстрактной форме его конкретно-исторического бытия. Нет этого — не достигается и историческое понимание, а исследуемое целое изображается ложно как застывшая «структура». Естественно, что всё прошлое при этом изображается так же ложно — лишь как последовательный ряд ступенек, которые ведут к настоящему, фиксируемому как своего рода цель, в направлении которой бессознательно действовала предшествующая история.

Любая прошлая эпоха с таких позиций неизбежно начинает рассматриваться соответственно абстрактно — лишь с точки зрения тех тенденций, которые ведут к сегодняшнему положению вещей, т. е. как «не до конца оформившееся настоящее». Эта очень часто встречающаяся абстракция возникает, как показал Маркс, не случайно: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определённых условиях она бывает способна к самокритике...»<sup>303</sup>.

Это значит, что критически-революционное отношение к настоящему, к сложившемуся исторически положению вещей — это условие, без которого нет и не может быть подлинно объективного, исторического подхода также и к прошлому. Несамокритичность же эпохи к себе самой как раз и выражается в том, что настоящее представляется

<sup>302</sup> Л. Альтюссер, справедливо отмечая этот важнейший оттенок марксистского взгляда на отношение логического к историческому, выражает его опять в очень неадекватной и путающей терминологии; доказывая, что логическое развитие вовсе не обязано следовать так называемой естественноисторической последовательности явлений «в абстрактном времени вообще», он определяет позицию Маркса как «антиисторизм». На деле же Маркс критикует буржуазных экономистов, обманывающихся именно видимостью исторического процесса и некритически воспроизводящих эту поверхностную видимость, с позиций более глубокого, последовательного и конкретно проведённого историзма. Этот хороший термин вряд ли стоит отдавать на откуп представителям псевдоисторизма, сторонникам плоско-эволюционистского понимания истории.

<sup>303</sup> Там же, с. 42-43.

без противоречий, составляющих пружину дальнейшего развития. При таком абстрактно-самодовольном «самосознании» всё предшествующее развитие и в самом деле начинает рисоваться как процесс приближения к некоторому идеально-предельному состоянию, каковым мнит себя это настоящее. В результате любой образ прошлого освещается лишь в тех его абстрактных чертах, которые удастся представить как «намёки» или «зародыши» сегоднешнего положения вещей. Всё остальное начинает казаться несущественным, и в разряд этого «несущественного» как раз и попадают те конкретно-исторические противоречия, которые эту пройденную ступень и породили, и разрушили. Так история, понятая односторонне-эволюционистски, превращается в естественное и неизбежное дополнение к апологетическому воззрению на настоящее. Мышление замыкается в круг, из которого нет выхода ни в подлинно научное понимание прошлого, ни тем более в научно обоснованное предвидение будущего.

Марксу удалось разорвать этот заколдованный круг не только благодаря строгости теоретической мысли, но и благодаря своему революционно-критическому отношению к современной ему действительности. Современное состояние и действительности, и её отражения в понятиях рассматривается Марксом не как застывшая «структура», а прежде всего как очередная переходящая фаза. Такой подход и создаёт совершенно особый — диалектико-материалистический угол зрения на прошлое, на историю. Исторически пройденные этапы истории уже не кажутся лишь «ступенями вызревания настоящего», они понимаются как **своеобразные** исторические этапы, как фазы всеобщего исторического процесса, каждая из которых возникла когда-то на развалинах ей предшествующей, пережила эпоху своей молодости, своей зрелости и, наконец, пору заката, подготовив тем самым предпосылки и условия для рождения следующей исторически своеобразной эпохи с её новыми, специфически присущими ей противоречиями.

Каждая фаза развития (в природе, обществе и мышлении) и постигается таким образом в её собственных, имманентных ей противоречиях и закономерностях, вместе с ней рождающихся и вместе с ней исчезающих. При этом исчезновение понимается здесь не просто как смерть, отрицание, а как «снятие», как отрицание с удержанием всего исторически выработанного предшествующей фазой содержания, строительного материала новой эпохи.

В таком понимании, и заключается отличительная особенность действительно исторического подхода к вещам. В таком виде историзм логического метода анализа современности свойствен в полной мере только материалистической диалектике.

Маркс продемонстрировал всю силу так понимаемого логического метода на примере капитализма. Несомненно, однако, что этот метод, включающий продуманное отношение к историческому, имеет общелогическое значение, поскольку он связан с самими фундаментальными идеями Маркса в области философии — с материалистическим пониманием логического и диалектическим пониманием исторического.

### **Противоречие как категория диалектической логики**

Противоречие как конкретное единство взаимоисключающих противоположностей есть подлинное ядро диалектики, её центральная категория. На этот счёт среди марксистов не может быть двух мнений. Однако сразу же возникает немало трудностей, как только речь заходит о «субъективной диалектике», о диалектике как логике мышления. Если любой объект есть живое противоречие, то какой должна быть мысль (суждение об объекте), его выражающая? Может ли и должно ли объективное противоречие найти отражение в мышлении и в какой форме?

Противоречие в теоретических определениях предмета — это прежде всего факт, который постоянно воспроизводится движением науки и не отрицается ни диалектиком, ни метафизиком, ни материалистом, ни идеалистом. Вопрос, по которому спорят, заключается в другом: каково отношение противоречия в мышлении к объекту? Другими словами, возможно ли оно в истинном, правильном мышлении?

Логик-метафизик во что бы то ни стало старается доказать неприменимость диалектического закона о совпадении противоположностей, доходящем до их тождества, к самому процессу мышления. Иногда такие логики готовы даже признать, что предмет в согласии с диалектикой может сам по себе быть внутренне противоречивым. В предмете противоречие есть, а в мысли его быть не должно. Признать справедливость закона, составляющего ядро диалектики, в отношении логического процесса метафизик уже никак не может себе позволить. Запрет противоречия превращается в абсолютный формальный критерий истины, в непререкаемый априорный канон, в верховный принцип логики.

Эту позицию, которую иначе как эклектической назвать трудно, некоторые логики стараются обосновать ссылками на практику науки. Любая наука, если она столкнулась с противоречием в определениях предмета, всегда старается разрешить его. Не поступает ли она в таком случае согласно рецептам метафизики, которая любое противоречие в мышлении считает чем-то нетерпимым, таким, от чего во что бы то ни стало следует избавиться? Метафизик в логике так и толкует подобные моменты в развитии науки. Наука-де всегда старается избавиться от противоречий, а вот в диалектике метафизик усматривает обратное намерение.

Рассматриваемое мнение основывается на непонимании, вернее, просто на незнании того важного исторического факта, что диалектика как раз и рождается там, где метафизическое мышление (т. е. мышление, не знающее и не

желающее знать иной логики, кроме формальной) окончательно запутывается в логических противоречиях, которые оно произвело на свет именно потому, что упрямо и последовательно соблюдало запрет какого бы то ни было противоречия в определениях. Диалектика как логика есть средство разрешения таких противоречий. Так что нет ничего нелепее, чем обвинять диалектику в стремлении нагромоздить противоречия. Неразумно видеть причину болезни в появлении врача. Вопрос может состоять лишь в одном: успешно или нет излечивает диалектика от тех противоречий, в которые впало мышление именно в результате строжайшей метафизической диеты, безусловно запрещающей всякое противоречие, если успешно, то как именно?

Обратимся к анализу наглядного примера, типичного случая того, как горы логических противоречий были произведены на свет именно с помощью абсолютизированной формальной логики, а рационально разрешены только с помощью логики диалектической. Мы имеем в виду историю политической экономии, историю разложения рикардianской школы и возникновения экономической теории Маркса. Выход из тупика теоретических парадоксов и антиномий, в которые уперлась названная школа, был найден, как известно, только Марксом, и найден как раз с помощью диалектики как логики.

То, что теория Рикардо была насквозь логически противоречивой, открыл вовсе не Маркс. Это прекрасно видели и Мальтус, и Сисмонди, и Мак-Куллох, и Прудон. Но только Маркс смог понять действительный характер противоречий трудовой теории стоимости. Рассмотрим, вслед за Марксом, одно из них, самое типичное и острое, — антиномию закона стоимости и закона средней нормы прибыли.

Закон стоимости Давида Рикардо устанавливает, что живой человеческий труд есть единственный источник и субстанция стоимости — утверждение, бывшее огромным шагом вперёд по пути к объективной истине. Но прибыль — тоже стоимость. При попытке же выразить её теоретически, т. е. через закон стоимости, получается явное логическое противоречие. Дело в том, что прибыль — новая, вновь созданная стоимость, точнее, её часть. Это — абсолютно верное аналитическое определение. А новую стоимость производит только новый труд. Но как же тогда быть с совершенно очевидным эмпирическим фактом, что величина прибыли вовсе не определяется количеством затраченного на её производство живого труда. Она зависит исключительно от величины капитала в целом и ни в коем случае не от величины той его части, которая идёт на заработную плату. Даже ещё парадоксальнее: прибыль тем больше, чем меньше живого труда потреблено при её производстве.

Закон средней нормы прибыли, устанавливающий зависимость размера прибыли от величины капитала в целом, и закон стоимости, устанавливающий, что только живой труд производит новую стоимость, становятся в теории Рикардо в отношении прямого, взаимоисключающего противоречия. Тем не менее оба закона определяют один и тот же предмет (прибыль). Эту антиномию со злорадством отметил Мальтус.

Здесь-то и заключалась проблема, абсолютно не разрешимая с помощью принципов формальной логики. И если мысль пришла к антиномии, к логическому противоречию, то диалектику в данном случае винить трудно. Ни Рикардо, ни Мальтус о ней и понятия не имели. Оба знали только локковскую теорию познания и соответствующую ей (а именно формальную) логику. Каноны последней были для них бесспорными и единственными. Всеобщий закон (в данном случае закон стоимости) эта логика оправдывает только в том случае, если он показан как непосредственно общее эмпирическое правило, под которое подводятся без противоречия все без исключения факты.

Обнаружилось, что такого отношения между законом стоимости и формами его собственного проявления как раз и нет. Прибыль, как только её пытаются выразить теоретически, т. е. понять через закон стоимости, вдруг оказывается нелепым противоречием. Если закон стоимости всеобщ, то прибыль принципиально невозможна. Своим существованием она опровергает абстрактную всеобщность закона стоимости, закона своего собственного существования.

Творец трудовой теории стоимости заботился прежде всего о соответствии теоретических суждений предмету. Он трезво и даже цинично выражал реальное положение дел, и естественно, что последнее, чреватое неразрешимыми антагонизмами, и в мышлении предстаёт как система конфликтов, антагонизмов, логических противоречий. Это обстоятельство, в котором буржуазные теоретики усматривали свидетельство слабости и неразработанности теории Рикардо, свидетельствовало как раз об обратном — о силе и объективности его теории.

Когда же ученики и последователи Рикардо делают главной своей заботой уже не столько соответствие теории предмету, сколько согласование выработанных теоретических определений с требованиями формально-логической последовательности, с канонами формального единства теории, тогда и начинается разложение трудовой теории стоимости. Маркс пишет о Джемсе Милле: «То, к чему он стремится, — это формально логическая последовательность. С него “поэтому” и начинается **разложение** рикардianской школы»<sup>304</sup>.

В действительности, как показал Маркс, всеобщий закон стоимости находится в отношении взаимоисключающего противоречия с эмпирической формой своего собственного проявления — с законом средней нормы прибыли. Таково **реальное противоречие реального объекта**. И ничего удивительного нет в том, что при попытке прямо и непосредственно подвести один закон под другой получается нелепое логическое противоречие. Когда же все-таки

<sup>304</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 81-82.

продолжают предпринимать попытки непосредственно и **без противоречия** согласовать стоимость и прибыль, то и получают проблему, по словам Маркса, «гораздо более неразрешимую, чем квадратура круга... Это просто попытка представить существующим то, чего нет»<sup>305</sup>.

Метафизически мыслящий теоретик, столкнувшись с таким парадоксом, неизбежно толкует его как результат ошибки, допущенных мыслью ранее, при выработке и формулировке всеобщего закона. Естественно, что и разрешение парадокса он ищет на пути чисто формального анализа теории, на пути уточнения понятий, исправления выражений и т. п. По поводу такого подхода к решению вопроса Маркс пишет: «Противоречие между общим законом и более развитыми конкретными отношениями здесь хотят разрешить не путём нахождения посредствующих звеньев, а путём прямого подведения конкретного под абстрактное и путём непосредственного приспособления конкретного к абстрактному. И этого хотят достигнуть с помощью **словесной фикции**, путём изменения *vera regum vocabula* [правильных наименований вещей]. (Перед нами, действительно, “спор о словах”, но он является спором “о словах” потому, что реальные противоречия, не получившие реального разрешения, здесь пытаются разрешить с помощью фраз.)»<sup>306</sup>.

Если всеобщий закон противоречит эмпирически-общему положению вещей, то эмпирик сразу видит выход в том, чтобы изменить формулировку всеобщего закона с таким расчётом, чтобы эмпирически-общее непосредственно подводилось под неё. На первый взгляд так оно и должно быть: если мысль противоречит фактам, то следует изменить мысль, привести её в соответствие с общим, непосредственно данным на поверхности явлений. На самом деле такой путь теоретически ложен, и именно на нём рикардианская школа приходит к полному отказу от трудовой теории стоимости. Теоретически выявленный Давидом Рикардо всеобщий закон приносится в жертву грубой эмпирии, а грубый эмпиризм уже неизбежно превращается в «ложную метафизику, в схоластику, которая делает мучительные усилия, чтобы вывести неопровержимые эмпирические явления непосредственно, путём простой формальной абстракции, из общего закона или же чтобы хитроумно подогнать их под этот закон»<sup>307</sup>.

Формальная логика и абсолютизирующая её метафизика знают только два пути разрешения противоречий в мышлении. Первый путь состоит в том, чтобы подогнать всеобщий закон под непосредственно общее, эмпирически очевидное положение дел. Здесь, как мы видели, происходит утрата понятия стоимости. Второй путь заключается в том, чтобы представить внутреннее противоречие, выразившееся в мышлении в виде логического противоречия, как внешнее противоречие двух вещей, каждая из которых сама по себе непротиворечива. Эта процедура и называется сведением внутреннего противоречия к противоречию «в разных отношениях или в разное время».

Второй путь избрала так называемая «профессорская форма разложения теории». Не объясняется прибыль из стоимости без противоречия? Ну и что же! Не нужно упорствовать в односторонности, нужно допустить, что прибыль в действительности происходит не только из труда, но и из многих других факторов. Нужно принять во внимание и роль земли, и роль машин, и роль спроса и предложения, и многое, многое другое. Дело, мол, не в противоречиях, а в полноте... Так рождается знаменитая триединая формула вульгарной экономии: «Капитал — процент, земля — рента, труд — заработная плата». Логического противоречия, правда, здесь нет, но зато есть простая нелепость, подобная «жёлтому логарифму», как едко замечает Маркс. Логическое противоречие исчезло, но вместе с ним исчез и теоретический подход к вещам вообще.

Вывод очевиден: не всякий способ разрешения противоречий приводит к **развитию** теории. Два перечисленных способа означают такое «разрешение» противоречий, которое тождественно превращению теории в беспросветную эмпирическую эклектику. Ибо теория вообще существует только там, где есть сознательное и принципиально проведённое стремление понять все особенные явления как необходимые модификации одной и той же всеобщей конкретной субстанции, в данном случае субстанции стоимости — живого человеческого труда.

Единственным теоретиком, которому удалось разрешить логические противоречия рикардианской теории так, что получилось не разложение, а действительное развитие трудовой теории стоимости, был, как известно, Карл Маркс. В чем же заключается его диалектико-материалистический способ разрешения антиномии? Прежде всего следует констатировать, что реальные противоречия, выявленные Давидом Рикардо, в системе Маркса не исчезают. Более того, они предстают здесь как **необходимые** противоречия самого объекта, а вовсе не как результат ошибочности мысли, неточностей в определениях и т. п. В первом томе «Капитала», например, доказывается, что прибавочная стоимость есть исключительный продукт той части капитала, которая затрачена на заработную плату, превратилась в живой труд, т. е. переменного капитала. Положение из третьего тома, однако, гласит: «Как бы то ни было, в итоге оказывается, что прибавочная стоимость возникает одновременно из всех частей вложенного капитала»<sup>308</sup>.

Между первым и вторым положением развита целая система, целая цепь опосредующих звеньев, тем не менее между ними сохранилось отношение взаимоисключающего противоречия, подпадающего под запрет формальной логики. Именно поэтому вульгарные экономисты после выхода в свет третьего тома «Капитала» с торжеством

<sup>305</sup> Там же, с. 85.

<sup>306</sup> Там же.

<sup>307</sup> Там же, ч. I, с. 64.

<sup>308</sup> Там же, т. 25, ч. I, с. 43.

заявляли, что Маркс не выполнил своих обещаний, что антиномии трудовой теории стоимости остались им не разрешёнными и что, следовательно, весь «Капитал» есть не более как спекулятивно-диалектический фокус.

Всеобщее, таким образом, и в «Капитале» противоречит своему особенному проявлению, и противоречие между ними не исчезает оттого, что между ними развита целая цепь опосредующих звеньев. Напротив, как раз это и доказывает, что антиномии трудовой теории стоимости — вовсе не логические (т. е. чисто субъективные, из неряшливости или нечёткости определений вытекающие), а реальные противоречия объекта, правильно выраженные Давидом Рикардо, хотя и не поняты им. В «Капитале» антиномии трудовой теории стоимости вовсе не упраздняются как нечто субъективное. Они здесь оказываются понятыми, т. е. **снятыми** в составе более глубокого и конкретного теоретического понимания. Иными словами, они **сохранены**, но утратили характер логических противоречий, превратились в абстрактные моменты конкретного понимания экономической действительности. И не удивительно: любая конкретная развивающаяся система заключает в своём составе противоречие как принцип своего саморазвития и как форму, в которую отливается развитие.

Итак, сопоставим понимание стоимости метафизиком Рикардо и диалектиком Марксом. Рикардо, как известно, не дал анализа стоимости по её форме. Его абстракция стоимости, с одной стороны, неполна, с другой — формальна и именно потому неверна. В чем же Маркс видит полноту и содержательность анализа стоимости, которых недостаёт Рикардо?

Прежде всего в том, что стоимость есть живое, конкретное противоречие. Рикардо показал стоимость только со стороны её субстанции, т. е. принял труд как субстанцию стоимости. Что касается Маркса, то он, если воспользоваться выражением из гегелевской «Феноменологии духа», понял стоимость не только как субстанцию, но также и как субъект. Стоимость предстала как субстанция-субъект всех развитых форм и категорий политической экономии. Отсюда и начинается сознательная диалектика в данной науке. Ибо «субъект» в понимании Маркса (в данном случае он пользуется терминологией «Феноменологии духа») есть реальность, разворачивающаяся через свои внутренние противоречия.

Присмотримся поближе к марксову анализу стоимости. Непосредственно исследуется прямой, безденежный обмен товара на товар. В обмене, в ходе которого один товар замещается другим, стоимость только проявляется, только выражается, но ни в коем случае не создаётся. Проявляется она так: один товар играет роль относительной стоимости, а другой, противостоящий ему, — роль эквивалента. При этом «один и тот же товар в одном и том же выражении стоимости не может принимать одновременно обе формы. Более того: последние полярно исключают друг друга»<sup>309</sup>.

Метафизик, несомненно, обрадуется, прочитав такое: две взаимоисключающие экономические формы не могут совместиться одновременно в одном товаре! Но можно ли сказать, что Маркс отвергает возможность совпадения взаимоисключающих определений в объекте и его понимании? Как раз наоборот. Дело в том, что речь пока и не идёт о **понятии** стоимости, о стоимости как таковой. Приведённый отрывок венчает анализ **формы обнаружения** стоимости. Сама же стоимость остается пока таинственной и теоретически не выраженной сущностью каждого из товаров. На поверхности явлений она предстает действительно так, что видны две абстрактно-односторонние формы её обнаружения. Но сама стоимость не совпадает ни с одной из этих форм, ни с их простым механическим единством. Она есть нечто третье, нечто более глубоко лежащее. Холст как товар в отношении к своему владельцу предстает только в относительной форме стоимости. В том же самом отношении холст не может быть одновременно и эквивалентом.

Но так дело выглядит только с **абстрактно-односторонней** точки зрения. Ведь владелец холста абсолютно равноправен владельцу сюртука, а с позиции последнего рассматриваемое отношение оказывается прямо противоположным. Так что мы имеем вовсе не «два разных отношения», а одно **конкретное объективное отношение, взаимное** отношение двух товаровладельцев. И с конкретной точки зрения каждый из двух товаров — и холст, и сюртук — **взаимно** измеряют друг в друге свою стоимость и взаимно же служат материалом, в котором она измеряется. Иными словами, каждый из них взаимно предполагает, что в другом товаре осуществлена эквивалентная форма стоимости, та самая форма, в которой другой товар находится не может уже потому, что он находится в относительной.

Иначе говоря, реально совершающийся обмен предполагает, что **каждый из двух** взаимно соотносящихся в нём товаров принимает на себя сразу обе экономические формы обнаружения стоимости: он и измеряет свою стоимость, и служит материалом для выражения стоимости другого товара. И если с абстрактно-односторонней точки зрения каждый из них находится только в одной форме, выступает как относительная стоимость в одном отношении и как эквивалент в другом, то с конкретной точки зрения, т. е. на самом деле, каждый из товаров одновременно и притом **внутри одного и того же отношения** находится в обеих взаимоисключающих формах выражения стоимости. Если два товара взаимно не признали друг друга эквивалентами, то обмена попросту не происходит. Если же обмен произошел, то, значит, в каждом из двух товаров совместились обе полярно исключаящие формы стоимости.

<sup>309</sup> Там же, т. 23, с. 58.

Что же получается, скажет метафизик, выходит, что Маркс противоречит сам себе? То говорит, что две полярные формы выражения стоимости не могут совместиться в одном товаре, то утверждает, что в реальном обмене они всё-таки как-то совмещаются? Ответ таков: конкретное рассмотрение вещи опровергает результат, полученный при абстрактно-одностороннем подходе к ней, показывает его как неистинный. Истина же товарного обмена заключается как раз в том, что в нём реализуется отношение, абсолютно невозможное с точки зрения абстрактно-одностороннего взгляда.

В виде рассмотренного противоречия, как показывает анализ, обнаруживается что-то иное, а именно абсолютное содержание каждого из товаров, его стоимость, **внутреннее** противоречие стоимости и потребительной стоимости. Маркс пишет: «Скрытая в товаре внутренняя противоположность потребительной стоимости и стоимости выражается, таким образом, через внешнюю противоположность, т. е. через отношение двух товаров, в котором один товар — тот, стоимость которого выражается, — непосредственно играет роль лишь потребительной стоимости, а другой товар — тот, в которое стоимость выражается, — непосредственно играет роль лишь меновой стоимости. Следовательно, простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нём противоположности потребительной стоимости и стоимости»<sup>310</sup>.

С точки зрения логики это место чрезвычайно поучительно. Метафизик, столкнувшись с фактом совпадения противоречащих определений в понятии, в суждении о вещи, усмотрит здесь неистинное теоретическое выражение и всегда постарается свести внутреннее противоречие к внешнему противоречию двух вещей, каждая из которых, по его мнению, внутренне непротиворечива, к противоречию «в разных отношениях» или «в разное время». Маркс поступает как раз наоборот. Он показывает, что в противоречии внешнего порядка лишь внешним образом проявляется скрытое в каждой из взаимоотносящихся вещей внутреннее противоречие.

В итоге стоимость предстаёт как внутреннее отношение товара к **самому себе**, внешним образом обнаруживающееся через отношение к другому товару. Другой товар играет лишь роль зеркала, в котором отражается внутренне противоречивая природа товара, выражающего свою стоимость. Говоря философским языком, внешнее противоречие предстаёт лишь как явление, а отношение к другому товару — как опосредованное через это отношение — отношение товара к самому себе. **Внутреннее** отношение, отношение к самому себе, и есть стоимость как абсолютное экономическое содержание каждого из взаимно соотносящихся товаров.

Метафизик всегда старается свести внутреннее отношение к внешнему. Для него противоречие «в одном отношении» — показатель абстрактности знания, показатель смешения разных планов абстракции и т. п., а внешнее противоречие — синоним «конкретности» знания. Для Маркса, наоборот, если предмет предстал в мышлении лишь как внешнее противоречие, то это показатель односторонности, поверхностности знания. Значит, вместо внутреннего противоречия удалось уловить лишь внешнюю форму его обнаружения. Диалектика всегда обязывает за отношением к другому видеть скрытое за ним отношение к самому себе, внутреннее отношение вещи.

Так что разница между диалектикой и метафизикой вовсе не состоит в том, что первая признаёт только внутреннее противоречие, а вторая — только внешнее. Метафизика действительно старается всегда свести внутреннее противоречие к противоречию «в разных отношениях», отрицая объективное значение за внутренним противоречием. Диалектика же отнюдь не сводит одно к другому. Она признает объективность и тех и других. Дело не в сведении внешнего противоречия к внутреннему, а в том, чтобы из внутреннего **вывести** внешнее и тем самым понять и то и другое в их объективной необходимости. Причем диалектика не отрицает того факта, что внутреннее противоречие всегда выступает в явлении в виде внешнего противоречия.

Непосредственное совпадение взаимно исключających друг друга экономических определений (стоимости и потребительной стоимости) в **каждом** из двух столкнувшихся в обмене товаров и есть истинное теоретическое выражение сущности простого товарного обмена. Такая сущность и есть стоимость. Понятие стоимости (в отличие от внешней формы её обнаружения в акте обмена) характеризуется с логической стороны тем, что она предстаёт как непосредственное противоречие, как непосредственное совпадение двух полярно исключających друг друга форм экономического бытия.

Таким образом, в реальном акте обмена осуществляется то, что с точки зрения абстрактного (формально-логического) рассудка представляется невозможным, — непосредственное отождествление противоположностей. Таково теоретическое выражение того реального факта, что прямой товарный обмен не может совершаться гладко, без коллизий, без конфликтов, без противоречий и кризисов. Дело в том, что прямой товарный обмен не в состоянии выразить общественно необходимую меру затраты труда в разных отраслях общественного производства, т. е. стоимость. Поэтому-то стоимость в пределах простой товарной формы и остается неразрешённой и неразрешимой антиномией. Здесь товар **и должен и не может** находиться в обеих полярных формах выражения стоимости, а следовательно, реальный обмен по стоимости невозможен. Но он все-таки как-то происходит, а следовательно, обе полярные формы стоимости как-то совмещаются в каждом товаре. Антиномия безвыходная. И заслуга Маркса состоит как раз в том, что он понял и теоретически выразил её.

<sup>310</sup> Там же, с. 71.

Поскольку обмен через рынок остаётся единственной и всеобщей формой общественного обмена веществ, постольку антиномия стоимости находит своё решение в движении самого товарного рынка. Он сам создаёт средства разрешения своих собственных противоречий. Так рождаются деньги. Обмен становится не непосредственным, а опосредованным — через деньги. И совпадение взаимоисключающих экономических форм в товаре как будто прекращается, поскольку оно расщепляется на два «разных отношения»: на акт продажи (превращения потребительной стоимости в стоимость) и на акт покупки (превращения стоимости в потребительную стоимость). Два антиномически взаимоисключающих по своему экономическому содержанию акта уже не совпадают непосредственно, а совершаются в разное время и в разных местах рынка.

Антиномия на первый взгляд кажется разрешённой по всем правилам формальной логики. Но сходство тут чисто внешнее. На самом деле антиномия вовсе не исчезла, а лишь приняла новую форму своего выражения. Деньги вовсе не становятся абсолютно чистой стоимостью, а товар — столь же чистой потребительной стоимостью. И товар, и деньги по-прежнему чреваты внутренним противоречием, которое по-прежнему выражается в мышлении в форме противоречия в определениях, притом опять-таки неразрешённого и неразрешимого, и самым явным образом обнаруживается, правда, только изредка, а именно в кризисах. Но тем сильнее оно даёт себя почувствовать.

«Только товар — деньги», говорит товаровладелец в то время, когда это противоречие не проявляется на поверхности. «Только деньги — товар», вопит он прямо противоположным образом во время кризиса, опровергая своё собственное абстрактное суждение. Теоретическое же, конкретное мышление Маркса показывает, что внутренняя противоположность экономических определений денег существует в каждый миг, и тогда, когда она не проявляется очевидным, наглядным образом, а затаена и в товаре, и в деньгах, когда всё идет по видимости благополучно и противоречие кажется разрешённым раз и навсегда.

В теоретических определениях денег полностью сохраняется выявленная ранее антиномия стоимости, она и здесь составляет «простую сущность» и товара, и денег, хотя на поверхности явлений и оказывается погашенной, распавшейся на два «разных отношения». Последние, как и при прямом обмене товара на товар, составляют внутреннее единство, сохраняющееся во всей его остроте и напряжённости и в товаре, и в деньгах, а следовательно, и в теоретических определениях того и другого. Стоимость по-прежнему остаётся внутренне противоречивым отношением товара к самому себе, которое, правда, на поверхности обнаруживается уже не через прямое отношение к другому такому же товару, а через отношение к деньгам. Деньги же выступают как то средство, с помощью которого осуществляется взаимное, встречное превращение двух первоначально выявленных полюсов выражения стоимости (стоимости и потребительной стоимости).

С этой точки зрения вся логическая структура «Капитала» вырисовывается с новой, очень важной стороны. Любая конкретная категория предстаёт как одна из метаморфоз, через которую проходят стоимость и потребительная стоимость в процессе их взаимного превращения друг в друга. Становление товарно-капиталистической системы в теоретическом анализе Маркса выступает как процесс усложнения той цепи опосредующих звеньев, через которые вынуждены проходить оба взаимно тяготеющих и одновременно исключаящих друг друга полюса стоимости. Путь взаимного превращения стоимости и потребительной стоимости становится всё длиннее и сложнее, напряжение между полюсами растёт и растёт. Относительное и временное разрешение его осуществляется через кризисы, окончательное — в социалистической революции.

Такой подход к вещам сразу даёт мышлению ориентацию при анализе любой формы экономической связи. В самом деле, как товарный рынок находит относительное разрешение своих объективных противоречий в рождении денег, так и теоретические определения денег в «Капитале» служат средством относительного разрешения теоретического противоречия, выявленного в анализе простой формы стоимости. В пределах простой формы антиномия стоимости остаётся неразрешимой и фиксируется мышлением в виде противоречия в понятии. Единственно верное логическое разрешение антиномии состоит в прослеживании того, как она разрешается объективно, на практике, в ходе самого движения товарного рынка. В открытии той новой реальности, которая развилась в силу невозможности разрешить первоначально выявленное объективное противоречие, и заключается движение исследующей мысли.

Таким образом, сам ход теоретической мысли становится не беспорядочным блужданием, а строго целенаправленным процессом. Мышление здесь обращается к эмпирическим фактам в поисках условий, данных, которых недостаёт для решения чётко сформулированной задачи, проблемы. Поэтому теория предстаёт как процесс постоянного разрешения проблем, выдвигаемых самим же исследованием эмпирических фактов.

Исследование товарно-денежного обращения приводит к антиномии. Маркс пишет: «Как ни вертись, а факт остаётся фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются неэквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости»<sup>311</sup>. Итак, заключает Маркс, капитал не может возникнуть из обращения и точно так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть «в сфере обращения и в то же время не в сфере обращения. Таковы условия проблемы. *Hic Rhodus, hic salta!* [Здесь

<sup>311</sup> Там же, с. 174.

Родос, здесь и прыгай]»<sup>312</sup>.

Такая форма постановки проблемы у Маркса вовсе не случайна и не есть просто риторический приём. Она связана с самим существом диалектического метода развития теории, следующего за развитием действительного объекта. Постановке вопроса соответствует и решение. Проблема, вставшая в мышлении в форме противоречия в определении, может быть решена только в том случае, если теоретика (как и реальному владельцу денег) «посчастливилось открыть в пределах сферы обращения, т. е. на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости, — такой товар, действительное потребление которого было бы овеществлением труда, а следовательно, созданием стоимости»<sup>313</sup>.

Объективная реальность всегда развивается через возникновение внутри неё конкретного противоречия, которое и находит своё разрешение в порождении новой, более высокой и сложной формы развития. Внутри исходной формы развития противоречие неразрешимо. Будучи выражено в мышлении, оно, естественно, выступает как противоречие в определениях понятия, отражающего исходную стадию развития. И это не только правильная, но единственно правильная форма движения исследующей мысли, хотя в ней и имеется противоречие. Такого рода противоречие в определениях разрешается не путём уточнения понятия, отражающего данную форму развития, а путём дальнейшего исследования действительности, путём отыскания той другой, новой, высшей формы развития, в которой исходное противоречие находит своё действительное, фактическое, эмпирически констатируемое разрешение.

Старая логика не случайно обходила такую важную логическую форму, как «вопрос». Ведь реальные вопросы, реальные проблемы, возникающие в движении исследующей мысли, всегда вырастают перед мышлением в виде противоречий в определении, в теоретическом выражении фактов. Конкретное противоречие, возникшее в мышлении, и ориентирует на дальнейшее и притом целенаправленное рассмотрение фактов, на отыскание и анализ именно тех фактов, которых недостаёт для решения проблемы, для разрешения данного теоретического противоречия.

И если в теоретическом выражении действительности противоречие возникло с необходимостью из самого хода исследования, то оно не есть так называемое логическое противоречие, хотя и обладает формальными признаками такового, а есть логически правильное выражение действительности. И, наоборот, логическим противоречием, которого не должно быть в теоретическом исследовании, приходится признать противоречие терминологическо-семантического происхождения и свойства. Такого рода противоречия в определениях и обязан выявлять формальный анализ. Здесь формально-логический запрет противоречия полнопредельно. Строго говоря, он касается употребления терминов, а не процесса движения понятий. Последнее — предмет диалектической логики. Но здесь господствует другой закон — закон единства, совпадения противоположностей, притом совпадения, доходящего до их тождества. Именно он составляет подлинное ядро диалектики как логики мышления, следующего за развитием действительности.

### Проблема всеобщего в диалектике

Категория всеобщего в составе диалектической логики занимает чрезвычайно важное место. Что такое всеобщее? Буквально, по смыслу слова — общее **всем**. Всем индивидам, в виде необозримого множества которых представляется на первый взгляд тот мир, внутри которого мы живём и о котором мы говорим. Вот, пожалуй, и всё, что можно сказать о всеобщем бесспорного, всеми одинаково понимаемого.

Даже не касаясь философских разногласий по поводу всеобщего, можно заметить, что сам термин «общее» (тем более «всеобщее») в живом языке применяется весьма неоднозначно и относится не только к разным, не совпадающим друг с другом, но и к прямо противоположным, друг друга исключающим предметам или значениям. Толковый словарь современного русского языка таких значений насчитывает двенадцать. А на краях этого спектра значений располагаются два значения, вряд ли совместимые. Общим, хотя бы только для двух, не говоря уже о всех, называется и то, что принадлежит к составу каждого из них (как двуногость или смертность и Сократу, и Каю, как скорость и электрону, и поезду) и не может существовать отдельно от соответствующих индивидов, в виде отдельной «вещи», и то, что существует именно вне индивидов, в виде особого индивида: общий предок, общее — одно на двоих (на всех) — поле, общая автомашина или кухня, общий друг или знакомый и т. д. и т. п.

Очевидно, что одно и то же слово — один и тот же знак — служит для обозначения отнюдь не одного и того же. Видеть ли в этом обстоятельстве несовершенство естественного языка, или же, напротив, усматривать в нём преимущество гибкости живого языка перед косностью определений языка искусственного, указанное обстоятельство остаётся фактом, притом не редко встречающимся, а потому требующим объяснения.

Но тогда возникает вполне резонный вопрос: а нельзя ли отыскать нечто общее между двумя крайними — исключающими друг друга — значениями слова «общее», равно легализованными жизнью в живом языке, отыскать

<sup>312</sup> Там же, с. 177.

<sup>313</sup> Там же, с. 177-178.



**основание** факта дивергенции (расхождения) значений? Согласно тому толкованию, которое узаконено в качестве «единственно правильного» формально-логической традицией, нельзя выявить такой общий признак, который входил бы в определение и того и другого значения термина «общее». Тем не менее ясно, как и во многих других случаях, мы имеем дело со словами-родственниками, которые, подобно людям-родственникам, хотя и не имеют между собой ничего общего, всё же носят, с одинаковым правом, одно и то же фамильное имя...

Такое соотношение между терминами естественного языка зафиксировал Витгенштейн в качестве достаточно типичного. Черчилль-А имеет с Черчиллем-В фамильное сходство в признаках **a, b, c**; Черчилль-В разделяет с Черчиллем-С признаки **b, c, d**; у Черчилля-Д уже всего-навсего один-единственный общий ему с Черчиллем-А признак, а Черчилль-Е с Черчиллем-А уже и одного не имеет, у них нет ничего общего, кроме имени. И кроме общего предка, добавим мы.

Однако образ общего предка, родоначальника, нельзя реконструировать путём абстрагирования тех, и только тех, общих признаков, которые генетически сохранены всеми его потомками. Таких признаков тут просто нет. А общность имени, фиксирующая общность происхождения, налицо...

Та же ситуация и с самим термином «общее». Изначальное значение этого слова тоже нельзя восстановить путём чисто формального соединения признаков, объединяющих в одну семью, в один род, все термины-потомки, ибо, продолжая аналогию, Черчилля-Альфа пришлось бы представить как индивида, который был одновременно и брюнетом и блондином (не брюнетом), и верзилой и карликом, и курносый и горбоносый и т. д. и т. п.

Но тут аналогия, пожалуй, и кончается, так как положение с терминами-родственниками несколько иное. Предок тут, как правило, не умирает, а продолжает жить рядом со всеми своими потомками как индивид наряду с другими индивидами, и вопрос сводится к тому, чтобы среди **наличных особенных индивидов** обнаружить того, кто родился раньше других, а потому мог породить всех остальных.

В числе признаков общего предка, продолжающего жить среди своих потомков, приходится предположить способность порождать нечто себе самому противоположное — способность порождать и верзилу (по отношению к себе), и, наоборот, карлика (опять же по отношению к себе). Следовательно, общий предок вполне может быть представлен как индивид среднего роста, с прямым носом и пепельно-серыми волосами, т. е. «совмещать» в себе — хотя бы — в потенции — **противоположные** определения, содержать **в себе** — как бы в состоянии раствора или смеси — и то и другое, прямо противоположное... Так, серый цвет вполне можно представить себе в качестве смеси чёрного с белым, т. е. в качестве белого и чёрного одновременно. Ничего несовместимого со «здоровым смыслом», который неопозитивисты любят приглашать к себе в союзники против диалектической логики, тут нет.

Между тем именно здесь обозначаются две несовместимые позиции в логике, в том числе и в понимании общего (всеобщего), — позиция диалектики и законченно формальное понимание. Последнее не желает впускать в логику идею **развития**, органически — и по существу, и по происхождению — связанную с понятием **субстанции**, т. е. принцип **генетической общности** явлений, представляющихся на первый взгляд совершенно разнородными (поскольку абстрактно-общих признаков между ними обнаружить не удастся).

Гегель видел именно тут пункт расхождения, развилки путей диалектического (по его терминологии, «спекулятивного») и чисто формального мышления и высоко ценил соответствующие высказывания Аристотеля. «Что же касается точнее отношения **между этими тремя душами** (так их можно называть, причём, однако, их всё же неправильно отделяют друг от друга), то Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы **общее** всем трём душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определённой и простой форме. Это — глубокое замечание, и **этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально-логического мышления** (курсив мой. — Э.И.). Среди фигур точно так же только треугольник и другие определённые фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т. д., представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура (точнее, «фигура вообще». — Э.И.), есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается так же и в четырехугольнике и т. д., как сведённая к простейшей определённости фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т. д., но, с другой стороны, — в этом сказывается великий ум Аристотеля — он есть подлинно всеобщая фигура (точнее, «фигура вообще». — Э.И.)... Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своём дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей»<sup>314</sup>.

Если взглянуть с такой точки зрения на проблему определения общего как универсальной (логической) категории, на проблему теоретической реконструкции общего предка семьи родственных значений, не имеющих как будто ничего общего, то появляется некоторая надежда её решить.

<sup>314</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. X, с. 284-285.

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.

Совершенно ясно, что конкретное (эмпирически очевидное) существо связи, объединяющей различных индивидов в некоторое «одно», в **общее** множество, полагается и выражается отнюдь не в абстрактно-общем для них признаке, не в том определении, которое одинаково свойственно и тому и другому. Скорее такое единство (или общность) создаётся тем признаком, которым один индивид обладает, а другой — нет. И отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...

Два абсолютно одинаковых индивида, каждый из которых обладает тем же самым набором знаний, привычек, склонностей и т. д., были бы друг для друга абсолютно неинтересны, не нужны. Им было бы друг с другом просто смертельно скучно. Это было бы попросту удвоенное одиночество. Всеобщее отнюдь не то многократно повторённое в каждом отдельно взятом единичном предмете сходство, которое представляется в виде общего признака и фиксируется знаком. Оно прежде всего закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая превращает их в моменты одного и того же конкретного, реального, а отнюдь не только номинального единства. И последнее гораздо резоннее представлять как совокупность **различных** особенных моментов, нежели в виде неопределённого множества безразличных друг к другу единиц. Всеобщее выступает тут как закон или принцип связи таких деталей в составе некоторого целого — тотальности, как предпочитал выражаться вслед за Гегелем К. Маркс. Здесь требуется не абстракция, а анализ.

Если возвратиться к вопросу о генетической общности тех различных (и противоположных) значений, которые термин «общее» обрел в эволюции живого языка, то вопрос, видимо, сводится к тому, чтобы распознать среди них то, которое можно с уверенностью посчитать за значение-родоначальника, а затем проследить, почему и как исходное, первое по времени и непосредственно простое по существу значение расширилось настолько, что стало охватывать и нечто противоположное, нечто такое, что поначалу вовсе не имелось в виду. Поскольку наших далёких предков трудно заподозрить в склонности к изобретению «абстрактных объектов» и «конструктов», исходным, видимо, логичнее считать то значение, которое термин «общее» и до сих пор сохранил в составе выражений типа «общий предок» или «общее поле». В пользу чего, кстати, свидетельствуют и филологические изыскания. К. Маркс с удовлетворением констатировал: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что **общее** [Allgemeine] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а **частное** [Sundre, Besondre] — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [Sondereigen]»<sup>315</sup>.

Само собой понятно, что если иметь в виду этот изначально простой, «подлинно-всеобщий», как сказал бы Гегель, смысл слов, то в представлении, согласно которому общее (всеобщее) предшествует и по существу, и по времени единичному, отдельному, частному, обособленному, нельзя обнаружить и намёка на ту рафинированную мистику, в цвет которой окрашено соответствующее представление у неоплатоников и в христианской средневековой схоластике, где всеобщее сделалось синонимом мысли, с самого начала рассматриваемой как слово, как «логос», как нечто бестелесное, спиритуализованное, чисто духовное. Напротив, всеобщее в его первоначальном смысле отчетливо выступает в сознании, а потому и в выражающем его языке как синоним вполне телесной субстанции, в образе воды, огня, крохотных однородных частичек («неделимых») и т. д. и т. п. Такое представление можно считать наивным (хотя оно на деле далеко не столь уж наивно), грубо чувственным, «слишком материалистическим», но мистики тут нет даже в тенденции, даже и в помине...

Совершенно несуразным поэтому выглядит то обвинение, которое постоянно выдвигают против материализма его противники, обвинение в замаскированном платонизме, который будто бы имманентно связан с тезисом об **объективной реальности** всеобщего. Разумеется, если с самого начала принимать (а почему — неизвестно) взгляд, согласно которому всеобщее есть мысль, и только мысль, то «криптоплатониками» окажутся не только Маркс и Спиноза, но и Фалес с Демокритом.

Отождествление всеобщего с мыслью, как исходный тезис всякой системы философского идеализма, приходится расценить как совершенно бездоказательно принятую аксиому, как чистейший предрассудок, унаследованный от средневековья. Живучесть этого предрассудка не случайна. Связана она с той действительно огромной ролью, которую в становлении духовной культуры играло и играет слово и словесная «экспликация» мысли. Тут-то и возникает иллюзия, будто всеобщее имеет свое наличное бытие (свою реальность) только и исключительно в виде «логоса», в виде значения слова, термина, знака языка. Поскольку философское сознание, специально рефлектирующее по поводу всеобщего, имеет с ним дело с самого начала в его вербальном выражении, догма о тождестве всеобщего и смысла (значения) слова и начинает казаться естественной предпосылкой и почвой, на которой оно стоит, воздухом, которым оно дышит, чем-то самоочевидным.

<sup>315</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 32. с. 45.

Заметим попутно, что описанный предрассудок, почитаемый за абсолютную истину современным неопозитивизмом, казался таковой же и столь не любезному неопозитивистам Гегелю. Гегель тоже искренне полагал, что материализм в качестве философской системы принципиально невозможен по той причине, что философия — наука о **всеобщем**, а всеобщее есть мысль, именно мысль и только мысль, и не может быть ничем иным... Правда, у Гегеля было то огромное преимущество перед позднейшими адептами этого предрассудка, что он значительно более содержательно понимал самое мышление. Так что именно Гегель основательно подорвал престиж предрассудка, состоящего в отождествлении мышления с речью. Однако же окольным путём он возвращается к нему в плен, поскольку считает слово если и не единственной формой наличного бытия мысли, то всё же сохраняет за ним значение **первой** — и во времени, и по существу — формы её бытия. Гегель, и это вообще для него характерно, сначала разрушает старый предрассудок, а потом восстанавливает его во всех правах с помощью хитроумнейшего диалектического аппарата.

То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением **объективной реальности всеобщего**, но отнюдь не в духе Платона и Гегеля. А в смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого целого, в составе саморазвивающейся тотальности, все компоненты которой «родственны» по существу дела не в силу того, что все они обладают одним и тем же одинаковым признаком, а в силу единства генезиса, в силу того, что все они имеют одного и того же общего предка, или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же субстанции, имеющей **вполне материальный** (т. е. независимый от мысли и слова) характер.

Поэтому однородные явления отнюдь не непременно обладают «фамильным сходством» как единственным основанием для зачисления в один род. **Всеобщее** в них внешним образом может выражаться столь же хорошо и в виде различий, даже противоположностей, делающих особенные явления дополняющими друг друга компонентами целого, некоторого вполне реального «ансамбля», «органической тотальности», а не аморфного множества единиц, зачисленных сюда на основании более или менее случайного признака. С другой же стороны, то всеобщее, которое обнаруживает себя именно в особенностях, в индивидуальных характеристиках всех без исключения компонентов целого, существует и само по себе как особенное наряду с другими — производными от него — особыми индивидами. Здесь нет ровно ничего мистического: отец часто очень долго живёт рядом со своими сыновьями. А если его в наличии и нет, то он, разумеется, когда-то **был**, т. е. в категории «наличного бытия» непременно должен мыслиться. Генетически понимаемое всеобщее существует, само собой понятно, вовсе не только в эфире абстракции, не только в стихии слова и мысли, и его существование вовсе не упраздняет и не умаляет реальности его модификаций, производных и зависимых от него особенных индивидов.

В марксовом анализе капитала кратко обрисованное нами понятие всеобщего играет важнейшую методологическую роль. «Капитал, поскольку мы рассматриваем его здесь как такое отношение, которое надлежит отличать от стоимости и денег, есть капитал **вообще**, т. е. совокупность тех определений, которые отличают стоимость как капитал от неё же как простой стоимости или денег. Стоимость, деньги, обращение и т. д., цены и т. д. предполагаются данными, равно как и труд и т. д. Но мы не имеем ещё здесь дела ни с какой-нибудь особой формой капитала, ни с **отдельным капиталом**, отличающимся от других отдельных капиталов, и т. д. Мы присутствуем при процессе его возникновения. Этот диалектический процесс возникновения капитала есть лишь идеальное выражение того действительного движения, в котором возникает капитал. Позднейшие отношения надлежит рассматривать как развитие этого зародыша. Необходимо, однако, фиксировать ту определённую форму, в которой капитал выступает в том или ином **конкретном** пункте. Иначе получится путаница»<sup>316</sup>.

Здесь отчётливо зафиксировано то же самое отношение между стоимостью и капиталом, которое Гегель в приведённой нами выше выдержке обнаруживает между треугольником и квадратом, пятиугольником и т. д., и притом в двояком смысле. Во-первых, понятие стоимости вообще ни в коем случае не определяется здесь через совокупность тех абстрактно-общих признаков, которые можно при желании обнаружить в составе всех особенных видов стоимости (т. е. и товара, и рабочей силы, и капитала, и ренты, и процента и т. д. и т. п.), а добывается путём строжайшего анализа одного-единственного, вполне специфического и реально существующего отношения между людьми — отношения прямого обмена одного товара на другой. В анализе такой, сведённой к простейшей форме стоимостной реальности и выявляются те всеобщие определения стоимости, которые потом, на более высоких ступенях развития и его анализа, встречаются (воспроизводятся) как абстрактно-всеобщие определения и денег, и рабочей силы, и капитала.

Во-вторых, если речь идёт об определении капитала вообще, то и тут, как специально отмечает Маркс, следует считаться со следующим принципиальным обстоятельством, которое «имеет характер более логический, чем экономический». «... Капитал вообще сам обладает **реальным** существованием, **отличным** от особенных, реальных капиталов. Это признано обычной политической экономией, хотя и не понято ею, и образует весьма важный момент её учения о выравнивании [прибылей] и т. д. Например, капитал в этой **всеобщей форме**, хотя он и принадлежит отдельным капиталистам, образует, в своей **элементарной форме** капитала, тот капитал, который накапливает-

<sup>316</sup> Там же, т. 46, ч. I, с. 263-264.

ся в банках или распределяется посредством банков, тот капитал, который, как говорит Рикардо, распределяется достойным удивления образом в соответствии с потребностями производства. Он, этот капитал в его всеобщей форме, образует также, посредством займов и т. д., некий общий уровень для различных стран. Поэтому если, например, для капитала вообще законом является то, что для увеличения своей стоимости он должен полагать себя двояко и в этой двоякой форме должен двояким образом увеличивать свою стоимость, то, скажем, капитал некоторой особенной нации, являющейся, в противоположность другой нации, представителем капитала *par excellence* [по преимуществу], должен даваться взаймы третьей нации, чтобы иметь возможность увеличивать свою стоимость. Двоякое полагание, отношение к самому себе как к чему-то чужому в этом случае становится чертовски реальным. Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь **мыслимой** *differentia specifica* (специфической отличительной чертой. — Ред.), вместе с тем представляет собой некоторую **особенную** реальную форму наряду с формой особенного и единичного». «Так обстоит дело и в алгебре, — продолжает Маркс. — Например, **a, b, c** представляют собой числа вообще, в общем виде; но кроме того это — целые числа в противоположность числам **a/b, b/c, c/b, c/a, b/a** и т. д., которые, однако, предполагают эти целые числа как всеобщие элементы»<sup>317</sup>.

Разумеется, аналогия не доказательство. Она в данном случае лишь наглядно иллюстрирует уже изложенную мысль. Но и тут ею можно воспользоваться, чтобы напомнить о важном оттенке диалектического понимания всеобщности. Всеобщим в данном случае выступает опять-таки совершенно определённое, хотя и в общей форме, число — **a, b, c**. Оно-то и есть число вообще, в его элементарной форме, сведённое к его простейшей определённости, но без окончательной утраты особенности, в то время как формальное понимание числа вообще, не имеющего наличного бытия в виде особенного вида чисел, есть лишь **название**, а не понятие, в котором всеобщее выражено в его специфической природе...

Правда, в математике, где в силу специфики её абстракций абстрактно-всеобщее совпадает с конкретно-всеобщим, число вообще получается и в том случае, если произвести формальную операцию отвлечения (извлечения) одинакового между всеми видами чисел. Причем **a, b, c** и т. д. входят в состав других видов чисел именно в виде **a, b, c** и т. д., т. е. остаются теми же самыми независимо от того, в состав какого другого знакового образования они войдут. За пределами алгебры дело, однако, обстоит не так просто, и всеобщее вовсе не обязательно присутствует в своих модификациях (в своих собственных развитых формах) в том же самом виде, что и в элементарном, простейшем случае. Впрочем, это происходит и в самой математике: треугольник в квадрате или пятиугольнике как таковой не сохраняется, хотя и может быть выявлен анализом.

Ситуацию диалектического отношения между всеобщим и особенным, индивидуальным, в силу которой всеобщее принципиально невозможно выявить в составе особенных индивидов путём формальной абстракции (путём выявления одинакового, тождественного в них), нагляднее всего можно продемонстрировать на примере теоретических трудностей, связанных с понятием «человек», с определением сущности человека, и решение которых было найдено Марксом, опиравшимся как раз на диалектическое понимание проблемы всеобщего<sup>318</sup>. «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»<sup>319</sup>, — афористически формулирует своё понимание Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе».

Здесь отчётливо прочитывается не только социологический, но и логический принцип мышления Маркса. В переводе на язык логики афоризм Маркса означает: всеобщие определения, выражающие сущность рода, — будь то род человеческий или любой иной — бесполезно искать в ряду тех абстрактно-общих признаков, которыми обладает каждый отдельно взятый представитель данного рода. Сущность человеческой природы вообще можно выявить только через научно-критический анализ «всей совокупности», «всего ансамбля» социально-исторических отношений человека к человеку, через конкретное исследование и понимание тех закономерностей, в русле которых в действительности протекает и протекает процесс рождения и эволюции как человеческого общества в целом, так и отдельного индивида.

Отдельный индивид лишь постольку является человеком в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует — и именно своей индивидуальностью — ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специфически человеческих способов жизнедеятельности), тот или иной фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры, усваиваемой им в процессе воспитания (становления человеком). С такой точки зрения человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т. е. всеобщего в человеке.

Так понимаемая всеобщность представляет собою вовсе не немую родовую «одинаковость» индивидов, а реальность, внутри себя многократно и многообразно расчленённую на особенные (отдельные) сферы, взаимно друг друга дополняющие, друг от друга, по существу, зависящие и потому сцепленные воедино узами общности происхождения не менее прочно и не менее гибко, чем органы тела биологической особи, развившиеся из одной и

<sup>317</sup> Там же, с. 437.

<sup>318</sup> См. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. Москва, 1960.

<sup>319</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 3, с. 3.

той же яйцеклетки. Иначе говоря, теоретически-логическое определение конкретной всеобщности человеческого существования может состоять единственно в раскрытии той необходимости, с которой развиваются друг из друга и во взаимодействии друг с другом многообразные формы специфически человеческой жизнедеятельности, общественно-человеческие способности и соответствующие им потребности.

В полном согласии с данными антропологии, этнографии и археологии материалистическое понимание сущности человека усматривает всеобщую форму человеческого существования в труде, в непосредственном преобразовании природы (как внешней, так и своей собственной), которое производит общественный человек с помощью им же самим созданных орудий. Поэтому-то К. Маркс с такой симпатией и относится к знаменитому определению Франклина, гласящему, что человек — это существо, производящее орудия труда. Производящее орудия труда — и уже только потому существо мыслящее, говорящее, сочиняющее музыку, подчиняющееся моральным нормам и т. д. и т. п.

Определение человека вообще как существа, производящего орудия труда, и является характернейшим примером, на котором нагляднее всего проступает марксистское понимание всеобщего как конкретно-всеобщего, а также его отношения к особенному и единичному. С точки зрения канонов формальной логики это определение чересчур конкретно, чтобы быть всеобщим. Под него прямо не подведёшь таких несомненных представителей рода человеческого, как Моцарт или Лев Толстой, Рафаэль или Кант.

Формально определение относится только к узкому кругу индивидов — к рабочим машиностроительных заводов или мастерских. Даже рабочие, машин (орудий) не производящие, а только ими пользующиеся, в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика по праву расценит указанное определение не как всеобщее, а как сугубо особенное определение, не как определение человека вообще, а как определение частной профессии...

Всеобщее (конкретно-всеобщее) противостоит чувственно данному многообразию особенных индивидов прежде всего не в качестве умственного отвлечения, а в качестве их собственной **субстанции**, в качестве конкретной формы их взаимодействия. Как таковое, оно и **воплощает**, заключает в себе, в своей конкретной определённости всё богатство особенного и единичного, и не только как возможность, но и как необходимость развертывания.

Описанное понимание всеобщего и путей его научного осознания вовсе не является монопольным достоянием философской диалектики. Наука в её действительном историческом развитии, в отличие от её изображений в эпистемологических и логических конструкциях неопозитивистов, всегда более или менее последовательно исходит из подобного понимания всеобщего. Часто вопреки тем сознательным логическим установкам, которые исповедуют её представители. Это обстоятельство ясно прослеживается на истории понятия «стоимость» — всеобщей категории политэкономии.

Абстракция стоимости вообще и слово, её фиксирующее, столь же древни, как и рыночные отношения. Греческое «аксия», немецкое «верт» и т. п. не созданы Петти, Смитом или Рикардо. Стоимостью, или ценностью, любой купец и крестьянин всех времён именовали всё то, что можно купить и продать, всё, что чего-то стоит. И если бы теоретики политической экономии пытались выработать **понятие** стоимости вообще, руководствуясь теми рецептами, которые до сих пор предлагает науке чисто формальная, номиналистически ориентированная логика, то понятия они, разумеется, никогда бы так и не выработали. Тут речь с самого начала шла вовсе не о выявлении того абстрактно-общего, того сходного, чем обладает каждый из тех предметов, которые ходячее словоупотребление давным-давно объединило в термине «стоимость» (в этом случае они просто привели бы в порядок те представления, которыми располагал любой лавочник, и дело ограничилось бы простой «экспликацией» представлений лавочника о стоимости, простым педантичным перечислением признаков тех явлений, к которым приложимо слово «стоимость», и не более, вся затея свелась бы просто к прояснению границ применимости термина). Всё дело, однако, в том, что классики политэкономии поставили вопрос совершенно иначе, так, что ответом на него оказалось **понятие**, т. е. осознание реальной всеобщности. К. Маркс ясно показал существо их постановки вопроса.

Первый английский экономист Уильям Петти добывает понятие стоимости следующим рассуждением: «Если одну унцию серебра можно добыть и доставить в Лондон из перуанских рудников с такой **же затратой времени**, какая необходима для производства одного бушеля хлеба, то первый из этих продуктов будет составлять естественную цену второго...»<sup>320</sup>

Заметим попутно, что в приведённом рассуждении вообще отсутствует термин «стоимость», речь идёт о «естественной цене». Но мы присутствуем здесь именно при рождении фундаментального **понятия** всей последующей науки о производстве, распределении и накоплении богатства. Понятие выражает (отражает) и здесь (как в гегелевском примере с треугольником) такое реальное, данное в опыте явление, которое, будучи вполне особенным в ряду других особенных, в то же время оказывается всеобщим, представляет стоимость вообще.

Классики буржуазной политэкономии стихийно нащупали путь определения стоимости в её общей форме. Однако задним числом, уже образовав соответствующее понятие, они пытались «верифицировать» его в согласии с

<sup>320</sup> Там же, т. 26, ч. I, с. 358.

канонами логики, опиравшейся на представления Локка о мышлении и о всеобщем, что и привело их к ряду парадоксов и антиномий. Всеобщее, когда его пытаются «оправдать» через анализ таких его собственных особенных модификаций, как прибыль и капитал, не только не подтверждается, но и прямо опровергается ими, противоречит им.

Причину возникновения разнообразных парадоксов, а потому и выход из них удалось установить лишь Марксу, и именно потому, что он руководствовался диалектическими представлениями о природе всеобщего и его взаимоотношений с особенным и единичным. Реальность всеобщего в природе — закон, но закон в его реальности (что доказывает, в частности, и современное естествознание, например, физика микромира) не осуществляется как некоторое абстрактное правило, которому неукоснительно подчинялось бы движение каждой отдельно взятой единичной частицы, а только как **тенденция**, обнаруживающая себя в поведении более или менее сложного ансамбля единичных явлений, через нарушение, через отрицание всеобщего в каждом отдельном (единичном) его проявлении... И мышлению волей-неволей приходится с этим обстоятельством считаться.

Всеобщие определения стоимости (закона стоимости) в «Капитале» вырабатываются в ходе анализа одной, и именно исторически первой и потому логически простейшей стоимостной конкретности — прямого обмена одного товара на другой, при строжайшем отвлечении от всех других особенных (развившихся на её основе) форм — от денег, прибыли, ренты и т. д. Недостаток анализа стоимости у Рикардо Маркс видит как раз в том, что тот при рассмотрении проблемы стоимости в её общей форме «не может забыть прибыли». Потому-то абстракция Рикардо и оказывается **неполной** и тем самым **формальной**.

Маркс же добывает решение проблемы в общей форме потому, что все позднейшие образования — и не только прибыль, но даже и деньги — предполагаются в начале анализа ещё не существующими. Анализируется только прямой, безденежный обмен. Сразу же видно, что такое возведение единичного во всеобщее принципиально отличается от акта простой формальной абстракции. Здесь вовсе не отбрасываются, как нечто несущественное, особенности простой товарной формы, специфически отличающие её от прибыли, ренты, процента и прочих особенных видов стоимости. Как раз наоборот, теоретическое выражение этих особенностей и совпадает с определением стоимости в её общей форме.

Неполнота же и связанная с нею формальность абстракции Рикардо состоит именно в том, что она образована, с одной стороны, при неспособности отвлечься от существования иных, развитых видов стоимости, а с другой стороны, путём отвлечения от особенностей прямого товарного обмена. Общее тут и берётся в итоге совершенно изолированно от особого, отдельного, перестаёт быть его теоретическим выражением. Этим и отличается диалектическое понимание всеобщего от чисто формального.

Но не менее важно и отличие диалектико-материалистического его понимания от той интерпретации, которую получило всеобщее в идеалистической диалектике Гегеля. Чётко обозначить таковое важно по той причине, что в западной литературе слишком часто ставят знак равенства между пониманием всеобщего у Гегеля и у Маркса. Между тем совершенно очевидно, что ортодоксально гегелевское толкование всеобщего, несмотря на все его диалектические достоинства, в одном решающем и принципиальном пункте, а вовсе не в деталях смыкается с тем самым метафизическим взглядом, авторитет и влияние которого сам же Гегель так сильно подорвал. Особенно явно такое «смыкание» обнаруживается в конкретных применениях принципов гегелевской логики к анализу реальных земных проблем.

Дело в следующем. Когда Гегель поясняет своё «спекулятивное» понимание всеобщего в противоположность «чисто формальному» на примере с геометрическими фигурами (толкуя треугольник как «фигуру вообще»), то на первый взгляд может показаться, что здесь заключена в готовом виде та логическая схема, которая позволила Марксу справиться с проблемой всеобщего определения стоимости. И действительно, отличие подлинной всеобщности от чисто-формального отвлечения Гегель как будто бы видит в том, что подлинно всеобщее само существует в виде особенного, т. е. как эмпирически наличная, во времени и в пространстве (вне головы человека) данная и в созерцании воспринимаемая реальность.

Однако сам Гегель настойчиво предупреждает, что отношение между всеобщим, особенным и единичным ни в коем случае нельзя уподоблять отношению между математическими (в том числе геометрическими) образами и что такое уподобление имеет значение лишь образной аналогии, столь же искажающей, сколь и проясняющей существо дела. Геометрический образ, как, впрочем, и любой другой, плох, по Гегелю, тем, что он слишком «обременён веществом чувственности» и потому представляет лишь известную **аллегория** понятия, не более. Подлинное же всеобщее, которое он толкует исключительно как Понятие с большой буквы, как чистую логическую категорию, следует мыслить уже совершенно очищенным от всех остатков «вещества чувственности», «чувственной материи», как рафинированно бестелесную схему деятельности «духа». Гегель и материалистов упрекал именно за то, что они-де своим толкованием всеобщего, по существу, ликвидируют его как таковое, превращают его в «особенное в ряду других особенных», в нечто ограниченное в пространстве и времени, в нечто «конечное», тогда как всеобщее должно специфически отличаться формой «внутренней завершенности» и «бесконечности».

Всеобщее как **таковое**, в его строгом и точном значении, и существует, по Гегелю, исключительно в эфире «чистого

мышления» и ни в коем случае не в пространстве и времени внешней действительности. В сфере последней мы имеем дело только с рядами особенных отчуждений, воплощений, ипостасей «подлинно всеобщего».

Вот почему для гегелевской логики совершенно неприемлемым, логически неправильным было бы определение человека как существа, производящего орудия. Для гегельянца-ортодокса, как и для любого представителя критикуемой им формальной логики (очень примечательное единодушие!), определение Франклина и Маркса чересчур конкретно, чтобы быть всеобщим. В производстве орудий труда Гегель видит не основу всего человеческого в человеке, а лишь одно, хотя и важное, проявление его **мыслящей** природы. Иными словами, идеализм гегелевского толкования всеобщего приводит к тому же самому результату, что и столь нелюбезное ему метафизическое толкование.

И если гегелевскую логику в её первоизданном виде применить в качестве способа оценки логического движения мысли в первых главах «Капитала», то всё это движение окажется «неправомерным», «нелогичным». Логик-гегельянец был бы прав, со своей точки зрения, если бы сказал про Марксов анализ стоимости, что всеобщего определения данной категории в нём нет, что Маркс лишь «описал», но теоретически «не дедуцировал» определения одной особенной и частной формы осуществления стоимости вообще. Ибо последняя, как и любая подлинно всеобщая категория человеческой жизнедеятельности, есть форма, имманентная «разумной воле», а не внешнему бытию человека, в котором она лишь проявляется, опредмечивается.

Так что гегелевская логика, несмотря на все свои преимущества перед логикой формальной, не могла и не может быть взята на вооружение материалистически ориентированной наукой без весьма существенных коррективов, без радикального устранения всех следов идеализма. Ведь идеализм вовсе не остаётся чем-то «внешним» для логики, он ориентирует и самую логическую последовательность мышления. Если Гегель, например, говорит о **переходах** противоположных категорий (в том числе всеобщего и особенного), то и тут схема рассмотрения получает однонаправленный характер. В гегелевской схеме, скажем, не может иметь места тот переход, который обнаруживает в определениях стоимости Маркс: превращение единичного во всеобщее. У Гегеля лишь всеобщее имеет привилегию отчуждаться в формах особенного и единичного, а единичное всегда оказывается тут продуктом, частным и потому бедным по составу «модусом» всеобщности...

Реальная история экономических (рыночных) отношений свидетельствует, однако, в пользу Маркса, показывающего, что форма стоимости вообще отнюдь не всегда была **всеобщей** формой организации производства. Всеобщей она **сделалась**, а до поры до времени (и весьма долго) оставалась частным, от случая к случаю имевшим место отношением между людьми и вещами в производстве. Всеобщей формой взаимоотношений между компонентами производства стоимость (товарную форму продукта) сделал лишь капитализм.

И такой переход единичного и случайного во всеобщее отнюдь не редкость в истории, а, скорее, даже правило. В истории всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале возникает именно как единичное исключение из правила, как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путём вряд ли может возникнуть хоть что-либо новое.

В свете этого и следует понимать то переосмысление, которому подверглось диалектически-гегелевское понимание всеобщего у Маркса и Ленина. Сохраняя все намеченные Гегелем диалектические моменты, материализм углубляет и расширяет его понимание, превращая категорию всеобщего в важнейшую категорию логики конкретного исследования конкретных, исторически развивающихся явлений.

В контексте материалистического понимания диалектики истории и диалектики мышления гегелевские формулы звучат по-иному, нежели в устах их создателя, лишаясь и следа мистической окраски. Всеобщее заключает, воплощает в себе всё богатство частных не как «идея», а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающее «из себя» — силою своих внутренних противоречий — другие столь же реальные явления, другие особенные формы действительного движения. И никакой мистики платоновско-гегелевского толка тут нет и следа.

### **Материализм воинствующий — значит диалектический**

«Признаёт ли референт, что философия марксизма есть **диалектический материализм**?» — настойчиво требовал прямого ответа от Богданова Ленин в один из майских дней 1908 года, решительно подчёркивая два ключевых слова. Не просто «материализм», ибо материализм без диалектики в современных условиях будет не столько «сражающимся», сколько сражаемым, а диалектика без материализма неизбежно превращается в чисто словесное искусство выворачивания наизнанку общепринятых понятий, утверждений, терминов, издавна известное под именем софистики. И только **материалистическая** диалектика, только **диалектический** материализм, только органическое соединение диалектики с материализмом вооружают мышление способностью и умением строить объективно-истинный образ окружающего мира, способностью и умением переделывать этот мир в согласии с объективными закономерностями и тенденциями его собственного развития. В этом и заключалась стержневая

мысль всего ленинского понимания философии, которую он последовательно разворачивал в главах своей гениальной книги.

Значение «Материализма и эмпириокритицизма» для истории нашего столетия отнюдь не исчерпывается тем, что тут раз и навсегда был положен конец «одной реакционной философии» и её претензиям на роль «философии современного естествознания» и «всей современной науки». Гораздо важнее то обстоятельство, что в ходе полемики с нею Ленин чётко обрисовал своё — позитивное — понимание всех решающих проблем, поставленных перед марксистской философией событиями современной эпохи — эпохи грандиозных революций во всех сферах человеческой жизни — и в экономике, и в политике, и в науке, и в технике, — везде, ясно и категорически сформулировав фундаментальные принципы решения этих проблем, обрисовав **логику** подхода к их решению. Необходимо было чётко, ясно, недвусмысленно сказать и партии, и стране, и всему международному рабочему движению, что именно большевизм как стратегическая и тактическая линия в революции имеет своим теоретическим основанием философию Маркса и Энгельса, и именно поэтому большевизм является прямым продолжением дела основоположников марксизма и в области политики, и в области политической экономии, и в области философии.

На этом приходится настаивать по той причине, что содержание этой острополемической работы иногда интерпретируется слишком узко и однобоко и тем самым неверно. И не только открытыми врагами революционного марксизма, а и некоторыми его «друзьями». Так, Роже Гароди (и не он один и не он первый) в своей книжке «Ленин» снисходительно признает за «Материализмом и эмпириокритицизмом» заслугу изложения азов материализма вообще, для марксистского материализма совершенно-де неспецифичных и якобы не имеющих прямого отношения к «диалектике», и только. «Диалектикой», согласно Гароди, Ленин стал впервые будто бы интересоваться лишь позднее — лишь в пору «Философских тетрадей» — и тогда якобы изменил своё отношение к материализму и к идеализму, существенно ограничив prerogatives принципа отражения. А это уже прямая неправда и по отношению к ленинскому пониманию диалектики.

На это приходится сказать, что своего отношения к идеализму Ленин никогда не менял. Идеализм в его глазах всегда был и оставался смертельным врагом и революционного движения и научного прогресса, и врагом тем более опасным, чем тщательнее он маскируется под друга и союзника.

Суть идеализма остается одной и той же — безразлично, связывается ли он с «богом», или «абсолютным духом», «комплексом ощущений», или системой форм «социально-организованного опыта». В любом случае это «комплекс идей, порождённых тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнѐтом, — идей, **закрепляющих** эту придавленность, **усыпляющих** классовую борьбу», — разъяснял Ленин Максиму Горькому, очарованному в то время богдановской философией<sup>321</sup>.

Идеализм в любом его варианте — от теологического до «позитивно-научного» — Ленин всегда ставил в один ряд с самыми отвратительными порождениями общественного строя, основанного на эксплуатации человека человеком. «Опиум для народа», «духовная сивуха» — это не только красочные метафоры. Это — точное и ёмкое выражение социальной сути дела. «Духовная сивуха», точно так же, как сивуха вполне материальная, одурманивает сознание человека, лишает его трезвой ясности, создаёт в его голове идейно-психический механизм адаптации (то есть по-русски — приспособления) к любым, в том числе самым нечеловеческим, условиям.

Именно поэтому так яростно ненавидел коммунист-революционер Ленин «духовную сивуху» любого сорта, любой марки — от сладенько-христианской до «подсахаренной и подкрашенной» усилиями «богостроителей» и «богоискателей».

Многим и тогда (а иным и по сей день) остался непонятным тот накал непримиримости, то негодование, которые вызвал у него коллективный поход (коллективный труд) Базарова — Богданова — Луначарского — Бермана — Гельфанда — Юшкевича — Суворова «Очерки по философии марксизма», сочинение, навсегда переименованное им в «Очерки “против” философии марксизма». Книга, по определению Ленина, «нелепая, вредная, филистерская, поповская **вся**, от начала до конца, от ветвей до корня, до Маха и Авенариуса»<sup>322</sup>.

Даже среди ближайшего окружения Ленина эта его яростная реакция возбудила недоумение. «Момент критический. Революция идёт на убыль. Стоит вопрос о какой-то крутой перемене тактики, а в это время Ильич погрузился в Национальную библиотеку, сидит там целыми днями и в результате пишет философскую книгу», — вспоминал впоследствии, уже над гробом вождя революции, М.Н. Покровский<sup>323</sup>.

Быстрота, с которой был написан и подготовлен к печати текст «Материализма и эмпириокритицизма», и сила теоретического удара, как и яростная, всё сметающая с пути страстность литературного стиля книги, объясняются одним: в ту пору Ленин оказался едва ли не единственным революционным марксистом, до конца осознававшим всё то колоссальное значение, какое имеет и будет иметь философия диалектического материализма для судеб

<sup>321</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 48, с. 232.

<sup>322</sup> Там же, т. 47, с. 151.

<sup>323</sup> «Под знаменем марксизма», 2 (1924), с. 69.



социалистической революции, социального и научного прогресса. В том числе и в первую голову для действительно научной разработки стратегии и тактики предстоящей политической борьбы, для конкретного анализа всех, и прежде всего объективных — материальных, экономических условий её развертывания.

Головы, заражённые махистской инфекцией, для такой работы делаются абсолютно непригодными. Именно в этом заключался колоссальный вред для революции этой разновидности «духовной сивухи». Все опасности этой идейной диверсии в тылы революционного марксизма не сумели разглядеть «лидеры» тогдашней социал-демократии, официальные «хранители» теоретического наследия Маркса и Энгельса К. Каутский, вообще к философии равнодушный, нимало не был обеспокоен тем, что его журнал («Нойе цайт») постепенно превращался в орган пропаганды позитивистских пошлостей, печатая всё подряд, без разбора. Плеханов же, хотя и прекрасно понимал философскую беспомощность и реакционность взглядов Богданова и его друзей, не увидел всё же главного — той реальной почвы, в которую глубоко уходило своими корнями их специально-философское невежество, непроходимой философской темноты громадного большинства современных естествоиспытателей, включая самых крупных.

Мах, Оствальд, Пирсон, Дюгем, Пуанкаре, Ферворн, Гельмгольц, Герц — всё это были звезды первой величины в небе тогдашнего естествознания. Это про них, а не про заштатных провинциальных путаников в науке Ленин счёл необходимым прямо и без вредной в этом случае дипломатии сказать: **«Ни единому из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, нельзя верить ни в едином слове, раз речь заходит о философии. Почему? По той же причине, по которой ни единому профессору политической экономии, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных исследований, нельзя верить ни в одном слове, раз речь заходит об общей теории политической экономии. Ибо эта последняя — такая же партийная наука в современном обществе, как и гносеология»**<sup>324</sup>.

Острая и беспощадно-откровенная констатация этого факта — вот в чём было решающее преимущество ленинского анализа феномена махизма-богдановщины перед плехановской критикой.

Плеханов понимал, что «особенный вред грозят принести нам такие философские учения, которые, будучи идеалистическими по всему своему существу, в то же время выдают себя за последнее слово естествознания...»<sup>325</sup>

В этом он на сто процентов был прав. И Ленин был совершенно согласен с тем, что «за последнее слово естествознания» махисты выдают свою философию не по праву, что это иллюзия, самообман и демагогия чистой воды.

Но иллюзия — увы — далеко не беспочвенная. Иллюзия того же самого сорта, что и все остальные натуралистические иллюзии буржуазного сознания. Это объективно-обусловленная видимость, кажимость, в результате которой чисто социальные (то есть исторически возникшие и исторически преходящие) свойства вещей принимаются за их естественноприродные (потому и за вечные) качества и определения самих этих вещей — за их естественнонаучные характеристики...

В этом — а не в персональной философской наивности Богданова — сила иллюзии, во власть которой он попал. Этого Плеханов не увидел. Это увидел только Ленин.

Российские — и отнюдь не только российские — ученики Маха всерьёз верили, что их философия — это и есть «философия современного естествознания», «естествознания XX века», и вообще «науки нашей эпохи», «всей современной науки», что её отличают от «ортодоксально-плехановской» именно «методы точной или, так называемой, “положительной” науки» (это всё слова из «Очерков по (!) философии марксизма»).

Поэтому они и видели свою задачу в том, чтобы переориентировать революционный марксизм на «естественно-научный метод» и на его применение к анализу социальных явлений.

«У Маха многому можно научиться. А в наше бурное время, в нашей залитой кровью стране особенно дорого то, чему он учит всего больше: спокойная неуклонность мысли, строгий объективизм метода, беспощадный анализ всего принятого на веру, беспощадное истребление всех идолов мысли», — на каждом шагу декламирует Богданов со своими друзьями.

Поэтому какой бы формально-безупречной ни была плехановская критика махизма как терминологически переодетого берклианства, она на Богданова и его почитателей не производила ровно никакого впечатления. С некоторых пор они стали всерьёз верить в то, что всё написанное на эту тему Марксом и Энгельсом представляет собою «семантически-неточное» выражение их собственной философии. Все высказывания Маркса и Энгельса «устарели»-де, потому что они выражены на устаревшем языке, в лексиконе той философской традиции, в атмосфере которой формировалось в молодости их мышление. Всё это-де просто-напросто словесный сор в их наследии — «словесные побрякушки» гегелевско-фейербахианского пустословия, и не больше. Так они пишут и про «материю», и про «противоречие».

<sup>324</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 363-364.

<sup>325</sup> Плеханов Г.В. Сочинения, т. XVII, с. 99.

От всего этого словесного сора нужно поэтому «подлинную» философию Маркса и Энгельса очистить, а её «рациональное зерно» изложить на языке современной науки — в терминологии Маха, Оствальда, Пирсона, Пуанкаре и других корифеев современного естествознания. Всё, что там «научно», будет-де сохранено. Плеханов же с этой точки зрения выглядел как ретроград, не желающий принимать во внимание успехи и достижения современного естествознания и те научные методы, с помощью которых эти успехи достигаются, — как консерватор, упрямо маринующий устаревшие словесные фетиши. Свою философию махисты и изображали как критически («эмпириокритически») очищенную от словесного сора «подлинную» философию Маркса и Энгельса.

Эта демагогия производила впечатление на философски не подготовленного читателя, тем более что это было не сознательной демагогией, а плодом приятного самообмана, самообольщения «глупистов» от философии, как назвал их Ленин.

Разоблачая эту их иллюзию, «Вл. Ильин» противопоставил ей последовательно марксистское понимание того реального отношения, в котором стоит философия вообще к развитию естествознания и наук исторического цикла.

Прежде всего он устанавливает: не всему тому, что говорится и пишется от имени «современной науки», можно и нужно слепо верить. От многого из того сама же наука завтра и откажется, поставив «философию» в неловкое положение. Легковерие тут — в деле «философского обобщения данных современной науки» — совершенно противопоказано для серьезной философии.

Особенно же осторожно следует относиться ко всему тому, что думали и писали естествоиспытатели и обществоведы о «логике и теории познания» современной им науки, — в той области, где они специалистами никак называться не могут. Именно тут — в «гносеологии» — как раз «ни единому слову» их верить нельзя, недопустимо.

Пытаясь сформулировать сознательно практикуемые ими в своей области методы и приёмы в общей форме, они вынуждены пользоваться уже не своей естественнонаучной терминологией и фразеологией, а специально-гносеологической, специально-философской. И тут-то чаще всего и получался конфуз, ибо даже самые крупные и умные из них пользовались этой терминологией как дилетанты, заимствуя её, как правило, не из лучшей и действительно современной философии, а из той модной, пошлой, казённой «профессорской», которая считалась и почиталась в их кругах общепринятой, «сама собой разумеющейся»...

Так и рождалось явление, на первый взгляд «невозможное»: блестящий и прогрессивнейший в своей области физик (химик, биолог, электротехник и т. д.), и он же — мелкий, пошлый и реакционнейший гносеолог, философ. Эрнст Мах — типичнейший образец такого парадоксального сочетания.

Ничего удивительного и непонятного в этом парадоксе нет, ибо «вся обстановка, в которой живут эти люди, отталкивает их от Маркса и Энгельса, бросает в объятия пошлой казённой философии», и в итоге «на самых выдающихся теоретиках сказывается полнейшее незнание с диалектикой»<sup>326</sup>, их неумение выразить суть «научных методов» своей собственной работы в понятиях и терминах действительно научной — диалектико-материалистической — гносеологии и логики.

Это не вина естествоиспытателей, а их большая беда. Вина же целиком лежит на тех специалистах-философах, которые тотчас же подхватывают именно такие философски-некорректные высказывания естествоиспытателей и спешат использовать их в качестве строительного материала для сооружения своих философских конструкций, для «подтверждения» их «научности».

Ленин поэтому проводит чёткую принципиальную грань между логически-гносеологическим самосознанием такого естествоиспытателя и тем употреблением, которое делает из него философ.

Одно дело, когда фразу «материя исчезла» произносит физик, — именно физик, и очень крупный, её впервые и произнёс. В его устах это гносеологически некорректное, философски-неряшливое словесное выражение действительного факта, действительного шага вперёд на пути познания физической реальности, о которой здесь только и идёт речь. Совсем другое — та же фраза в устах подхватившего её представителя «профессорской философии». Тут она уже не описание (хотя бы и неточное) реального естественнонаучного факта, а выражение стопроцентной идеалистической философской лжи, иллюзии и фикции, которой на самом деле не соответствует вообще никакой реальный факт ни в объективном мире, ни в познании его.

В таком (и в любом подобном) случае задача философа-марксиста состоит, по Ленину, в том, чтобы выявить реальный факт, плохо и неясно выраженный в словах естествоиспытателя, и выразить его в философски-корректном, гносеологически-безупречном языке. Сделать этот факт философски-прозрачным для самого же естествоиспытателя, помочь ему осознать этот факт правильно.

Совсем иное отношение Ленина к тому специалисту-философу, который делает свой бизнес именно на неточности, на беззаботности или легковерии ученого-нефилософа, на философской «приблизительности» его выражений. Это

<sup>326</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 279, 281.

— отношение к смертельному врагу, сознательно спекулирующему на неосведомлённости естествоиспытателя в области «гносеологии». Тут и тон разговора другой.

Клеймить такого естествоиспытателя как идеалиста столь же неумно и недостойно, как недостойно (и вредно для революции) публично позорить забитого и неграмотного крестьянина, молящего «боженьку» о ниспослании дождя, обзывая его идейным пособником помещичье-бюрократического строя, идеологом реакции. Другое дело — поп. И не жалкий деревенский попик, разделяющий с крестьянином его наивные суеверия, а поп образованный, знающий и латынь, и сочинения Фомы Аквинского, и даже Канта, — поп ранга Бердяева — профессиональный враг материализма и революции, паразитирующий на невежестве и суеверии.

«...Идеалистические философы ловят малейшую ошибку, малейшую неясность в выражении у знаменитых естествоиспытателей, чтобы оправдать свою подновлённую защиту фидеизма»<sup>327</sup>. И не только ловят, а и активно провоцируют этих естествоиспытателей на такого рода ошибки. Они безбожно льстят им, почтительно цитируя их неосторожные заявления, внушая им мысль, будто любой крупный естествоиспытатель автоматически является и высшим авторитетом в философии, в теории познания и в логике научного познания, то есть именно в той области, которую тот знает плохо, непрофессионально, понаслышке, с чужих слов, из вторых, а то и из десятых рук.

С радостью и с почтением повторяя эти ошибки и «неясности в выражении», философ-позитивист и создаёт иллюзию, будто не он сам же и вносит, активно внедряет их в естествознание, а выносит, извлекает их оттуда. Старый, до дна разоблачённый Лениным и всем давно надоевший иллюзионистский трюк, и видимость новизны придаёт ему только каждый раз заново изобретаемая терминология.

Именно отсюда — из стремления выдать неточное за якобы точное — и рождается весь тот нелепый жаргон, которым позитивисты XX века упорно стараются вытеснить и заменить ясную, веками отшлифованную терминологию, возникшую в русле лучших традиций классической философии, на которой именно поэтому и предпочитали выражать свои философские взгляды Маркс и Энгельс.

Ленин беспощадно издевается над пристрастием позитивистов к изобретению «новых словечек» — всех этих «интроекций» и «принципиальных координаций», «трансцензусов» и «эмпириосимволов», «ноталов», «секуралов» и «фиденциалов». Тогда эта манера только ещё входила (вернее, вводилась) в моду, но Ленин посчитал необходимым специально с нею разделаться. Он показал, что единственный её смысл в том, чтобы придать тривиальным идеалистическим пошлостям вид глубокомыслия и «научности».

Над этим не грех бы задуматься тем нынешним авторам, которые настойчиво стараются «обогащать» лексикон диалектико-материалистической теории познания и логики плодами философского словоблудия Карнапа и Айера, Шлика и Поппера, — «концептами» и «денотатами», «экстенционалами» и «экспланандумами», «эпистемологическими постулатами» и прочими «парадигмами», — да ещё и мечтают в свете (а лучше сказать, в темноте) подобных «прецизно-верифицированных концептов» уточнить теоретические определения понятий материалистической диалектики, её категорий, сделать их «более эффективными и эвристичными». Хороша была бы диалектика, изложенная с помощью этой нелепой смеси англизированной латыни с верхнебаварским и нижегородским!..

Пополнять словарный запас и синтаксис языка марксистско-ленинской философии, делая его всё более богатым, гибким и выразительным, то есть всё более точным в отношении тончайших оттенков мысли, — дело, конечно же, необходимое. Этому искусству нужно учиться, и не только у Маркса, Энгельса, Ленина, у классиков естествознания, а и у Герцена и Белинского, у Пушкина и Льва Толстого. Однако это — совсем иное, нежели та педантическая регламентация «языка науки», которая приводит к результату как раз обратному, делая этот язык уже не только беспросветно-однообразным и скучно-серым, но и окончательно непонятным для не посвящённого в тайны позитивистской иероглифики, в секреты её особых «кодов» и шифров.

Внешне копируя формальные особенности специального языка математики и лингвистики, физики и биологии, философы-позитивисты создают иллюзию «понятности» языка своей философии для представителей этих наук. Но естествоиспытатели не всегда замечают, что заимствованные у них термины при этом теряют всю свою конкретность и превращаются в словесные пустышки, сохраняя, однако, вид и славу «строго-научной определённости и однозначности». Ложь и демагогия чистейшей воды. И Ленин эту ложь до конца разоблачает: «Богданов занимается вовсе не марксистским исследованием, а переодеванием уже раньше добытых этим исследованием результатов в наряд биологической и энергетической терминологии»<sup>328</sup>. Навешивание биологических и энергетических ярлыков («обмен веществ», «ассимиляция и дезассимиляция», «энергетический баланс», «энтропия» и т. д.) на такие конкретно-исторические явления, как кризис, классовая борьба или революция, — это, конечно же, пустая игра в словесный бисер, абсолютно ничего нового ни к пониманию кризиса, ни к пониманию обмена веществ не прибавляющая. Но почему же в таком случае Ленин реагирует столь остро и гневно?

Потому, что ею занимаются **вместо** конкретно-научного исследования. И ещё потому, что такая игра создает иллюзию, будто бы с помощью естественнонаучных понятий достигается «более глубокое», «более широкое» и бо-

<sup>327</sup> Там же, с. 471.

<sup>328</sup> Там же, с. 348.

лее «философское» постижение тех самых явлений, о которых идёт речь в политической экономии, социально-исторической теории.

Но это уже не просто невинная забава. Это уже полная философско-логическая дезориентация исследователя, как политэконома, так и биолога. Первый перестаёт заниматься своим делом, а второй начинает заниматься делом не своим, и тоже в ущерб своему собственному. И оба производят уже не научные знания, а лишь псевдонаучные абстракции, которые и выдаются за философские обобщения.

При таком понимании философского обобщения оказывается, по существу, безразличным, переводятся ли новые естественнонаучные данные разных наук на специальный язык какой-либо одной из них, принимаемый за универсальный (например, физики), или же они пересказываются на традиционном языке самой философии: и в первом и во втором случае конкретное содержание этих данных испаряется. Поэтому уроки критики позитивистского толкования роли философии, её отношения к естествознанию Ленин учитывал и в «Философских тетрадах» при разработке своей концепции диалектики как логики и теории познания современного материализма.

Способ изложения (и разработки) диалектики как «суммы примеров», иллюстрирующих готовые, уже заранее известные диалектические законы и категории, по сути дела, столь же бесплоден, как и богдановский перевод готовых выводов теории прибавочной стоимости на язык биологии и физики. И не менее вреден, если его практикуют не для популяризации общих формул диалектики, а вместо её творческой разработки как философской науки.

Ни философии, ни естествознанию такой «подстрочный» перевод естественнонаучных данных на язык философии никакой пользы не приносит. А вред приносит, так как создаёт и питает иллюзии, будто философия не наука, а всего-навсего абстрактный сколок с готовых, некритически пересказанных на абстрактно-философском языке конкретных данных современного ей естествознания, и не более. Но тем самым и сама материалистическая диалектика переосмысливается (извращается в её сути) на типично позитивистский манер. А поскольку **такая** «диалектика» естествоиспытателю и даром не нужна, она в его глазах и превращается в пустое словотворчество, в абстрактную беллетристику, в искусство подводить под абстрактно-универсальные схемы всё что угодно, в том числе и любую модную чепуху. Это и дискредитирует философию в глазах естествоиспытателя, приучает его глядеть на неё свысока, пренебрежительно и тем самым подрывает ленинскую идею союза диалектико-материалистической философии с естествознанием.

Сведение диалектики к сумме примеров, взятых напрокат из какой-либо одной или из разных областей знания, чрезвычайно облегчало махистам задачу её дискредитации. (Этого, кстати, тоже не понимал Плеханов.) «Не нужно, однако, быть особенно глубоким знатоком «Капитала», — утверждал один из них, — чтобы видеть, что все эти схоластические схемы у Маркса играют исключительную роль философской формы, наряда, в который он облакает свои, добытые чисто индуктивным путём, обобщения...»<sup>329</sup> Диалектика и толкуется Берманом как нечто вроде шапки, снятой с чужой головы и напяленной на «позитивное» мышление Маркса, не имеющего с этой «философской надстройкой» ничего общего. Поэтому-то марксизм и надлежит как можно тщательнее очистить от «диалектики», то бишь от гегелевской фразеологии, заменив эту фразеологию на «научную», добытую «чисто индуктивным путём» из результатов «современной науки».

Это несуразное понимание «философского обобщения» и вызывает у Ленина возмущение и гнев. Философия, построенная из таких «обобщений», неизбежно превращается в тяжёлый обоз, который тащится в хвосте естествознания и лишь тормозит его движение вперёд. С путей революционного марксизма на кривые дороги поповщины свернуло интеллектуальную «энергию» Богданова и его друзей именно их позитивистское понимание философии как связанной совокупности последних, «наиболее общих» выводов из «положительного» познания, прежде всего из естествознания.

Это поверхностно-позитивистское толкование философии, её предмета, её роли и функции в составе развивающегося мировоззрения — научного мировоззрения — и было аксиоматичным для всех друзей Богданова. Философия для них — это «попытка дать **единую картину бытия**» (А. Богданов), «**всеобщую теорию бытия**» (С. Суворов) или совокупность «проблем, составляющих истинный объект философии, именно вопросов о том, **что такое мир как целое**» (Я. Берман). Это «голубая мечта» всех махистов — создать такую философию, цель всех их прочих стараний.

С этой нелепой мечтой Ленин не считает даже возможным всерьёз спорить — он ядовито над нею издевается: «Так. Так. “Всеобщая теория бытия” вновь открыта С. Суворовым после того, как её много раз открывали в самых различных формах многочисленные представители философской схоластики. Поздравляем русских махистов с новой “всеобщей теорией бытия”! Будем надеяться, что следующий свой коллективный труд они посвятят всецело обоснованию и развитию этого великого открытия!»<sup>330</sup>.

<sup>329</sup> Берман Я. Диалектика в свете современной теории познания. Москва, 1908, с. 17.

<sup>330</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 18, с. 355.

Обрисованное представление о философии неизменно вызывает у Ленина гнев, раздражение, насмешку: «блягер! дура!» — пишет он на полях книги позитивиста Абея Рея по поводу аналогичного рассуждения («Почему бы философии не быть, таким же образом, общим синтезом всех научных знаний, ... теорией совокупности фактов, которые нам являет природа, системой природы, как говорили в XVIII веке, или же по крайней мере прямым вкладом в теорию такого рода»)<sup>331</sup>. Оценка не очень вежливая, но очень однозначная. Ни малейшего компромисса с позитивистами Ленин в этом пункте и в намёке не допускал.

Одновременно он считал очень важным и нужным просвещать читателя относительно новейших научных данных физики и химии о строении материи, то есть предлагать ему как раз обобщённую сводку всех новейших научных знаний, всех современных достижений естествознания и техники. Однако философией Ленин никогда и нигде это почтенное занятие не считал и не называл. Более того, его прямо возмущало, когда оно предлагалось вместо философии марксизма, да ещё под титулом «нашей философии»...

Ленин абсолютно чётко и недвусмысленно ставит вопрос о взаимоотношении «формы» материализма и его «сути», о недопустимости отождествления первого со вторым. «Форму» материализма составляют те конкретно-научные представления о строении материи (о «физическом», «об атомах и электронах») и те натурфилософские обобщения этих представлений, которые неизбежно оказываются исторически ограниченными, изменчивыми, подлежащими пересмотру самим естествознанием. «Суть» же материализма составляет признание объективной реальности, существующей независимо от человеческого познания и отображаемой им. Творческое развитие диалектического материализма на основе «философских выводов из новейших открытий естествознания» Ленин видит не в пересмотре этой сути и не в увековечении представлений естествоиспытателей о природе, о «физическом» с помощью натурфилософских обобщений, а в углублении понимания «отношения познания к физическому миру», которое связано с этими новыми представлениями о природе. Диалектическое понимание взаимоотношения «формы» и «сути» материализма, а, следовательно, и взаимоотношения «онтологии» и «гносеологии» и составляет «дух диалектического материализма».

«Следовательно, — пишет Ленин, резюмируя подлинно научную трактовку вопроса о творческом развитии диалектического материализма, — ревизия “формы” материализма Энгельса, ревизия его натурфилософских положений не только не включает в себе ничего “ревизионистского” в установившемся смысле слова, а, напротив, необходимо требуется марксизмом. Махистам мы ставим в упрек отнюдь не такой пересмотр, а их **чисто ревизионистский** приём — изменять **сути** материализма под видом критики **формы** его...»<sup>332</sup>

Беспощадно бичуя богдановско-суворовское представление о философии, Ленин последовательно, по всем пунктам, противопоставляет ему то её понимание, которое откристаллизовалось в трудах Маркса и Энгельса, и развивает это понимание дальше.

Философия в системе марксистского (диалектико-материалистического) мировоззрения существует и развивается совсем не ради конструирования глобально-космических систем абстракций, в «царской водке» которых без остатка растворяются все и всяческие различия и противоположности (в частности между биологией и политической экономией), а как раз наоборот — ради действительно научного, действительно конкретного исследования конкретных проблем науки и жизни, ради действительно приращения научного понимания истории и природы. Философия в системе взглядов Маркса и Энгельса и служит такому конкретному познанию природы и истории. Всеобщность и конкретность в ней не исключают, а предполагают друг друга.

Материализм этой философии и обнаруживается в том, что она ориентирует научное мышление на всё более точное постижение явлений природы и истории во всей их объективности, во всей их конкретности, диалектической противоречивости, — во всей их независимости от воли и сознания людей. «Философия» же в её махистско-богдановском варианте задаёт научному мышлению как раз обратную ориентацию. Она нацеливает мышление человека на сочинение «предельных абстракций», в «нейтральном» лоне коих гаснут все различия, все противоположности, все противоречия. И в материи, и в сознании, и в отношении между материей и сознанием. И это — прямое следствие идеализма её гносеологических аксиом. Ведь и «элементы мира», и тектологические «структуры организации», и «логические каркасы», и «абстрактные объекты», «системы вообще», и «бог», и «абсолютный дух» — всё это лишь разные псевдонимы, скрывающие одно и то же — идеалистически-мистифицированное сознание человека.

Главное звено всей стратегии похода махистов против философии марксизма составляла попытка рассечь живое единство материалистической диалектики как теории развития и как теории познания и логики, сначала обособить «онтологию» от «гносеологии», а затем и противопоставить их друг другу, умертвив тем самым существо диалектики как философской науки. Расчёт здесь был прост: при таком рассечении материалистическое миропонимание легче всего было отождествить с какой-либо конкретной и исторически ограниченной естественнонаучной

<sup>331</sup> Там же, т. 29, с. 521.

<sup>332</sup> Там же, т. 18, с. 265-266.

«картиной мира», с «физическим», и приписать на этой основе всему материализму пороки и просчёты этой «онтологии». С другой стороны, ту же операцию можно было бы проделать и с материалистической «гносеологией», отождествив её с какой-либо новейшей естественнонаучной концепцией «психического». Отождествление философии с обобщённой сводкой научных данных как раз и позволяло изобразить дело так, будто естествознание само по себе рождает идеализм. Уничтожить своеобразие философии, её подхода к явлениям, её системы понятий — это и значило приписать идеализм самому естествознанию. Ленин до корней разоблачает эти замыслы, предметно показывая, в чём состоит «материалистический основной дух» современного естествознания, рождающего диалектический материализм.

По Ленину, философскому обобщению (а, следовательно, и введению в систему философского знания) подлежат отнюдь не последние результаты естествознания сами по себе, «позитивные данные» как таковые, но именно **развитие** научных знаний, диалектический процесс всё более глубокого и всестороннего, конкретного постижения диалектических процессов материального мира, ибо не исключено, что уже завтра естествознание само будет расценивать эти результаты «негативно». Осмысливая с позиций диалектико-материалистической философии революцию в естествознании, Ленин и делает обобщающие выводы о том, что объективное содержание научных знаний можно фиксировать и оценить лишь с позиций диалектико-материалистической теории познания, раскрывающей диалектику объективной, абсолютной и относительной истины, что «онтология» столь же неразрывно связана с «гносеологией», как и категории, выражающие диалектическую природу истины, с объективной диалектикой. Включить «негативное» в понимание «позитивного», не утратив при этом единство противоположностей (а ведь в этом и состоит диалектика), невозможно без «гносеологического» подхода к «онтологии» научных знаний. Подлинно научное философское обобщение и должно состоять, по Ленину, в «диалектической обработке» всей истории развития познания и практической деятельности, в осмыслении достижений науки в целостном историческом контексте этого развития. Именно с этих позиций и подходил Ленин к вопросу о взаимоотношении философии и естествознания и в «Материализме и эмпириокритицизме», и в «Философских тетрадах», и в статье «О значении воинствующего материализма». Махисты же как раз и рассчитывали дискредитировать материализм, вырвав его истины из этого исторического контекста.

С аналогичных позиций позитивизм рассматривал (и рассматривает) и гносеологию. Его замысел заключается в том, чтобы противопоставить гносеологию как «строгую и точную» науку материалистической диалектике как философской науке и подвергнуть критике диалектику в свете этой «гносеологии». Этот замысел отразился уже в самом названии книги Я. Бермана «Диалектика в свете современной теории познания». По сути же дела, это никакая не теория познания. Это опять-таки совокупность «последних данных» исследований в области психологии, психофизиологии, физиологии органов чувств, позднее — математической логики, лингвистики и т. д. Осмысление и использование этих данных в отрыве от «онтологии», от всеобщих законов развития природы и общества и сулило возможность противопоставления такой «гносеологии» диалектике.

Ленин чётко показывает несовместимость схоластической «гносеологии» махистов с подлинно научной теорией познания — теорией действительного исследования действительного мира действительным человеком (а не выдуманным «гносеологическим субъектом»), действительной логикой развития науки, действительной логикой производства и накопления объективной истины.

Её реальный предмет — весь исторически (диалектически) развивающийся процесс объективного познания материального мира (мира естественноприродных и социально-исторических явлений) общественным человеком, процесс отражения этого мира в сознании человека и человечества. Процесс, результатом и абсолютной целью которого является объективная истина. Процесс, осуществляемый миллиардами людей, сотнями сменяющих друг друга поколений. Процесс, на каждом шагу проверяемый практикой, экспериментом, фактами, осуществляющийся в результатах всей совокупности конкретных («положительных») наук и материально воплощающийся не только и даже не столько в нейрофизиологических механизмах мозга, а и в виде техники, промышленности, в виде реальных социально-политических завоеваний, сознательно осуществляемых революционными силами под руководством своего политического и интеллектуального авангарда — партии.

Логика как философская наука о мышлении и понимается Лениным как учение о тех объективных (не зависящих ни от воли, ни от сознания человека) всеобщих и необходимых законах, которым подчиняется одинаково как развитие природы и общества, так и развитие всего совокупного знания человечества, а не только мышление, понимаемое как субъективно-психический процесс, совершающийся в глубинах мозга и психики, ибо специфические законы мышления исследуются вовсе не в философии, не в диалектике, а в психологии, физиологии высшей нервной деятельности и т. д. Эти всеобщие законы действуют в познании с силой объективной необходимости, отдаём ли мы себе отчёт в этом или нет, пробивают себе в конечном счёте дорогу и в индивидуальном мышлении. Поэтому законы мышления **в пределе, в тенденции** и совпадают с законами развития вообще, а логика и теория познания — с теорией развития. Логика же, по Богданову (Берману, Маху, Карнапу, Попперу), есть отображение субъективных «приёмов», «способов», «правил», сознательно применяемых мышлением, не отдающим себе научного отчёта о тех глубинных закономерностях, которые лежат в основе познания.

Задачу диалектики как логики и теории познания материализма Ленин и видел в том, чтобы сделать эти всеобщие

законы достоянием сознания каждого мыслящего человека, научить мыслить диалектически.

И если «теорию познания» и логику (теорию мышления) понимать так — по-ленински, то есть диалектико-материалистически, — то нет никаких оснований опасаться, что последовательное проведение идеи совпадения диалектики с логикой и теорией познания приведёт к «недооценке мировоззренческого значения философии», её «онтологического» (то бишь объективного) «аспекта». Бояться этого — значит понимать гносеологию не по Ленину, а по Маху и Богданову, а логику — по Карнапу или Попперу, то есть как науки, замыкающиеся в изучении фактов сознания, его специфики, «феноменов сознания как такового» (безразлично — индивидуального или «коллективно-организованного») и принимающие во внимание внешний мир лишь постольку, поскольку он уже представлен в этом сознании...

Ленин в начале века как раз и был тем единственным марксистом, который понял и оценил всё огромное **мировоззренческое** значение гносеологии и логики. Значение, которого не поняли, не оценили тогда ни Каутский, ни даже Плеханов, не говоря уже о других марксистах.

Махисты читали «Капитал» (даже переводили его на русский язык), но они не заметили, что в ходе развития понятий этого научного труда «применена» вполне определённая «теория познания», вполне определённая логика мышления — материалистическая диалектика. И не заметили по очень простой причине, — потому, что само представление о «теории познания» заимствовали у Маха.

Подлинной теорией и логикой научного познания Маркса и Энгельса является материалистическая (и только материалистическая!) диалектика как наука о всеобщих законах развития природы, общества и человеческого мышления. Это поистине стержневая мысль всего «Материализма и эмпириокритицизма» — тезис, выражающий суть всей книги. Он вполне мог бы послужить и эпиграфом к ней и венчающим её выводом, резюме, хотя прямо, в виде афоризма, пригодного для цитирования, Ленин сформулирует его лишь позже, в «Философских тетрадах»:

«В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего всё ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперёд»; «Диалектика **и есть** теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это не “сторона” дела, а **суть** дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»; «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”...»<sup>333</sup>

Собственно, эти формулировки и возникли именно как итоговый вывод всей той многолетней борьбы, которую Ленин все эти годы вёл и против махистов, и против расплывчато-оппортунистического толкования философии теоретиками II Интернационала, как резюме дальнейшего творческого развития философии диалектического материализма. В них выражена именно суть всего ленинского понимания диалектики, её предмета, её проблем, её роли и функции в составе развивающегося научного мировоззрения. А вовсе не «сторона дела», не «один из аспектов» этого понимания.

Непонимание этого решающего обстоятельства и до сих пор приводит некоторых марксистов на путь пересмотра ленинского понимания «материи», выраженного в его классическом определении этого понятия, — фундаментального понятия всей диалектико-материалистической философии, а вовсе не только её «гносеологии». Так, приходится читать и в наши дни, что ленинское определение неполно и недостаточно, что оно носит «узкогносеологический характер», выражает лишь «односторонне-гносеологический аспект», а посему должно-де быть «расширено» и «дополнено широкоонтологическим аспектом». Эти — на первый взгляд невинные — «дополнения» и «расширения» на самом-то деле направлены именно и прямо против «сути» (а не против «стороны») дела, против сути ленинского понимания материи.

Смысл подобных попыток один: изобразить «Материализм и эмпириокритицизм» — этот классический труд по философии диалектического материализма, осветивший в общей форме все главные контуры и проблемы этой науки, — как книгу, посвящённую лишь одной (и не самой важной) «стороне дела», лишь «гносеологии», лишь тому якобы «узкому» кругу вопросов, который был навязан Ленину специфическими условиями полемики с одной из второстепенных школок субъективного идеализма... Толкуемый так, «Материализм и эмпириокритицизм» со всеми его определениями лишается всякого общеполитического значения за рамками этого специального спора, значения книги, до конца разоблачающей всякий идеализм, а не только специально-субъективный.

В работе «О значении воинствующего материализма» Ленин завещал философам-марксистам задачу «следить за вопросами, которые выдвигает новейшая революция в области естествознания». Без решения этой задачи воинствующий материализм «не может быть ни в коем случае ни воинствующим, ни материализмом»<sup>334</sup>.

Союз философов с естествоиспытателями, по мысли Ленина, может быть прочным и добровольным только при том условии, если он взаимно плодотворен и взаимно же исключает всякую попытку диктата, навязывания го-

<sup>333</sup> Там же, т. 29, с. 84, 301, 321.

<sup>334</sup> Там же, т. 45, с. 29.

товых выводов как со стороны философии, так и со стороны современного естествознания. Такой союз, такое добровольное сотрудничество в деле познания мира возможны только при ленинском понимании диалектики.

Одновременно Ленин подчёркивал, что «без солидного философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не может выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания»<sup>335</sup>.

В этих условиях философ-марксист не имеет права утешать себя тем, что физика (и всё естествознание в целом) «всё равно», мол, стихийно (то есть нехотя, пятась, «задом») движется по рельсам диалектического мышления, по пути диалектико-материалистического осознания (отражения) объективной реальности, не отдавая себе в том правильного самоотчёта, а довольствуясь неправильным — тем, которое ей подсовывают позитивисты.

И тут (а не только в политике) всякое преклонение перед стихийностью движения вперёд, всякое умаление сознательности и её огромного значения для прогресса означает на деле усиление реакционно-идеалистической сознательности и её влияния на «стихию», в конечном счёте — увеличение гносеологической путаницы в головах естествоиспытателей.

Ленин и доказывает, что если естествоиспытатель не владеет материалистической диалектикой вполне сознательно, то есть именно так, как владели ею Маркс и Энгельс, то он неизбежно, при всём его стихийном влечении к ней, будет то и дело сползать, съезжать, соскальзывать в идеализм, в болото квазинаучной поповщины (позитивизма) каждый раз, когда перед ним будет вырастать факт (система фактов), заключающий в своём составе диалектическую трудность, диалектическое противоречие, а стало быть, и в составе правильного его отражения в понятии, в системе понятий.

И пока он будет видеть в диалектическом противоречии не правильную форму отражения объективной реальности в сознании, а только иллюзию, порождаемую «спецификой сознания как такового», специфическими свойствами мозга или «языка», — он не освободится до конца от позорного рабства в плену идеализма и поповщины.

Разумеется, естествоиспытатель и при этом останется активным участником «революции в естествознании», научно-технической революции. Логика фактов в конце концов его из болота вывезет. Но с какими издержками?

Примерно с теми же самыми, полную картину которых явило миру участие русских махистов в революционных событиях 1905 и особенно 1917 годов. Это и левоглупистские (объективно не подготовленные, а потому обречённые на провал) акции, и неизбежно следующие за ними панические ретирады на давно оставленные рубежи, и полная растерянность в условиях диалектически напряжённых ситуаций лета и осени 1917-го, и пролеткуловская карикатура на «культурную революцию», и вред, нанесённый экономике страны влиянием богдановской «теории равновесия», и многое-многое другое, о чём пришлось бы писать не статью, а целую книгу.

Революция есть революция, происходит ли она в социально-политическом «организме» огромной страны или в «организме» современного развивающегося естествознания. Логика революционного мышления, логика революции и там и тут одна и та же. И называется эта логика материалистической диалектикой. Поэтому, а не почему-нибудь ещё и не надо тут двух разных слов — а не только двух (тем более трёх) разных наук, — это одно и то же: материалистическая диалектика, она же логика, и она же теория познания марксизма-ленинизма.

Этому и учит прежде всего «Материализм и эмпириокритицизм», если читать его в свете всей последующей истории политического и интеллектуального развития в России и всего международного революционного движения рабочего класса. История ясно показала — и её приговор тут никакой апелляции уже не подлежит, — куда вёл и ведёт путь Ленина, а куда — кривые дорожки богдановщины, дорожки пересмотра принципов логики революции с точки зрения позитивизма — этой философии словесного паразитизма на готовых результатах чужого умственного труда.

По счастью, в наши дни дело обстоит уже не так, как в начале века, когда очень много естествоиспытателей находилось под гипнозом позитивистской демагогии. В наши дни уже огромное число естествоиспытателей, и не только в нашей стране, стало сознательными союзниками ленинской диалектики, и союз этот ширится и крепнет, несмотря на все старания попов позитивизма (про что нельзя забывать и сегодня) этому помешать. Этот союз непобедим, и долг философов — ширить и крепить его. Таков главный завет Ленина, главный урок его бессмертной книги.

## Диалектика и мировоззрение

В дискуссиях о том, как следует разрабатывать и излагать теорию диалектики, вопрос о соотношении диалектики и мировоззрения всплывает регулярно, хотя, казалось бы, в классической марксистско-ленинской литературе он решён давно, недвусмысленно и исчерпывающе. В чём тут дело?

---

<sup>335</sup> Там же, с. 29-30.



Всмотримся внимательнее, в каком именно контексте возникает необходимость снова и снова возвращаться к его обсуждению, чтобы выявить, где же именно таятся те неясности, которые делают возможным возникновение разных точек зрения, сталкивающихся тут в разногласии и противоречии. Вопрос ведь и в самом деле слишком важный, чтобы мириться с неясностями и двусмысленностями в его освещении и понимании, — даже в том случае, если эти неясности касаются не существа дела, а всего-навсего терминологии. Ведь несогласованность терминологии, — разноречивость в употреблении таких «терминов», как мировоззрение и диалектика, — очень сильно мешает серьёзному и деловому обсуждению вопроса по существу. И хотя забота об «уточнении названий» не является — вопреки детским сказкам неопозитивистов — ни панацеей, ни даже сколько-нибудь действенным лекарством, излечивающим теоретическую мысль от противоречий, разногласий и дискуссий, она может сослужить известную пользу на стадии прояснения действительных противоречий.

Прежде всего следует заметить, что вопрос этот нельзя ни решить, ни даже поставить в абстрактно-общей, вне-исторической форме — как вопрос об отношении «мировоззрения вообще» к «диалектике вообще». Стало быть, самое тщательное уточнение соответствующих терминов не даст ещё ровно ничего для уразумения существа тех споров, которые возникают ныне вокруг вопроса о том, какой вид должна иметь научно-материалистическая теория диалектики, поскольку она понимается и разрабатывается как неотъемлемая составная часть научно-материалистического мировоззрения, или, если угодно, как один из его аспектов.

Нетрудно понять, что слово (термин) «мировоззрение» — в том случае, если мы определим его максимально точно и однозначно, — ещё ровно ничего не скажет нам о тех конкретно-исторических особенностях, которые именно и отличают интересующую нас систему понятий, представлений или чувственно-наглядных образов, отражающих окружающий человека мир.

«Мировоззрение вообще» — это абстракция, подобная «производству вообще» или «потреблению вообще», т. е. абстракция, разумная лишь до тех пор, пока мы помним, что в ней выделено и зафиксировано термином лишь то общее, что одинаково свойственно любой исторической разновидности (форме) мировоззрения, и ничего больше. Определения «мировоззрения вообще» — это всего-навсего абстрактные моменты всякого мировоззрения, как научного, так, скажем, и религиозно-мифологического, и именно поэтому с их помощью ни одной исторической формы мировоззрения понять нельзя. Роль таких абстракций и фиксирующих их терминов вполне исчерпывается тем, что они «избавляют нас от повторений»<sup>336</sup>.

Всё это относится, разумеется, и к определениям «диалектики вообще». Оперировать ими в спорах о том, как соотносятся между собой научно-материалистическое мировоззрение и научная — материалистическая — диалектика, было бы по меньшей мере неосмотрительно.

С формально-логической точки зрения такие операции могут выглядеть вполне корректно, однако при ближайшем рассмотрении они всегда окажутся лишь замаскированными тавтологиями, с помощью которых на самом-то деле избегаются от серьёзного разговора как раз о конкретно-исторических особенностях предмета разговора (спора), в данном случае — о коренных, качественных отличиях материалистической диалектики и её специальной роли (функции) в составе научно-материалистического миропонимания.

К сожалению, с такими прямыми умозаключениями от общих определений «мировоззрения вообще» и «диалектики вообще» к исторически определённой форме их связи приходится и поныне сталкиваться на каждом шагу. Эти «большие скачки», естественно, не способствуют установлению ясности в принципиально важных вопросах, мешая четко выявить ту специальную роль (функцию), которую способна выполнять в развитии научно-материалистического мировоззрения наших дней материалистическая диалектика как наука.

Вот один из образчиков решения вопроса за счёт нехитрых манипуляций с дефинициями «мировоззрения вообще» и «диалектики вообще»:

«Прежде всего надо иметь в виду, что для марксистов понятия “мировоззрение”, “философия” означают названия одного и того же предмета — диалектического материализма. Мировоззрение, как это явствует из самого слова, есть воззрение на мир, определённая система взглядов и представлений обо всех окружающих явлениях. Окружающий нас мир — природу и общество — изучает множество наук... Лишь одна наука — философия марксизма-ленинизма, опираясь на завоевания всех отраслей человеческого знания, рассматривает мир в целом, изучает наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мышления...»<sup>337</sup>

Поскольку же наукой, которая всегда изучала и изучает «наиболее общие законы развития природы, общества и мышления», является именно «диалектика вообще», постольку ставится ещё один знак тождества — между «философией» и «диалектикой». В итоге «мировоззрение» и «диалектика» также, оказывается, означают названия одного и того же предмета, и именно «определённой системы взглядов и представлений обо всех окружающих явлениях». Именно «означают названия»...

<sup>336</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 46, ч. I, с. 21.

<sup>337</sup> Диалектический материализм. Москва, 1947, с. 5.

Все эти нехитрые силлогизмы, основанные на прямом отождествлении терминов (о понятиях здесь речи, разумеется, не заходит) «мировоззрение», «философия», «диалектика», создают фальшивую видимость ясности, подменяя предмет разговора о неразрывной связи научного мировоззрения и диалектики и о специальной роли диалектики в развитии научного мировоззрения простой фразой, согласно коей всё это «одно и то же».

Несомненно, что научно-материалистическое мировоззрение и материалистическая диалектика находятся в неразрывной связи друг с другом. Тот, кто этого не понимает или не признаёт, не имеет никакого права причислять себя к последователям Маркса, Энгельса и Ленина. То же самое относится и к взаимоотношению философии, как особой науки, с научно-материалистическим мировоззрением: одно без другого существовать не может, одно без другого превращается в карикатурно-искажённое подобие самого себя, в свою собственную противоположность.

Но тот, кто сделает отсюда вывод (как это сделал автор процитированного нами выше пассажа), что «мировоззрение» и «философия» — одно и то же («означают названия одного и того же»), будет столь же далёк от марксистско-ленинского понимания существа их связи, как и тот, кто вообще отрицает какую-либо связь между ними.

Ведь «связь» вообще, тем более неразрывная, предполагает наличие различных моментов внутри «одного и того же»; диалектическая связь предполагает ещё больше — наличие противоположных, полярно противостоящих друг другу моментов, «компонентов», «сторон», в данном случае — мировоззрения и философии, мировоззрения и диалектики, диалектики и философии. Их связь — это отношение взаимообуславливающих противоположностей, тождество противоположностей.

А вовсе не тождество, как думал и думает процитированный автор, Ц.А. Степанян, в глазах которого любая попытка проанализировать существо диалектической связи выглядит как злокозненное стремление «противопоставить» мировоззрение и диалектику, мировоззрение и философию... Ему невдомёк, что философия и мировоззрение только потому и могут составлять действительное единство, что они не есть одно и то же, не есть «наука о мире в целом», как он думает, говорит и пишет.

Взгляд, сформулированный Ц.А. Степаняном, распространён весьма широко, и, поскольку его сторонники убеждены, что это не только «марксистский», но и единственно марксистский взгляд на вещи, мы видим свою задачу в том, чтобы противопоставить ему понимание связи диалектики и мировоззрения, к которому пришли и из которого действительно исходили К. Маркс с Ф. Энгельсом, а вслед за ними — В.И. Ленин.

Попробуем изложить это понимание по возможности их собственными словами, не пугаясь упреков в «догматизме». Ленин никогда не стеснялся «советоваться с Марксом», когда речь заходила о принципиальных основах диалектико-материалистического миропонимания и диалектико-материалистической философии, как особой науки, как неотъемлемой составной части научного мировоззрения.

Прежде всего, что понимается классиками марксизма под словом «мировоззрение»? Точно то же, что и всеми другими людьми, включая Ц.А. Степаняна, по справедливому утверждению которого «мировоззрение, как это явствует из самого слова, есть воззрение на мир».

Из «самого слова», правда, не явствует более ничего. И не может «явствовать», если только мы не сторонники того взгляда, что истину надо и можно извлекать посредством анализа из слов, а не из реальных явлений.

Можно, разумеется, выразиться более пространно и сказать, что «мировоззрение» — это некоторая, причём любая, совокупность представлений человека о том мире, в котором он живёт, т. е. о тех явлениях, с которыми он сталкивается в процессе своей жизнедеятельности. При этом нельзя упускать из виду, что представления эти могут быть самыми первобытными и дикими, самыми фантастическими и нелепыми, могут быть и научно продуманными, а могут представлять собой и самую причудливую мешанину из того и другого, что нередко случается и в наш просвещённый век. И эта мешанина тоже по праву будет называться «мировоззрением», хотя в таком «мировоззрении» нельзя будет отыскать и намека на какие-либо устойчивые и сколько-нибудь продуманные «принципы».

Плохое, скверное мировоззрение? Плохо, скверно. Какое есть. И паршивую кошку надлежит называть кошкой, а не крысой, чтобы не подвергать произвольным искажениям исторически сложившийся смысл слов...

Из этого следует, что «мировоззрение вообще» ни в коем случае недопустимо определять так, как это делают Ц.А. Степанян, В.П. Чертков и многие другие следующие за ними авторы, — как «науку о мире в целом».

Специфическую форму «науки о мире в целом» мировоззрение обретает далеко не всегда и далеко не везде, тем более рискованно делать отсюда умозаключение, что и наше, марксистско-ленинское мировоззрение обязано соответствовать этому — якобы всеобщему — определению. Это уже «большой», даже слишком большой скачок через логическую пропасть, и даже не один скачок, а целых два. Во-первых, «всеобщее определение мировоззрения» тут получено путём незаконной операции: за всеобщее определение тут принято (и выдано) сугубо особенное, и для других форм мировоззрения совершенно не обязательное, самопонимание одной, ныне безнадежно устаревшей, философской школы — и именно позитивистской. Тот, кто мало-мальски знаком с историей философии, знает, что понимание это самым последовательным образом было сформулировано Огюстом Кантом, согласно коему

«частные» науки (физика, химия, биология, астрономия и т. д.) рисуют «частные» позитивные изображения окружающего нас мира, по необходимости друг с другом не связанные, а «научное мировоззрение», т. е. научное изображение «мира в целом», из этих разрозненных фрагментов склеивается «научной философией», «позитивной философией», которая именно поэтому и именуется «позитивной»...

Второй же, уже вовсе незаконный, «большой» скачок состоит в том, что это позитивистское понимание философии и её роли в составе «научного мировоззрения» объявляется марксистским — и даже единственно марксистским — решением вопроса. Специальная функция философии тут усматривается в том, чтобы склеивать в рамках «науки о мире в целом» те разрозненные представления, которые добывают «частные» положительные науки, и тем самым конструировать из них «положительное» мировоззрение, представляющее собой связную совокупность (систему) наиболее общих выводов современного научного знания, и прежде всего естествознания. Точно так же думали в 20-х годах и наши известные «механисты» — Скворцов-Степанов, Сарабьянов, А. Тимирязев и прочие, старавшиеся «выбросить за борт» всякое иное понимание философии и её роли в развитии материалистического мировоззрения. Всякое иное понимание вопроса казалось им «гегельянщиной»...

Конечно, эта манера совершать «большие» скачки свойственна не только путаникам от марксизма. Современная буржуазная философия тоже на них горазда. Вот как определяется «мировоззрение» в известном «Философском словаре» под редакцией Генриха Шмидта:

«Мировоззрение (Weltanschauung) — совокупность результатов метафизического мышления и исследований, причём метафизика понимается как наука, которая объединяет в единое целое формы познания мира: во-первых, различные “естественные” виды мировоззрения, связываемые по традиции с эпохой, народом, расой и т. п., во-вторых, философию, стремящуюся к априорному знанию (т. е. знанию, не зависящему от количества индуктивных исследований), и, в-третьих, результаты конкретных наук».

Здесь тот же самый неуклюжий логический трюк — слову (термину) «мировоззрение» с ходу приписываются характеристики очень специального, мало кем разделяемого, мало кому понятного философского направления, точнее — свойственного этому направлению толкования вопроса, каким «должно быть» подлинное мировоззрение, «воззрение на мир», что оно должно в себя «включать», а не то, что оно действительно в себя включало и «исключало» в процессе своих исторических трансформаций, в процессе исторической подготовки, рождения и развития научного мировоззрения... И тут автор превратил своё собственное — достаточно эклектичное и не очень вразумительное — «мировоззрение» и его «философское» определение в определение «мировоззрения вообще», в значение слова «мировоззрение»...

«Мировоззрение», согласно Г. Шмидту, должно состоять из «априорных знаний», добываемых «философией», и результатов, добываемых индуктивно-апостериорно «конкретными науками». Почему? Только потому, что так представляет себе дело автор — редактор «Словаря», воспитанный, как видно, на обрывках кантианства — на обрывках, вошедших в арсенал и неопозитивистских и экзистенциалистских концепций. Кроме указанных компонентов — априорно-философских знаний и результатов конкретных наук — «мировоззрение», согласно той же статье, должно включать в себя «не только знание о космосе, но также и оценки, переживаемые субординации ценностей, формы жизни». Всё это должно быть связано в составе «мировоззрения» в единое, универсальное целое. Короче говоря, «мировоззрение» становится тут просто наименованием всего того, что имеется в головах людей, включая сюда и застрявший там архаический хлам, и результаты конкретных наук, и предрассудки давно преодоленных философских систем — всё, что имеется в сознании и даже в подсознании, как явствует из приведенной цитаты из Макса Шелера<sup>338</sup>.

С автором можно согласиться в том смысле, что исторически известные формы мировоззрений действительно включали в себя и то, и другое, и третье, и ещё многое другое. Из этого может «явствовать», однако, только одно, что одним и тем же словом — «мировоззрение» — может и должна именоваться любая совокупность (множество) представлений человека о «мире», то бишь обо всём, что он видит, слышит, осязает, обоняет, переживает, оценивает или воображает. Ни одной конкретно-исторической формы «мировоззрения» такое определение не выражает и даже не описывает, оно выражает только и исключительно смысл слова, термина «мировоззрение вообще». Больше ничего. Что за «представления» входят в состав того или иного мировоззрения, какими именно «принципами» эти представления связываются в одно целое (и связываются ли вообще), из значения слова «мировоззрение» никак не явствует и не может быть извлечено оттуда никакими усилиями семантического анализа.

Не заключен в слове «мировоззрение» и тот смысл, который ему нередко приписывают без всяких оснований: а именно что мировоззрение непременно должно образовывать систему, связанное целое, некоторое «единство». Со всем не обязательно — если, разумеется, не обессмысливать эти слова, применяя их там, где нет никакого другого «единства», кроме того, что известная совокупность представлений о мире объединена в одной и той же голове, а сама по себе никаким единством не обладает. В одной и той же голове могут соседствовать самые разнородные,

<sup>338</sup> Слова Шелера приводятся Ильенковым ниже {Примечание А. Майданского}

никак друг с другом не связанные по существу представления, например научные взгляды на природу и религиозные — на мир отношений людей друг к другу. Тогда мы имеем дело, скажем, с физиком или физиологом, искренне верующим в бога и даже посещающим храм божий (И.П. Павлов).

С точки зрения последовательно научного (материалистического) мировоззрения — это, разумеется, непоследовательность, эклектичность, отсутствие цельности, но и такой совокупности взглядов никак нельзя отказывать в праве называться «мировоззрением».

Поэтому совершенно неверно говорить, что мировоззрение заключается в тех «общих принципах», с которыми люди подходят к окружающей их действительности вообще. Таких «общих принципов», определяющих одинаково и понимание природы, и понимание общественно-исторических явлений, и понимание самого мышления в составе мировоззрения, может и не оказаться. Более того, такое мировоззрение может сочетаться даже с принципиальным отрицанием таких — всеобщих — принципов, с убеждением, что к явлениям истории и духовной культуры нужно подходить с иными, прямо противоположными критериями, что в понимании природы можно и нужно быть материалистом, а в понимании общественного и духовного развития материализм непригоден, «неправильный». Такое — дуалистически-раздвоенное — мировоззрение отнюдь не редкость, и его сторонники находят себе даже «научно-философское» обоснование в учениях Декарта и Канта (в наши дни чаще всего — в неокантианстве и в неопозитивизме), в учениях, оправдывающих мирное сосуществование научных и религиозных «принципов» в составе «воззрения на мир в целом»...

Нельзя поэтому сказать, что мировоззрение заключается в тех «общих» принципах (или «законах»), которые управляют и природой, и обществом, и мышлением, т. е. остаются инвариантными для всех трёх областей «мира в целом», а потому выражают его «сущность», остающуюся одной и той же и в сфере природы, и в сфере «духа». Такие «всеобщие принципы» можно обнаружить лишь в составе «последовательно-монистических» типов мировоззрения, например в религиозно-томистской или гегелевской системе воззрений (так же, как и в последовательно-материалистическом миропонимании, в спинозизме или в марксизме). В составе же половинчатых, дуалистических систем воззрений на «мир в целом» таких всеобщих принципов просто нет, тут отрицается самая возможность их отыскания. Неопозитивизм прямо отвергает всякую попытку создать систему понятий, выражающих то «общее», что одинаково характеризует любое явление в мире, будь то явление материальное или идеальное («физическое» или «психическое»), как попытку незаконную, как попытку «метафизическую».

Именно поэтому для неопозитивиста одинаково неприемлема диалектика в любой её редакции, как в гегелевской, так и в марксистской, ибо диалектика вообще претендует на познание как раз таких форм и законов развития, которые остаются одними и теми же, идёт ли речь о развитии внешнего мира (т. е. природы и общества) или о развитии мышления (познания этого мира), т. е. форм и законов развития вообще, форм и законов, которые только и связывают в одно целое «физический мир» с «миром психическим», не упраздняя в то же время гносеологической противоположности этих двух «миров».

Всё это говорит о том, что «из понятия» (на самом-то деле из слова, из термина) «мировоззрение» нельзя дедуцировать ничего такого, что было бы атрибутивно присуще «всем» разновидностям мировоззрения, — ни того, что мировоззрение должно быть «системой», «единым целым», ни того, что оно обязано быть основано на едином принципе или выражать «сущность» мира в целом, — ничего подобного «в понятии» мировоззрения не заключено и потому не может быть выявлено путем анализа «понятия».

«Аналитически» в этом понятии можно выявить только одно — что это — «воззрение на мир», т. е. совокупность (безразлично, какая именно) представлений человека о том «мире», в котором он живёт. Это вовсе не обязательно «мир в целом», в его современно-научном понимании, т. е. бесконечная Вселенная или космос, жителем которого чувствует и осознает себя современный образованный человек. Это может быть маленький мир средневекового крестьянина, ограниченный пределами его родной деревни с пашнями и огородами, с её речными и лесными угодьями, — мир, в котором нет даже Америки, а есть только туманное представление о «заморских странах», населённых чудовищами. Мировоззрение человека — это созерцание и осознание им его мира. Каков этот «мир», таково и мировоззрение, мирозерцание, миропонимание, т. е. вся совокупность его представлений, имеющих совершенно конкретный зримо-наглядный характер, а не «принципов» отвлечённо-философского сорта. Ничего похожего на такие «принципы» в составе такого мировоззрения обнаружить невозможно и с помощью самой изошённой фантазии.

Если это иметь в виду, то становится совершенно очевидной крайняя надуманность разнообразных «дефиниций» мировоззрения вообще, построенных путём незаконной универсализации характеристик, на самом-то деле относящихся лишь к тому специальному виду мировоззрения, которое исповедуется учёным автором таких дефиниций, и потому для любого другого мировоззрения никак не обязательных.

Например, Макс Шелер определяет «мировоззрение» так: «Это управляющий всей культурой или одной личностью вид селекции и членения, в котором оно (мировоззрение) фактически вбирает чистую сущность физических, психических и идеальных вещей, независимо от того, как совершается их осознание и даже происходит ли это осознание вообще...»

Смысл этой и подобных дефиниций заключается единственно в том, чтобы уверить и себя и читателя, будто бы «подлинным» мировоззрением обладает лишь человек, умеющий непосредственно прозревать в «чистую сущность» физических, психических и идеальных феноменов. Естественно, что любое иное мировоззрение начинает выглядеть при этом как не дозревшее до кондиции, до адекватного самосознания, гуссерлианство...

По существу, очень немногим отличается от приведенного пассажа из Макса Шелера и глубокомысленное определение, формулируемое В.П. Чертковым: «Мировоззрение представляет собой систему взглядов на мир в целом, те основные принципы, с которыми люди подходят к окружающей их действительности и объясняют её и которыми они руководствуются в своей практической деятельности»<sup>339</sup>. Умысел, запятанный в эту дефиницию, состоит в том, чтобы на следующей странице отождествить «мировоззрение» с «философией» в том её виде, в каком её понимает В.П. Чертков, — с особой наукой «о мире в целом»... Логика та же самая — и тут и там исходят из априори сконструированного определения «мировоззрения вообще», а затем дедуцируют из него выводы, касающиеся уже определённого мировоззрения, предписывая ему — каким тому надлежит быть. Никакого доказательства при этом, разумеется, не получается — налицо лишь плохо замаскированный логический круг, тавтологическое кружение заранее принятых представлений. И там и тут «мировоззрение» понимается как особая наука, обязанная постигать «чистую сущность» — «физических и психических вещей» у Шелера и «основные принципы мира в целом» — у В.П. Чертова, — как особая форма познания, способная ухватывать то, что не могут постигнуть все другие, «обыкновенные», науки... И там и тут решение задачи, непосильной для них, взваливается на философию, которая только и может-де соорудить «мировоззрение» в смысле, предуканном дефинициями...

Не станем заниматься больше рассмотрением надуманных дефиниций, посмотрим, как понимали «мировоззрение», а стало быть, и роль философии в составе научно-материалистического мировоззрения К. Маркс, Ф. Энгельс и В.И. Ленин.

«Маркс неоднократно называл своё мирозерцание диалектическим материализмом, и энгельсовский «Анти-Дюринг», целиком прочитанный Марксом в рукописи, излагает именно это мировоззрение», — пишет Ленин, подчеркивая тем самым, что в этом пункте никаких различий между Марксом и Энгельсом, а стало быть, и им, Лениным, в понимании нет, что это — одно и то же понимание, одно и то же как по сути, так и по применяемой при его изложении терминологии.

В «Анти-Дюринге» же говорится совершенно недвусмысленно: «Современный материализм... представляет собой не простое восстановление старого материализма, ибо к непреходящим основам последнего он присоединяет ещё всё идейное содержание двухтысячелетнего развития философии и естествознания, как и самой этой двухтысячелетней истории. Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в виде особой науки наук, а в реальных науках».

Мудрено прочитать эти строки так, как прочитал их В.П. Чертков и ряд других авторов, утверждающих прямо обратное, а именно — что «реальные знания», добываемые науками, не составляют и не могут составлять мировоззрения и что мировоззрением людей вооружает одна-единственная наука — философия как наука о мире в целом...

Мысль Ф. Энгельса предельно проста — современный материализм представляет собой научное мировоззрение, т. е. совокупность научных знаний, добытых и добываемых «реальными науками» — физикой, химией, биологией, политической экономией, историей и т. д. и т. п., включая сюда, разумеется, и научную философию, или философию как науку, без коей этот ряд был бы неполным. Но чтобы занять своё законное место в ряду наук, философия тоже должна стать научной, а для этого она должна решительно отказаться от своих прежних претензий на роль «науки наук», на роль «высшего синтеза» всех прочих знаний, на роль системы воззрений на «мир в целом».

Современный материализм, не устаёт повторять Ф. Энгельс, как система научных знаний о природе и истории человечества, т. е. как научное мировоззрение, «не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками. Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить своё место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории»<sup>340</sup>.

Трудно выразиться яснее, и приходится лишь удивляться тому, что и сегодня, через сто лет после издания «Анти-Дюринга», находятся именующие себя марксистами люди, во что бы то ни стало желающие иметь «мировоззрение» в виде особой науки «о мире в целом», в виде системы особых — «философских» — принципов всякого бытия, в виде «мировой схематики».

Нелегко сказать, какими добрыми намерениями и мотивами продиктовано это желание превратить мировоззрение в абстрактно-скудную схему, — вероятно, стремлением изложить его максимально популярно, т. е. в самых общих чертах, чтобы сделать его легко обозримым, чтобы уместить его в одну книжечку вроде катехизиса, вроде устава,

<sup>339</sup> См.: О диалектическом материализме. Москва, 1953, с. 7.

<sup>340</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 25.

доступного каждому, даже не очень образованному человеку. Если так, то глупо было бы возражать против такой затеи, краткое и популярное изложение современной системы научных представлений о природе и истории, в котором выделены главные результаты научного познания и опущены частности и подробности, может сослужить пользу, если оно сделано достаточно квалифицированно, т. е. популяризирует общие выводы современной науки, но не вульгаризирует и не профанирует их.

Но совершенно невозможно объяснить, почему и зачем надо называть изложение главных и общих выводов современного естествознания и наук об истории «философией», тем более видеть в создании таких книжечек основную и главную задачу современной научной философии.

Конечно же нет ничего зазорного и для философа в том, чтобы сесть и написать краткий очерк современного научного мировоззрения (или, что то же самое, представить современное научное мировоззрение в кратком очерке). Может даже стать, что философ сделает это лучше, чем какой-либо другой специалист, и потому задача научной популяризации основных контуров современного — научного — мировоззрения является и сегодня достойной и даже почётной задачей любого философского ведомства и учреждения. Кто станет против этого возражать — популяризация и пропаганда современного научного мировоззрения, т. е. материализма, ставшего благодаря трудам Маркса, Энгельса и Ленина диалектическим и историческим, — прямой долг каждого марксиста, каждого коммуниста, а отнюдь не только философа.

Но даже и самое грамотное, самое талантливое изложение общих результатов и выводов основных отраслей современного научного знания ещё не есть «философия» как особая наука.

Понимать «философию» таким манером — значит понимать её не так, как Карл Маркс, Фридрих Энгельс и В.И. Ленин, а так, как её понимали и «развивали» Огюст Конт, Евгений Дюринг или Скворцов-Степанов, в лице которого прекрасный популяризатор и пропагандист коммунистического и атеистического мировоззрения сочетался с очень плохим философом.

В понимании философии как совокупности (или «системы») наиболее общих выводов научного познания некоторые авторы и до сих пор видят «материализм», и даже «диалектический». Это — печальное заблуждение. Никакого материализма тут нет, а есть чистейшей воды позитивизм, т. е. совершенно некритическое воспроизведение (изложение другими — «философскими» — словами и оборотами речи) всего того, что говорят и пишут от имени «современной науки» сегодняшние ученые, т. е. всех тех представлений о природе и обществе, которыми наука располагает на сегодняшний день, включая сюда, разумеется, и те представления, которые уже завтра, может стать, окажутся неверными и будут отброшены самой же наукой, преодолены её собственным движением. Однако при позитивистском понимании философии и эти представления будут проштемпелеваны знаком философского качества, печатью «диалектического материализма».

Надо думать, что и самому академику М.Б. Митину или доктору Г.В. Платонову неудобно ныне вспоминать те слова, которые они произносили и писали про научные открытия Бошьяна и Лепешинской, Презента и Лысенко или про «гениальный вклад» И.В. Сталина в языкознание и т. д. и т. п. Во всём этом они видели «научные завоевания», имеющие непосредственно философское, то бишь мировоззренческое, значение, — новые «подтверждения» высших истин «диалектического материализма»...

Если от такого возведения наличных представлений в ранг философских истин кому-то польза и была, то никак не философии и не тем наукам, из коих эти истины извлекались путем «обобщения», а затем возвращались им уже обряженными в мундир философского ведомства, обретая тем самым непререкаемый авторитет для науки, хотя как раз с точки зрения этой науки они не выдерживали никакой критики...

Забывать обо всём этом нельзя, так как причина аналогичных конфузов заключается в полном отступлении указанных (и некоторых других) философов от того понимания и философии, и мировоззрения, и отношения философии к другим наукам, которое было сформулировано Ф. Энгельсом и разделялось — как подлинное диалектико-материалистическое — и К. Марксом, и В.И. Лениным.

Классики марксизма-ленинизма никогда и нигде не возлагали на философию обязанность строить из результатов «положительных наук» некую обобщённую картину-систему «мира в целом». Ещё меньше оснований приписывать им взгляд, согласно которому такая «философия» — и только она — должна вооружать людей «мировоззрением». Научное мировоззрение, согласно Энгельсу, заключается и воплощается не в системе отвлечённо-философских положений, а в «самих реальных науках», в системе реальных научных знаний.

Любую попытку воздвигать над (или «рядом» с) положительными науками ещё и особую науку о «всеобщей связи вещей» Ф. Энгельс безоговорочно расценивает как затею в лучшем случае излишнюю и бесполезную. В лучшем случае. А обычно — как показал и продолжает показывать опыт — такая «философия» неизбежно превращается в тяжёлый балласт, в гири на ногах науки и активно мешает реальным наукам двигаться вперёд, поскольку, будучи обобщённым описанием сегодняшних результатов исследования, она всякий шаг науки за пределы этих результатов, естественно, рассматривает как покушение на свои собственные построения, как их расша-

тивание и «ревизию», в то время как никаким пересмотром действительных положений научной — диалектико-материалистической — философии тут и не пахнет...

С другой же стороны, такая — позитивистски ориентированная — философия остаётся, как правило, вполне безучастной и снисходительной там, где происходит действительная ревизия устоев философского материализма и философской диалектики, и даже поощряет эту ревизию в тех случаях, когда она производится под флагом выводов «из современного естествознания», там, где «новейшее открытие» в физике или в астрономии (а оно для позитивиста всегда имеет значение высшего критерия «философских» истин) непосредственно не согласуется с утверждениями действительно научной — диалектико-материалистической — философии. Тут позитивист всегда рад поскорее «исправить» философские понятия в угоду «новейшему открытию» и применительно к нему.

На этом пути и появляются храбрые «философские» выводы из «успехов и достижений современной науки», на которые так горазд позитивизм. Открыли физики тот факт, что атом не является последней, неделимой далее, частицей мировой материи, — и сразу же возникает умозаключение — «материя исчезла», «нет больше материи», а есть лишь исторически меняющиеся «комплексы ощущений», «сгустки энергии» и т. д. и т. п.

Построили машину, внутри которой происходит преобразование одних высказываний в другие высказывания, одних сочетаний знаков в другие сочетания знаков, — и сразу же появляется толпа «философов», которые видят в этом опровержение всего того, что научная философия говорила ранее о «мышлении», об «интеллекте». Начинают, обобщая явления, происходящие в такой машине, строить «новое», «современное и научное», понятие мышления и интеллекта вместо «устаревшего», «философского».

Сколько уж было таких печальных уроков, так нет же, не идут они впрок. А в основе лежит всё то же самое представление о философии как о совокупности «наиболее общих обобщений», извлекаемых из результатов «современного научного познания», как о «системе» таких наиболее общих выводов из развития естествознания (чаще всего) или из развития наук социально-экономического цикла (это уже пореже).

(«Ах, современная историческая наука доказала, что были племена без материального производства, да зато с музыкой и мифологией! Ах, значит, неправильно философское утверждение о примате материального производства над духовным! Ах, значит, верно обратное! Значит, чисто духовное развитие может определять и вести вперёд всякое остальное развитие!» — таких восторженно-хлестаковских обобщений, демонстрирующих необыкновенную легкость в мыслях, можно припомнить много.)

Имея в виду постоянную возможность появления таких философов и таких «философий», Ф. Энгельс и отметал с порога всякую болтовню о необходимости сооружения рядом с действительно научным мировоззрением, т. е. рядом со связанной совокупностью реальных научных знаний о мире, ещё и особого — «философского» — мировоззрения, даже и «естественного». В этой затее он не видел никакого материализма, тем более диалектического:

«Если схематику мира выводить не из головы, а только **при помощи** головы из действительного мира, если принципы бытия выводить из того, что есть, — то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нём происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука»<sup>341</sup>.

Из этого видно, что Энгельс отвергает не самое по себе идею создания обобщённо-схематизированной картины мира — вовсе нет. Наоборот, он исходит как раз из того обстоятельства, что всякое научное изображение (идёт ли речь об отдельной науке или о всей совокупности наук, о Науке с большой буквы) представляет собой так или иначе схематизированное отображение окружающего мира. Именно поэтому и настаивает он на том, что создание такой — «естественной» — схематики мира, т. е. обобщённой системы представлений о мире, под силу лишь всей совокупности «реальных», положительных наук, выясняющих свои взаимные связи и переходы в составе единого, целостного миропонимания и тем самым вооружающих людей уразумением универсальной связи вещей и знаний об этих вещах, показывая и доказывая эту связь как в целом, так и в частностях.

Совершенно очевидно, что возлагать решение этой задачи — задачи научного познания вообще — на плечи какой-либо одной науки, будь то физика или химия, математика или философия, было бы по меньшей мере наивно.

И когда какой-нибудь Огюст Конт, Евгений Дюринг или их запоздалый последователь мнит, будто философия — в отличие от других наук, обречённых на бесконечное копание в частностях и подробностях, — призвана рисовать мир как «единое связанное целое», компенсируя тем самым «врождённый» недостаток «частных наук», то, с точки зрения Энгельса, эта смешная претензия не заслуживает иного отношения, кроме насмешки.

Невозможно не заметить, что Энгельс нигде и никогда не называет положительные науки — физику, химию, биологию или политэкономия — уничижительным именем «частные», ибо уже самое употребление такого предиката предполагает, что кроме «частных» наук должна существовать некая «всеобщая наука», «наука о целом».

<sup>341</sup> Там же, с. 35.

Если какая-то наука нацелена исключительно на познание «частностей», никак не связанных, по существу, ни между собой, ни с другой категорией таких «частностей», то это в лучшем случае характеризует её историческую незрелость. Если же она в этих «частностях» выявляет некоторый закон, то это и означает, что она в конечном видит бесконечное, в отдельном — всеобщее, в преходящем — вечное:

«Всякое истинное познание природы есть познание вечного, бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно»<sup>342</sup>.

И тот, кто не понимает этого простого обстоятельства, обнаруживает свое полнейшее незнакомство с аксиомами диалектики и материализма. Хорошенькое «научное» мировоззрение мы бы имели, если б оно состояло из «частных» наук, которые исследуют одни «частности» без связи, «философии», которая, напротив, рисует нам связь без тех частностей, которые она связывает... Это нелепое разделение науки на две категории — на исследование вещей без их взаимных отношений и на исследование отношений без вещей — как раз и лежит в основании позитивистского представления о роли и функции философии в составе «научного мировоззрения».

И та «поправка», которой некоторые авторы пытаются смягчить нелепость такого представления, — поправка, состоящая в том, что «частным» наукам вменяется обязанность выяснять «частные и особенные» связи вещей, не трогая «всеобщих» «универсальных» связей между ними (это-де прерогатива «философии»!), дела несколько не меняет. Взгляд этот обрекает «частные» науки на ущербное существование, поскольку, по существу, запрещает им доискиваться до диалектики в составе своего предмета, запрещает им диалектически разворачивать понимание этого предмета, поскольку иначе для «философии» не останется работы.

В этом именно и заключается вред представления о философии как об особой науке о «мире в целом» или о «всеобщей связи вещей и знаний о вещах». Архаичное по содержанию, это представление всегда оказывается не только консервативным, но и прямо реакционным, ретроградным, если брать его в отношении к «частным» наукам. По существу, оно внушает естествоиспытателям: копайтесь в своих частностях и подробностях, а выявлять в этих ваших частностях и подробностях диалектику не смейте, не ваше это дело, не по чину берёте, ибо это — монополярная привилегия «философии» и «философов»!

Именно поэтому Ф. Энгельс и расценивает позитивистскую затею создания философской картины-системы мира в целом не просто как пустопорожнюю, но и как антинаучную, как антидиалектическую затею, активно препятствующую проникновению диалектики в головы и в теории самих «положительных» ученых, т. е. естествоиспытателей и историков. Диалектику в природе не только может, но и обязано вскрывать полностью и без остатка само естествознание, так же как диалектику общественно-исторического процесса выясняет и способна выяснять только вся совокупность общественных наук — политэкономика, теория государства и права, психология и т. д. и т. п. И никак не «философия», будь то философия «вообще», «философия природы» или «философия истории», тщетно старающиеся компенсировать недостаток диалектического (тут — теоретического) мышления, т. е. искусства оперировать понятиями, то и дело проявляемый естествоиспытателями и историками, путём сооружения «философского» дубликата их собственных наук, вместо того чтобы помочь им преодолевать этот недостаток внутри самих научных теорий.

Не менее категоричен в оценке позитивистского толкования места и роли философии в составе современного научного мировоззрения и В.И. Ленин.

На полях книги Абеля Рея «Современная философия» по поводу рассуждения автора, повторяющего в этом пункте взгляд Конта и Дюринга, В.И. Ленин делает краткие, но достаточно выразительные пометки. Рей излагает стандартный позитивистский взгляд на философию как на «участок научной работы, имеющий целью научные обобщения и синтез наук»:

«Почему бы философии не быть, таким же образом, общим синтезом всех научных знаний, усилием представить себе неизвестное функцией известного, чтобы помочь его открытию и поддержать научный дух в его настоящей ориентации? Она бы отличалась от науки лишь большей общностью гипотезы; философская теория, вместо того чтобы быть теорией группы изолированных и хорошо разграниченных фактов, была бы теорией совокупности фактов, которые нам являет природа, системой природы, как говорили в XVIII веке, или же по крайней мере прямым вкладом в теорию такого рода».

Оценка этого пассажа В.И. Лениным совершенно однозначна: «блягер!» и «дура!». Не очень вежливо, но зато предельно ясно выраженное отношение<sup>343</sup>.

С точки зрения Ленина, позитивистские воззрения на роль философии попросту не заслуживают иного отношения. Вот его оценка суворовской «всеобщей теории бытия»:

<sup>342</sup> Там же, с. 549.

<sup>343</sup> См.: Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 521.



«Так. Так. «Всеобщая теория бытия» вновь открыта С. Суворовым после того, как её много раз открывали в самых различных формах многочисленные представители философской схоластики. Поздравляем русских махистов с новой «всеобщей теорией бытия»! Будем надеяться, что следующий свой коллективный труд они посвятят всецело обоснованию и развитию этого великого открытия!»<sup>344</sup>.

Острота и недвусмысленность реакции Ленина объясняется прежде всего тем, что все подобные затеи с созданием «всеобщих теорий бытия» возникали в это время не как пустопорожние забавы, а как прямые антитезы энгельсовскому пониманию диалектики как науки — тому самому пониманию, которое Ленин последовательно отстаивал в полемике с ревизионистами.

Не может быть никакого сомнения в том, что Ленин, настаивая на понимании диалектики как логики и теории познания «современного материализма» и отменяя с порога все разговоры о «всеобщих теориях бытия», отстаивал и подлинную суть позиции Энгельса, изложенной в «Анти-Дюринге», поскольку эту позицию позитивисты как раз и старались всячески фальсифицировать именно в духе «всеобщей теории бытия», чтобы затем противопоставить ей свою — «новую» — всеобщую теорию бытия, «новую» мировую схематику, соответствующую-де новейшим достижениям науки.

Суть такой — позитивистской — фальсификации энгельсовского взгляда на диалектику очень ясно просвечивает в книге известного русского махиста Я. Бермана «Диалектика в свете современной теории познания» (Московское книгоиздательство. Москва, 1908).

Свой замысел Я. Берман формулирует вполне откровенно: «К числу тех устаревших частей стройного здания, воздвигнутого усилиями гениального автора «Капитала», которые, несомненно, требуют ремонта, и ремонта капитального, относится, по нашему глубокому убеждению, прежде всего и главное всего философское обоснование марксизма и, в частности, знаменитая диалектика»<sup>345</sup>.

Какое же понимание диалектики вычитывает Я. Берман в «Анти-Дюринге»? А вот:

«Диалектика для Энгельса есть не более не менее как «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления» При помощи каких же приёмов, спрашивается, может быть построена такая наука?» — вопрошает Я. Берман<sup>346</sup>.

И даёт свой ответ: такая наука возможна и мыслима лишь «как завершение процесса обработки частных законов, добытых таким же опытным путём отдельными частными дисциплинами»<sup>347</sup> — путём извлечения «наиболее общих обобщений» из результатов современной науки, и притом — тем же самым «методом», которым эти результаты были извлечены «из опыта» ведущими корифеями этой науки — Э. Махом, Р. Авенариусом, В. Оствальдом, И. Петцольдтом и другими знаменитостями.

Эта «наука» и будет удовлетворять «присущее человеческому уму и совершенно законное стремление к выработке философского мировоззрения, т. е. к составлению себе возможно более полного, охватывающего всю совокупность явлений представления о мире»<sup>348</sup>.

Это «философское мировоззрение» и заступит место «диалектики», о которой говорил Энгельс и которая возникла не из науки, а из гегелевских фантазий, и потому есть «белиберда», «погремушки гегелевского схематизма» и даже «бред», донаучное представление о всеобщих формах развития мира в целом, мира вообще...

«Позитивные заслуги» Маркса-теоретика, Маркса-экономиста, Маркса-историка, — рассуждает Я. Берман, — не находятся ни в какой связи с «диалектикой», — она представляет собою в лучшем случае лишь ненужное и путающее терминологическое облачение его действительных открытий».

«Не нужно, однако, быть особенно глубоким знатоком «Капитала», чтобы видеть, что все эти схоластические схемы у Маркса играют исключительную роль философской формы, наряда, в который он облакает свои, добытые чисто индуктивным путём, обобщения...»<sup>349</sup>.

«Диалектика» и толкуется Я. Берманом как нечто вроде шапки, снятой с чужой головы и напяленной на «позитивное» мышление Маркса, не имеющее с этой «философской надстройкой» ничего общего. Поэтому-то марксизм и надлежит как можно тщательнее очистить от «диалектики», то бишь от гегелевской фразеологии, заменив эту фразеологию на «научную», добытую «чисто индуктивным путем» из результатов «современной науки».

Разумеется, Я. Берман чрезвычайно облегчил себе задачу, толкуя «диалектику» как один из возможных вариантов «науки о мире в целом», как «философское мировоззрение», как некоторую универсальную схему всякого

<sup>344</sup> Там же, т. 18, с. 355.

<sup>345</sup> Берман Я. Диалектика в свете современной теории познания, с. 3.

<sup>346</sup> Там же, с. 20.

<sup>347</sup> Там же, с. 21.

<sup>348</sup> Там же, с. 7.

<sup>349</sup> Там же, с. 17.

развития вообще, и сделал это именно для того, чтобы атаковать эту всеобщую схему с точки зрения результатов «современной науки», чтобы отвергнуть все то, чего эта наука не принимает.

Именно в полемике с подобными толкованиями «диалектики» В.И. Ленин и формулирует в эти годы свое понимание действительной точки зрения Маркса и Энгельса на этот вопрос:

«Диалектический материализм не нуждается ни в какой философии, стоящей над прочими науками». От прежней философии остается «учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика». А диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией...»<sup>350</sup>.

Кажется, трудно сказать яснее. Диалектический материализм есть мировоззрение, притом научное мировоззрение, т. е. совокупность научных представлений о природе, обществе и человеческом мышлении, как таковое оно ни в коем случае не может быть построено силами одной лишь «философии», а только дружными усилиями всех «реальных» наук, включая, разумеется, и научную философию.

Мировоззрение, именуемое диалектическим материализмом, не есть философия, а философия не есть мировоззрение, знака равенства между ними ставить нельзя, не взваливая на плечи философии задачу, разрешение которой под силу только всему научному познанию, и то в перспективе.

Если «прежняя философия» ставила перед собой эту утопическую задачу, то единственным оправданием её претензий была историческая неразвитость других наук:

«Гегелевская система была последней, самой законченной формой философии, поскольку философия мыслится как особая наука, стоящая над всеми другими науками. Вместе с ней потерпела крушение вся философия. Остались только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира как мира, бесконечно движущегося, изменяющегося, находящегося в постоянном процессе возникновения и уничтожения. Теперь не только перед философией, но и перед всеми науками было поставлено требование открыть законы движения этого вечного процесса преобразования в каждой отдельной области».

Но, «как только перед каждой наукой ставится требование выяснить своё место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней», — неустанно повторяет Энгельс, и в «Анти-Дюринге», и в «Диалектике природы», и в «Людвиге Фейербахе» прямо связывая это понимание с самой сутью материализма: Если принципы бытия «выводить не из головы, а только **при помощи** головы из действительного мира... то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нём происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука»<sup>351</sup>.

Если это верно, то «из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет ещё учение о мышлении и его законах — формальная логика и диалектика. Всё остальное входит в положительную науку о природе и истории»<sup>352</sup>. Это — «Анти-Дюринг».

Почти слово в слово Энгельс повторяет ту же мысль в «Людвиге Фейербахе»; кратко изложив марксово понимание истории, он подытоживает: «Доказательства истинности этого понимания могут быть заимствованы только из самой истории, и я вправе сказать здесь, что в других сочинениях приведено уже достаточное количество этих доказательств. Но это понимание наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией, изгнанной из природы и из истории, остаётся, таким образом, ещё только царство чистой мысли, поскольку оно ещё остаётся: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика»<sup>353</sup>.

Так — однозначно и недвусмысленно — решается Энгельсом вопрос о предмете философии как особой науки, как особой и самостоятельной области исследования. Пусть извинит нас читатель за обильное цитирование, в данном случае оно необходимо в силу той путаницы, которая до сих пор вносится в этот вопрос авторами, ставящими знак равенства между «философией» и «мировоззрением», между «мировоззрением» и «материалистической диалектикой», между «материалистической диалектикой» и «философией».

Совершенно бесспорно, что ясная и недвусмысленная позиция Энгельса, изложенная выше его собственными словами, была аксиоматически-исходной и для В.И. Ленина во всех его дискуссиях с людьми типа Я. Бермана и Богданова, Юшкевича и Луначарского, Базарова и Суворова, во что бы то ни стало старавшихся соорудить внутри марксистского — научно-материалистического — мировоззрения очередную «всеобщую теорию бытия», особое

<sup>350</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 26, с. 54-55.

<sup>351</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 35.

<sup>352</sup> Там же, с. 25.

<sup>353</sup> Там же, т. 21, с. 316.

— «философское» — «мировоззрение», поскольку действительное мировоззрение Маркса и Энгельса, изложенное в «Капитале» и «Анти-Дюринге», в «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта» и «Критике Готской программы», их никак не удовлетворяло и никакого «цельного мировоззрения» они в этих трудах вычитать не могли... «Мировоззрение» им виделось исключительно в виде особой науки, непременно «всеобщей» науки, стоящей над прочими — «частными» и посему неполноценными — науками.

Отсюда — и органическое непонимание этими людьми диалектики как логики и теории познания, как действительной логики развития научного мировоззрения, так теории познания мира человеком — познания, осуществляемого вовсе не «философией», а всеми реальными науками в содружестве с научно-материалистической философией, понимаемой по Энгельсу.

Для Я. Бермана, Богданова и прочих путаников «марксизм» до их прихода был «неполон» — в нём, по их мнению, не хватало как «общей теории бытия», так и «теории познания», «гносеологии». Совершенно естественно, ибо в «диалектике» все эти люди видели исключительно ряд предельно общих формул, перенятых-де Марксом и Энгельсом у Гегеля, — формул, касающихся «общих принципов развития» («развития вообще»), и ничего более.

Тот факт, что Маркс и Энгельс вовсе не ограничивались выражением согласия с некоторыми «общими формулами» гегелевской диалектики, а применяли диалектику (материалистически преобразованную гегелевскую диалектику, как не перестаёт подчеркивать Ленин) на каждом шагу, и именно в ходе исследования совершенно конкретных научных проблем — проблем политической экономии, истории, политики и права, точно так же, как и в анализе острейших классовых конфликтов и событий текущей политической борьбы, — этот факт для берманов и богдановых как бы вовсе не существовал. По их просвещённому мнению, «Капитал», например, есть не более как совокупность «обобщений, полученных чисто индуктивным путем»<sup>354</sup>, а «диалектика» к этим обобщениям привязана, мол, лишь задним числом, лишь в качестве фразеологии, лишь в качестве неадекватных оборотов речи, в качестве неуклюжих форм гегелевского языка.

Заранее отрицая за диалектикой значение логики мышления, логики развития понятий в любой сфере научного познания и практики, русские позитивисты от марксизма и толковали эту диалектику как пассивное и необязательное «дополнение» к научному анализу, лишь как «язык», на котором зачем-то — и неизвестно зачем — Маркс и Энгельс выражали некоторые «позитивные результаты» своего изучения политической экономии и истории.

В.И. Ленин же видит в диалектике прежде всего как раз активную форму мышления Маркса и Энгельса, действительную логику развития понятий в ходе конкретного исследования тех конкретных областей действительности, которыми непосредственно занимались основоположники коммунистического мировоззрения, — и вовсе не совокупность «наиболее общих обобщений», делаемых задним числом, как то пытались изобразить ревизионисты, начиная с Э. Бернштейна и К. Шмидта и кончая Я. Берманом и Суворовым (и даже Скворцовым-Степановым и А.К. Тимирязевым-сыном).

Поэтому-то В.И. Ленин и подчёркивает, что суть материалистической диалектики заключается не в том, что она есть совокупность «наиболее общих утверждений» относительно «мира в целом» — и природы, и общества, и мышления, — а в том, что она есть логика развития научного мировоззрения, реализованного Марксом и Энгельсом вовсе не в виде особой «всеобщей теории бытия», а именно в виде научно-материалистического понимания конкретных законов развития общества на определённой конкретно-исторической стадии его развития, в виде научной политической экономии «Капитала», в виде конкретно сформулированных принципов стратегии и тактики борьбы пролетариата, в виде теоретического понимания закономерностей революционного процесса преобразования товарно-капиталистического общества в социалистическое (в виде того, что Ленин называет «научным социализмом»). В этих — совершенно конкретных — результатах теоретического исследования, осуществлённого с помощью диалектики как метода исследования, и заключается научно-материалистическое мировоззрение Маркса и Энгельса — мировоззрение, постоянно развивающееся и уточняемое с каждым новым шагом исследования конкретной исторической действительности, с каждым новым открытием в любой области природы и истории. Все это — никакая не «философия», а философски-грамотно осмысленная политэкономия, история, политика, стратегия, тактика, совершенно конкретный анализ конкретно-исторических явлений, событий, в чём именно и видел Ленин суть материалистической диалектики.

А берманы и богдановы сочиняли в это время — и, главное, вместо этого — «всеобщие теории бытия», пользуясь при этом архаической формальной логикой (методом «чисто индуктивных обобщений») и столь же архаической ассоцианистской психологией юмовско-берклианского толка, только усвоенной не прямо, а через Маха и Авенариуса.

В этом — и ни в чём другом — и заключалась противоположность (а не просто «разница») между позициями Ленина и позициями позитивистов от марксизма.

Согласно Ленину, суть диалектики — и не просто «сторона дела», а именно суть — состоит в том, что «диалектика и есть логика, и есть теория познания (Гегеля и) марксизма». Та самая суть, которую, по его оценке, хорошенько

<sup>354</sup> См. цит. соч. Я. Бермана, с. 3.

не понял даже Плеханов, не говоря уже о «прочих марксистах». И поскольку речь идёт о том, чтобы изложить теорию диалектики в виде особой, отдельной науки, то — в полном согласии с Энгельсом формулирует Ленин — именно материализм обязывает понимать и разрабатывать эту теорию как «учение о мышлении и его законах», т. е. как логику развития всего научного мировоззрения, всего научного познания мира человеком, осуществляемого лишь дружными усилиями всех наук — и никак не «философией» как таковой.

Ведь нетрудно понять, что, взваливая на плечи философии, как особой отдельной науки, задачу научного познания вообще, ей не оставляют ни сил, ни времени, ни кадров для решения её специальной задачи, для выполнения её специфической функции в развитии научного мировоззрения — для разработки диалектики как логики этого развития.

И поскольку «свято место пусто не бывает», в эту брешь сразу же врываются мутные воды всевозможных чуждых материализму «гносеологий», «эпистемологий», «семасиологий», «логик науки» и тому подобных модных течений, коими мечтают заполнить пробелы в разработке целостного марксистско-ленинского мировоззрения...

Ведь сколько таких попыток «дополнить» марксистскую философию якобы недостающими ей разделами было сделано в XX веке!

А всё потому, что явно недостаточно разрабатывалась диалектика как логика и теория познания, т. е. диалектика в её ленинском понимании. Потому, что испуганное воображение ряда влиятельных философов усматривало в этом направлении научной разработки диалектики «гносеологический уклон», «недооценку мировоззренческого аспекта диалектики» и тому подобные злокозненные искривления и умыслы. С полным букетом таких запугиваний читатель может познакомиться по стенограмме обсуждения книги покойного П.В. Копнина, напечатанной в журнале «Вопросы философии» № 7 за 1970 год, с. 16-129.

Не нужно обладать слишком уж большой проницательностью, чтобы заметить, как под видом критики книги П.В. Копнина ряд выступающих (и прежде всего Ц.А. Степанян, М.С. Пастух, Г.В. Платонов, С.Т. Мелюхин) прямо возражали против вышеизложенного понимания вопроса Энгельсом и Лениным, против понимания диалектики как логики и теории познания мира человеком, как «учения о мышлении и его законах».

Трудно ответить на эти запугивания лучше, чем это сделал академик Н.Н. Семёнов:

«Некоторые философы выражают иногда опасение: как-де можно рассматривать марксистско-ленинскую философию как логику, теорию познания? А не поведёт ли это к утрате мировоззренческого значения марксистской философии, к умалению её роли и даже к “отрыву философии от естествознания”?»

Если логику понимать действительно по-ленински, то этого не надо бояться. Совсем наоборот: ведь все наши науки, вся наша культура развивается с помощью мышления, основанного на человеческой практике, и потому наука о мышлении играет свою первостепенную роль в развитии научного миропонимания...»<sup>355</sup>.

Несомненно одно: люди, упрекающие вышеизложенное понимание в «недооценке мировоззренческого значения философии», просто-напросто публично признаются в том, что они сами понимают «мышление» на какой-то странный, совсем не материалистический манер, как некую чисто субъективную способность, не имеющую никакого отношения к реальному миру, к природе и обществу, к действительному познанию законов развития природы и общества.

Если же исходить из того понимания мышления, которое развернуто в трудах Энгельса и Ленина, то такой упрек попросту нелеп, ибо мышление в его реальности и есть не что иное, как процесс отражения природы и общества, осуществляемый совокупными усилиями всех наук, и именно поэтому законы логики представляют собой не что иное, как отражённые в человеческой голове (и проверенные тысячелетиями человеческой практики) всеобщие законы развития естественно-природного и общественно-исторического развития, т. е. законы, имеющие вполне объективный характер, вполне объективное «значение».

Это обстоятельство и выражается формулой, согласно которой диалектика и есть учение о тех всеобщих законах, которым одинаково подчиняется как развитие мышления, так и развитие действительности (т. е. природы и общества), — «наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления»<sup>356</sup>. А не только «мышления», понимаемого как субъективно-психический процесс, осуществляющийся в глубинах мозга и психики человеческого индивида, ибо «мышление» в таком понимании исследуется вовсе не в философии, не в «диалектике», а в психологии, в физиологии высшей нервной деятельности и т. д. и т. п.

«Мышление» для философии (для диалектики как особой науки) — это прежде всего знание в полном объёме его развития, знание в его становлении, т. е. процесс исторического развития реального знания, т. е. естествознания

<sup>355</sup> Семёнов Н.Н. Наука и общество. Москва, 1973, с. 235.

<sup>356</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 145.

и наук об истории. «Мышление» и предстоит тут как история всех наук, включая сюда, разумеется, и философию как особую, отдельную науку. Законы и формы развития этого мышления и составляют специфический предмет философии. Это вовсе не формы и законы особого — «философского» — познания мира. Это — законы и формы мышления и физика, и экономиста, и биолога, и антрополога, и лингвиста, и, разумеется, самого философа. Это именно всеобщие формы познания и природы, и общества, и самого мышления.

Формула, определяющая диалектику как учение о всеобщих законах развития и действительности, и мышления (а не только «мышления», равно как и не только «действительности»), выражает, таким образом, очень важную «сторону дела». Однако совершенно неправомерно было бы видеть в этой формуле основное определение предмета диалектики как особой, отдельной науки.

Из контекста, в котором Энгельс формулирует это определение, видно совершенно ясно — это именно определение диалектики вообще, обнимающее собой не только материалистическую, марксистскую диалектику, но и любую другую историческую форму развития этой науки — и гераклитовскую, и гегелевскую в том числе. В этой формуле, как таковой, ещё вовсе не выражены исторические различия, существующие между различными вариантами этого учения, в том числе и различие между марксистской и гегелевской диалектикой, между материалистическим и идеалистическим толкованием «всеобщих законов действительности и мышления». Эти всеобщие (инвариантные и для природы, и для истории, и для мышления как субъективно-психического процесса) законы одинаково признаются и исследуются и там, и здесь — и Гегелем, и самим Энгельсом, потому-то и гегелевская диалектика — тоже диалектика, т. е. историческая ступень развития «учения о всеобщих законах развития природы, истории и мышления».

Поэтому глубоко ошибаются авторы, усматривающие в приведённой формуле определение специфического предмета марксистской диалектики. Как раз от «специфики» марксистской — равно как и гегелевской — диалектики это определение и отвлекается — именно потому, что это определение диалектики вообще — всякой диалектики.

Специфика же марксистской диалектики заключается в том, что эта диалектика — материалистическая. А это значит, что всеобщие законы мышления понимаются ею как отражённые научным познанием — и проверенные тысячелетиями человеческой практики — всеобщие законы природы и истории. В этом-то всё и дело, в этом-то и специфическое отличие марксистской диалектики от гегелевской и всякой иной.

Стало быть, если уж говорить о самой краткой дефиниции, выражающей «специфический предмет марксистской диалектики», то это никак и не просто «всеобщие законы бытия и мышления», а — в самом кратком выражении — всеобщие законы отражения бытия в мышлении.

Здесь альтернатива гегелевской диалектике указана, ибо в гегелевском варианте дело обстоит как раз наоборот, и всеобщие законы движения и развития в природе и истории выглядят как «отчуждённые», т. е. как проецированные в природу и историю, законы мышления, логические схемы «саморазвития мысли».

Итак, конкретизация определения диалектики вообще (всякой диалектики), превращающая это определение в «специфическое» определение марксистской — и только марксистской — диалектики, состоит как раз в чётком указании на тот факт, что законы мышления (логические законы, законы развития познания мира человеком) суть отражённые, т. е. познанные и практикой проверенные, законы развития самой действительности, законы развития природы и общественно-исторических событий.

В этом же заключается соответственно и специфическое определение предмета марксистской диалектики как особой науки (а не как метода, применяемого к любому предмету во вселенной, — эти два смысла слова «диалектика» ни в коем случае путать нельзя!).

Как особая, отдельная наука, стоящая не «над» другими науками, а рядом с ними, как полноправная наука, имеющая свой строго ограниченный предмет, диалектика и есть наука о процессе отражения природы и истории в человеческом мышлении. Наука о законах превращения «действительности в мысль» (т. е. о законах познания, о законах высшей формы отражения), а мысли — в действительность (т. е. о законах практической реализации понятий, теоретических представлений — в естественно-природном материале и в истории).

Теория и практика (т. е. отражение и действие на основе отражения) и связываются, таким образом, в один процесс, управляемый одними и теми же — и именно диалектическими — законами — законами логики и познания и практической деятельности.

Постольку диалектика и выступает как логика, как наука о мышлении, как наука о теоретическом и практическом овладении, освоении мира общественным человеком. В этом и заключается её первостепенное, огромное мировоззренческое значение, роль и функция.

И совсем не в сочинении «всеобщих теорий бытия», не в попытках решить задачу, которая посильна только всей совокупности «реальных наук», и то в их перспективе.

Поэтому справедливо будет сказать, что мировоззренческого значения философской диалектики «недооценивают» как раз те теоретики, которые противопоставляют абстрактное определение «диалектики вообще» (как науки о всеобщих законах развития и бытия и мышления) энгельсовско-ленинскому пониманию диалектики как науки о мышлении и его законах, как логики и теории познания мира человеком, как науки о законах развития всего научного мировоззрения, т. е. всего человеческого мышления, реализующего себя в науках и практических делах.

Понимание Энгельса и Ленина включает в себя также и абстрактное определение, но никак не сводится к нему, ибо в абстрактной формуле «диалектики вообще» никак не выражено отличие их понимания от гегелевского. В качестве «стороны дела» оно правильно. В качестве выражения «сути дела» — неправильно, ибо игнорирует гносеологическую противоположность мышления и действительности, не выражает её, а выражает только тот факт, что и действительность, и мышление подчинены в своём развитии одним и тем же законам... Ничего больше.

«Суть дела» и Энгельс, и Ленин видели в другом: «Диалектика и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах».

Да. И по сей день многие «другие марксисты» этой сути дела тоже не понимают. И прямой интерес утверждения ленинизма в философии состоит в категорическом отстаивании этой сути дела, в разработке диалектики как логики и теории познания, ибо в этом, именно в этом, и только в этом, заключается её мировоззренческое значение — её роль логики развития современного научно-материалистического мировоззрения.

### О так называемой «специфике мышления» (к вопросу о предмете диалектической логики)

В дискуссиях о предмете логики как науки и её отношении к диалектике существенное место занимает вопрос о «специфике мышления», а точнее сказать, о его сущности, об отношении логических законов и форм движения мышления к познаваемой реальности.

Часто рассуждают так.

Логика как наука имеет свой — разумеется «специфический» — предмет исследования. Согласно традиционному представлению, которое никто не оспаривает и не оспаривал, она посвящена исследованию мышления, есть наука о **мышлении**.

Диалектика же согласно определению столь же бесспорному есть учение о развитии, наука о всеобщих формах и закономерностях развёртывания **любого** процесса — естественно-природного, общественно-исторического или духовного — безразлично, есть наука о законах развития, **общих** и природе, и обществу, и мышлению.

Из этого нередко делают вывод, будто диалектика находится к Логике в том же самом отношении, что и к любой другой «специальной» науке — к химии или гидродинамике, к физиологии или к политэкономии. Диалектику-де интересуют лишь те формы и законы процесса мышления, которые общи ему с любым другим процессом развития. Стало быть, в её категориях не выражается ни «специфика мышления», ни «специфика бытия (т. е. природы и общества)».

Логика же как специальная дисциплина, ориентированная на исследование как раз тех «специфических особенностей» мышления, которые диалектика оставляет без внимания, на манер того, как химия исследует «специфику» химических реакций, а политическая экономия — «специфику» экономических явлений. Иными словами, она выявляет в мышлении как раз то, от чего диалектика отвлекается как от «несущественного».

Отсюда вырастает представление, согласно которому рядом с материалистической диалектикой или с диалектическим материализмом «в том виде, как он у нас обычно преподаётся», надлежит разрабатывать «ещё и особую диалектическую логику», специальной заботой которой является изучение «специфических» форм проявления всеобще-диалектических закономерностей в области мышления<sup>357</sup>.

Эта точка зрения уже не раз подвергалась критике за то, что она, по существу, предполагает и реставрирует архаическое обособление «логики» и «онтологии», давно снятое марксизмом в составе понимания диалектики как Логики и теории познания материализма.

Нам нет нужды повторять ту аргументацию против такого обособления, которая убедительно развита в работах Е.П. Ситковского, М.М. Розенталя, Б.М. Кедрова, П.В. Копнина и других авторов, отстаивающих тезис, согласно которому правильно понимаемая диалектика **и есть** логика, а диалектические категории **и есть** подлинно логические формы мышления, верно отражающие внешний мир. Мы также думаем, что если диалектика не понимается непосредственно как Логика, то она и не понимается правильно, и что если диалектика не исследует процесс

<sup>357</sup>Весьма определенно такой взгляд выражен в статье М.Н. Алексеева «Диалектическая логика» (см.: Вопросы философии, 1, 1964), в учебнике М.Н. Руткевича, в работах В.П. Рожина и ряда других авторов. Из новейших публикаций такой взгляд наиболее резко представлен в редакционной статье Д.П. Горского и И.С. Нарского «О природе и сущности закономерностей диалектики познания как науки» (Диалектика научного познания: Очерк диалектической логики. Москва, 1978).

мышления, то и «объективная диалектика остаётся тайной, не поддаётся раскрытию», как правильно пишет М.М. Розенталь в книге «Ленин и диалектика»<sup>358</sup>.

Поэтому задача марксистской философии состоит не в том, чтобы рядом с «материалистической диалектикой» создавать в качестве отдельной науки ещё «особую диалектическую логику», а в том, чтобы саму диалектику разрабатывать **как Логiku и теорию познания**, и ни в коем случае не как абстрактную «онтологию» или «мировую схематику», которая практически всегда оказывается лишь нагромождением «примеров», иллюстрирующих давно известные истины. Вместе с указанными авторами мы считаем, что диалектику можно разрабатывать единственно на основе анализа истории науки и техники, искусства и нравственности, социального управления и т. д., т. е. путём исследования реального, проверяемого практикой **мышления**, и через этот анализ выяснять прорисовывающиеся в нем **универсально-всеобщие (диалектические) формы и закономерности**.

Разделяя эту позицию и стремясь её укрепить, мы считаем нужным внести ясность в один важный пункт, по которому в работах того же М.М. Розенталя, а также Б.М. Кедрова, допущена досадная, на наш взгляд, неточность. Точнее — непоследовательность в развитии выше сформулированной позиции, с которой мы вполне согласны. Этот пункт все та же «специфика мышления».

Так Б.М. Кедров, справедливо ратуя за «единство» логики и «онтологии» в составе правильно понимаемой диалектики, делает такую оговорку: «при всей своей общности законы диалектики имеют своё специфическое выражение и действие в области мышления» и что «в настоящее время дело заключается именно в раскрытии этой специфики». По словам Б.М. Кедрова, «специфичность субъективной диалектики... обусловлена физиологической организацией самого субъекта (структурой его органов чувств, его мозга и всей нервной системы)»<sup>359</sup>.

Эта оговорка, как нам кажется, находится в антиномических отношениях с исходной позицией самого Б.М. Кедрова. Если так, то «в настоящее время» единственно верной оказывается позиция М.Н. Алексева, В.П. Рожина, М.Н. Руткевича, Д.П. Горского, И.С. Нарского и других авторов, которые полагают, что «онтологический» аспект диалектики уже разработан в нашей литературе достаточно хорошо и полно и что основной интерес диалектической Логик должен быть сосредоточен на «специфике субъективной диалектики», на её отличиях от диалектики «объективной», от «онтологии», от общей теории развития природы, общества и мышления. И тогда практически, в смысле рекомендации относительно генеральной линии развития диалектической Логик, позиция Б.М. Кедрова совпадает с позицией указанных авторов.

Аналогичную непоследовательность допускает, как нам кажется, и М.М. Розенталь в своей ранее изданной книге «Принципы диалектической логики», говоря о том, что «...наряду с общими законами бытия и познания существуют и **специфические** законы и категории мысли»<sup>360</sup>, также входящие в состав предмета диалектической Логик.

Вот это положение и кажется нам той досадной неточностью, которая у Б.М. Кедрова и М.М. Розенталя составляет инородную, нелогичную деталь внутри верной позиции, а у Д.П. Горского, И.С. Нарского и ряда других авторов оказывается **основным** содержанием концепции диалектической логики.

Кто будет спорить с тем, что мышление, как особый процесс, осуществляющийся в голове человека, действительно «специфически» отличается от любого другого процесса, протекающего вне головы во внешнем мире, в природе и обществе? «Специфика» эта есть факт. Мышление, как субъективный процесс, действительно отличается от любого другого реального процесса, и его специфичность определяется многими обстоятельствами. В том числе и той самой «физиологией» головного мозга, о которой говорит Б.М. Кедров.

Речь, однако, идёт совсем о другом. Речь идёт о том «специфическом» аспекте, под которым мышление только и может рассматриваться в Логике и под которым оно только в Логике и рассматривается. Другими словами, речь идёт о чётком определении **предмета** Логик как науки. О месте Логик в системе исторически развивавшегося разделения труда между науками.

И если речь идёт именно об этом, а не о расплывчатой «специфике мышления» вообще, под которой можно разумеать самые разные вещи, то дело выглядит совсем по-другому.

Мышление для Логик — это **знание** (понимание) в его развитии, это — **истина** в процессе её становления (и реализации, т. е. воплощения посредством человеческой деятельности в действительность), а «логические» формы и закономерности — это всеобщие формы и закономерности развития реального знания (понятия) человека об окружающем его мире, о естественно-природных и общественно-исторических явлениях. Это — те идеальные схемы, которые постепенно прорисовываются в движении сменяющих друг друга представлений, теорий, понятий, гипотез и взглядов, — в реальном развитии науки и техники, в эволюции действительного мышления. Поэтому-то «логические» определения мышления и можно извлечь — в их «чистом» виде (и отличии от «нелогичных» форм), — единственно из исследования **всей истории науки и техники**, мышления вообще. И ни в коем случае — не из

<sup>358</sup> Розенталь М.М. Ленин и диалектика. Москва, 1963, с. 64.

<sup>359</sup> Кедров Б.М. Единство диалектики, логики и теории познания. Москва, 1963, с. 168-169, 173.

<sup>360</sup> Розенталь М.М. Принципы диалектической логики. Москва, 1960, с. 78.

исследования мозга или психики индивида и даже очень большого коллектива таких индивидов. Дело в том, что и индивидуальная, и коллективная психика могут находиться в вопиющем разногласии с Логикой. Действительные логические законы проступают в психике, в общественном сознании людей в качестве общей тенденции, — только как объективная, от воли и сознания людей не зависящая, необходимая, пробивающая свою «выпрямленную» магистраль через все случайные, исторически преходящие и локальные, особенности сознания, сквозь все иллюзии, заблуждения и неудачи.

И поскольку Логика — это не просто коллекция исторических воспоминаний мышления о себе самом, о всех зигзагах и извилинах пройденного (к объективной истине) пути, а **наука**, постольку она и выделяет в мышлении **лишь те всеобщие и необходимые формы и закономерности, в рамках которых протекает процесс производства (становления) истины**, или как говорят иногда логики, — формы и законы «истинного мышления».

Под «истиной», если не расставаться с тем смыслом этого слова, который оно имело и имеет во всякой скольконибудь продуманной системе философских понятий, — понимается именно факт согласия знания с его предметом, субъективного образа с его объективным прообразом (как бы далее ни понимались эти соотносящиеся элементы). Это — чисто функциональная характеристика знания (образа), а вовсе не та чувственно-воспринимаемая реальная телесная форма, в которой это знание овеществлено в ткани мозга или языка человека, в «теле» субъекта. Это — характеристика знания по его отношению к объекту, к «другому», а не к «самому себе».

И если знание (мышление как объект Логике) **не есть вещь**, — т. е. реальный, телесно-фиксированный в материи мозга или языка, и потому чувственно-воспринимаемый «предмет», а есть **идеальный образ** той или иной вещи (в том числе и мозга, и языка), т. е. форма, «отличная от его чувственно-воспринимаемой телесной реальной формы» (Маркс), то и об «истине» можно говорить лишь в одном-единственном случае. И именно — в том, когда между собою соотносятся не две **вещи**, не формы двух разных чувственно-воспринимаемых вещей, а **форма субъективно-человеческой деятельности**, с одной стороны, и **форма той вещи**, или системы таких вещей, на которую эта деятельность направлена и в которой она выполняется, с другой.

Если стоять на точке зрения диалектического материализма, проблему истины надо понимать как проблему **согласия** (совпадения, тождества) форм и законов субъективной деятельности человека — с формами и законами объективной реальности, т. е. мира естественно-природных и общественно-исторических явлений.

В Логике (и только в Логике) мышление понимается и исследуется как процесс производства истины (а не заблуждения, что само собой понятно), — или, что то же самое — как истина в процессе её производства. «**Не психология, не феноменология духа, а логика**, — отмечал В.И. Ленин, — вопрос об истине»<sup>361</sup>.

Ни в коем случае — не как индивидуально-психический акт, совершающийся в голове отдельного индивида и протекающий по совсем другим законам (которые раскрывает психология, физиология высшей нервной деятельности и т. д.) и выражающийся в совсем других формах (их описывает и исследует та же психология, лингвистика и другие научные дисциплины). Эти науки действительно исследуют ту самую «специфику проявления законов диалектики» **внутри** субъекта, т. е. в специфических механизмах его сознания и воли, от которой диалектика абстрагируется именно потому, что она — Логика, а не психология, не лингвистика, не бионика, не кибернетика или какая-либо другая «частная» дисциплина.

Самые «внутренние механизмы», специфические формы и законы психофизиологических актов Логике могут интересовать ровно столько же, сколько и специфически-химические, специфически-гидродинамические, и т. д. и т. п. формы и закономерности. «Специфика» в этом смысле слова — попросту не её предмет. Это предмет других наук, и Логика — в силу того самого разделения труда между науками, которое выделило её в особую науку, просто не может заниматься вещами, относящимися к компетенции других наук. (В противном случае она утрачивает свою определённую, свою специфику и перестает быть Логикой).

Логика, разумеется, рассматривает факты, относящиеся к сфере человеческого сознания, или «мышление», понимаемое как субъективно-психологический процесс, как одна из форм сознания. Но ведь её интересует специально не «сознание» как таковое, а лишь то содержание этого сознания, которое не зависит ни от человека, ни от человечества, т. е. объективная истина, её «специфические» контуры, формы и законы становления.

Но сказать, что Логика рассматривает не «вообще мышление», а мышление как знание в его развитии, как истину в процессе её становления, это всё равно, что сказать, что предметом Логике являются **объективно-всеобщие (точнее, универсальные) законы и формы предмета познания, т. е. самой действительности, отражаемой в истории познания**. Поэтому «логическое» — это полный синоним **универсального**, объективно-всеобщего.

Это — абсолютно тождественные выражения, ибо «истина» — объективное знание (понимание) объективной реальности — только в процессе её постоянного, непрерывного и никогда не завершённого производства и воспроизводства и существует в действительности. Она не отделяется от него в виде особого, вещественно-фиксированного «продукта», на манер того, как выпеченный хлеб обособляется от процедуры его выпечки или как отечканенная

<sup>361</sup> Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 156.



монета от операций по её чеканке. Если «истина» подвергается такому изъятию, фиксируется и в этом фиксированном виде противопоставляется продолжающемуся процессу познания, то она тем самым и перестаёт быть «истиной», — она становится **догмой**, т. е. одной из самых распространённых разновидностей **заблуждения**, видом разногласия знания с развивающейся действительностью.

И сказать, что Логика занимается исключительно **всеобщими** формами и законами развития знания — это значит лишь выразить другими словами то совершенно справедливое положение, согласно которому её «специфические» законы — это законы, **одинаково управляющие и объективным миром, и процессом его «субъективного» отражения**, воспроизведения. То есть логические законы — это и есть всеобщие законы **и природы, и общества, и нашего собственного мышления. И внешнего мира, и мышления.** А не только внешнего мира, также как и не только «мышления».

Признавать же существование логических законов и форм мышления, присущих-де исключительно мышлению — в отличие от отражаемого в нём мира, — и именно в этом видеть их «специфику», значит бессознательно или сознательно, вольно или невольно, отходить от принципа отражения в логике, в понимании самой сути мышления. Это значит отходить от последовательного проведения линии материализма в логике. Ибо с точки зрения материализма «мышление», т. е. знание в его развитии, это **и есть отражаемый в человеке реальный мир**, и законы «мышления», понимаемого так, а не в качестве психофизиологического акта, это **и есть** законы организации и развития самого реального мира, познанные и познаваемые человеком.

Поэтому если диалектика есть наука о всеобщих законах развития действительности, внешнего мира и мышления, то это означает, что только она **и есть** логика. В самом прямом, точном и категорическом смысле этих слов. Диалектика всегда **и была** логикой. Разумеется, там, где она была действительно живой наукой. Поэтому-то «не надо двух слов», а не только двух разных наук.

Как Логика — как «Наука логики» — диалектика ведь и родилась в качестве особой науки. Это ведь просто факт, что Гегель, впервые систематизировавший её основные категории и законы, т. е. придавший ей «форму науки», выявил её именно в развивающемся мышлении, а не где-нибудь ещё, а диалектику природы и общества видел лишь постольку, поскольку она уже выразилась в мышлении (т. е. в развивающемся знании), поскольку она уже стала «логическим» фактом...

Как Логика диалектика понималась и Марксом, и Энгельсом. От того, что Маркс и Энгельс критически-материалистически преобразовали гегелевскую концепцию мышления, поставив гегелевскую Логику «с головы на ноги», она ведь вовсе не перестала быть Логикой. Наоборот, — только тут она и обнаружила всю свою силу именно в качестве Логики, в качестве науки о формах развития всего мыслимого мира, т. е. реального мира естественно-исторических и общественно — исторических явлений, в том числе и самого мышления.

Позиция Логики вообще, — и вовсе не только в её марксистско-ленинском варианте, а и в любом другом, — и у Аристотеля, и у Спинозы, и у Канта, и у Фейербаха, и у Фихте, и у Гегеля, — заключается в том, что «специфика» **логических** форм и законов мышления заключается именно в их универсальности и объективности, т. е. в независимости от «специфического устройства» тела человека, как особенного, «конечного» существа, в их независимости от человека и даже человечества. В том, что они действительны и «обязательны» для мышления, если оно претендует на объективную истину, в любом его частном применении. В том числе и в том «специфическом» случае, когда предметом оказывается сам человек, самоё его мышление (как один из возможных эмпирически данных объектов изучения). В этом случае так же надлежит выявить **логические**, т. е. универсально-всеобщие и объективные — формы и законы, абстрагируясь от всего того, что имеет место только в данном случае и нигде более не нужно.

Так что тезис, согласно которому «логические» формы и законы мышления (в отличие от психологических, физиологических и т. п. форм и законов **того же мышления**) это **и есть** формы и законы всего «мыслимого» (как бы это «мыслимое» далее ни понималось, — в духе материализма или идеализма, диалектики или метафизики, или как угодно ещё) — это аксиома для любой логической концепции.

Тождество законов мысли и законов предмета мысли, действительности (как бы последняя ни понималась — на манер субъективного идеализма, объективно-идеалистически или материалистически) это есть вообще **естественная** точка зрения логики, — ибо альтернативой «тождеству» оказывается взгляд, согласно которому один и тот же человек должен мыслить предметную действительность по одним правилам и законам, а мыслить о мышлении — совсем по другим, не имеющим ничего общего с первыми. Мышление о фактах — это одно, а мышление о мышлении — другое «мышление». Иными словами, дуализм в понимании законов мышления и законов бытия ведёт к дуализму в понимании самого мышления. В таком случае получается, например, что мышление учёного-логика (т. е. мышление о мышлении) и мышление учёного-естествоиспытателя (мышление о конкретном предмете вне мышления) — это тоже два принципиально несогласуемых друг с другом типа мышления, каждый из которых протекает по «правилам», непригодным для другого, не имеющим между собой ничего общего.

Отрицание «тождества» мышления и предметности (законов объективного мира и законов построения образа объ-

ективного мира) равнозначно упразднению логики как науки об истинном мышлении вообще, независимо от того предмета, с которым оно имеет дело...

Поэтому, собственно, в истории логики нельзя указать ни одного сколько-нибудь последовательного автора, который бы не принимал (тайно или явно, прямо или окольным путем) тезиса о **тождестве** законов мышления и законов «мыслимого», т. е. «действительности» в том или ином её понимании.

В противном случае неизбежно получается не только полный разлад логики с естествознанием, но и коё-что похуже, — а именно, что логика может позволять себе всё то, что она запрещает всем другим наукам, и запрещать себе всё то, что она толкует как всеобщее обязательное для всех остальных наук.

В таком нелепейшем положении Гегель блестяще уличил кантовскую концепцию, внутри которой Логика являет собой образец плохого следования тем самым правилам, которые она постулирует как правила, без соблюдения коих не может быть никакой «научности».

Кантовская логика исходит из того, что «предмет» и его «явление» в формах сознания — это принципиально разные вещи. В логике же, как науке, принимается как раз обратный принцип: предмет и есть понятие, и есть форма сознания. Любой другой науке Кант разъясняет, что «форма знания» — это одно, а «содержание знания» — другое. В логике же принимается обратное положение: содержанием её оказывается как раз «чистая форма». В результате дуализм между предметностью и мышлением в системе Канта неизбежно выступает как дуализм внутри самого же мышления, доходящий до антиномической остроты.

Поэтому-то, собственно, после Канта ни один сколько-нибудь последовательно мысливший логик и не строил уже Логiku на основе принципа «различия» между мышлением и предметностью, между законами того и другого. Напротив, все без исключения послекантовские попытки строить логику основываются на том или ином способе упразднить различие (несоизмеримость) между мышлением и бытием в самом начале, в самом фундаменте построения. Все эти попытки идут либо по линии объективного идеализма, рассматривавшего понятие как «подлинную» форму предметного мира вне головы человека, либо по линии субъективного идеализма, который старается представить «предмет» как феномен в сознании, т. е. как «понятие» в субъективном смысле, либо, наконец, — по линии материализма.

Факт остаётся фактом — после Канта любая попытка строить логическую теорию исходит из тезиса о тождестве мышления и бытия, понятия и предмета, формы мыслящей деятельности и формы «мыслимого» материала, ибо в противном случае не может быть достигнуто и тождество мышления с самим собой (мышления о реальности и мышления о самом мышлении).

Борьба после Канта сосредоточивается уже не по вопросу о том, принять или не принять такое «тождество» (совпадение всеобщих законов мышления и того, что мыслится), а исключительно о том, как понимать природу этого тождества.

(Тождество мышления и действительности, так же как и вопрос о «специфике» мышления, можно понимать верно, а можно и ошибочно, последовательно или непоследовательно, так или иначе соскальзывая на позиции «специфики» мышления в смысле его принципиального отличия от мыслимого мира, в смысле признания наличия в нём имманентных, исключительно ему присущих, не являющихся отражением всеобщих законов реального, чувственно-материального мира, форм и закономерностей мышления.)

По Гегелю, — и именно потому, что Гегель — объективный идеалист, — диалектика есть Логика мышления о мышлении. Иными словами, её формы и законы — это «специфические» формы и законы Мышления, доведённые философией до «самосознания». Согласно законам этой Логики протекает в полной мере лишь процесс мышления о самом себе.

И коренное отличие марксистско-ленинского варианта диалектики заключается именно в понимании, что все те логические законы и формы, которые Гегелю казались «монополярной спецификой мышления», только Логикой мышления о мышлении, на самом-то деле суть отражённые в сознании людей объективно-универсальные формы и законы развития действительности вне мышления.

Именно поэтому диалектика в её марксистском, материалистическом понимании оказывается Логикой не только процесса мышления о мышлении, но и мышления о природе, и мышления об общественно-исторической действительности. Иными словами, законы диалектики были поняты как законы развития и мышления, и природы, и общества. А не только мышления, как думал Гегель, который, как известно, никакого развития за действительностью вне мышления не признавал.

От любой другой логической концепции (и от гегелевской, и от карнаповской) Логика марксизма-ленинизма отличается именно тем, что все «логические», — то бишь универсально-всеобщие, — формы и законы нашего мышления понимаются здесь как отражённые и отражаемые историческим процессом развития науки, техники и т. д. объективно-всеобщие формы и законы развития действительности вне мышления, как объективно-универсальные

формы и законы изменения любого естественно-природного и общественно-исторического материала, выявленные предметно-практической деятельностью общественного человека, осознанные им и тем самым превращённые в универсальные (т. е. «логические») формы и законы его собственной сознательной деятельности, как реально-предметной, так и духовно-теоретической.

Само собой понятно, что пока эти объективно-универсальные формы и законы развития природы и общества не осознаны, т. е. не превращены также и в законы, управляющие сознательно-волевой деятельностью человека, они и не являются «логическими». Таковыми эти объективно-универсальные (диалектические) формы и законы развития становятся и называются лишь тогда и лишь там, где и когда они становятся «общими» не только для всего внешнего мира, но также и для **мышления**.

Поэтому-то «логическими» формами и законами Маркс, Энгельс и Ленин и называют те формы и законы развития, которые являются **общими и природе, и обществу, и мышлению**.

Существо позиции Маркса, Энгельса и Ленина заключается в том, что универсальные (диалектические) законы **и есть** «специфические законы мышления», что категории диалектики **и есть** «специфические формы мышления», понимаемого как исторический процесс осмысливания, т. е. теоретического познания человеком внешнего мира, как процесс развития знания, как истина в процессе её становления.

Поэтому Логика в понимании Маркса, Энгельса и Ленина и сливается, и совпадает с **диалектикой** до конца, без остатка, по самому существу дела. Маркс, Энгельс и Ленин постоянно, на каждом шагу используют эти названия как полные синонимы, как разные названия одной и той же науки.

Поэтому-то диалектика как учение о развитии «вообще» и не стоит в отношении к Логике как «всеобщее» — к «частному». Нелепо понимать их отношение по аналогии с отношением диалектики к химии, к физике, к политэкономии и к любой другой «частной» области знания. Такого отношения между ними нет и быть не может по той простой причине, что Логика занимается не законами и формами какой-либо «частной» области действительности, сколь бы широка эта область ни была, а **только всеобщими** законами и формами, только теми законами, которые «применимы» **в каждой** частной науке именно потому, что они реально управляют **всеми** областями действительности, а не только некоторыми из них.

И именно поэтому законы Логики обязательны не только для физики, химии и т. д., но и **для самой логики**. Это значит, что Логика, как «мышление о мышлении», обязана соблюдать **те же самые** законы, которые она рекомендует всем другим наукам в качестве всеобщих.

Если это требование «логичности» адресовать к самой Логике, то это значит, что мышление, имеющее своим предметом мышление (т. е. само себя), должно управляться **теми же самыми** законами и «правилами», что и мышление, имеющее своим предметом внешний мир, — а вовсе не надуманными «специфическими» логическими законами. Логические законы это и **есть** законы, управляющие мышлением и тогда, когда оно направлено на внешний мир, и тогда, когда оно направлено на мышление же, на самоё себя.

Сказать же, что законы Логики — это законы, **специфичные только** для «мышления» — это всё равно, что сказать, что это **не логические** законы, что это — законы, действительные только для одной области знания (только в ходе специального изучения «мышления» как особого, «сугубо специфического» предмета) и **неприменимые ни в какой другой** науке, неистинные по отношению к любой другой предметной области человеческого знания и деятельности... Это значит сказать, что логические законы обязательны в ходе мышления о мышлении и не обязательны в ходе мышления о любом другом предмете, о внешнем мире в частности и в особенности. Это значит сказать нелепость.

Но именно эта нелепость имплицитно и предполагается фразой, согласно которой Логика «в отличие от диалектики» (!) занимается не общими «мышлению с внешним миром» формами и законами развития, а только «специфическими», только мышлению свойственными формами и законами.

Это значит, что «диалектическая логика» должна изучать мышление не в аспекте его движения к объективной истине, т. е. совпадения логических форм и законов деятельности мышления с формами и законами объективной реальности, а в аспекте **отличия** мышления от действительности, тех черт, в которых развитие мышления **не** согласуется с развитием **его собственного предметного содержания**, т. е. законов **несовпадения**, законов **разногласия** мышления с объективной реальностью. (И при этом нас пытаются убедить в том, что, действуя **вопреки** объективной логике познаваемой реальности, не по законам её собственного развития, а по отличающимся от них — «специфическим» — законам субъекта (мышления), мы в итоге придем-де к «объективной истине», к **совпадению** знания с предметом.)

И эта нелепица, это противостояние, выражающее не столько понимание, сколько непонимание сути мышления, выдаётся за «диалектику»?!

В противоположность этой внутренне противоречивой позиции, сбивающей Логику с магистральной линии её развития как науки об объективных — исторически развивающихся — законах субъективной деятельности чело-

века, материалистическое понимание универсальности и объективной значимости «логических» форм и законов открывает действительные перспективы развития Логике, ибо ориентирует её на исследование тех объективно универсальных характеристик действительности, которые постепенно проступают в исторически развивающемся процессе познания и практики общественного человека, в движении содержательных противоречий теоретически и практически осваиваемого мира. В исследовании этих — объективных и исторически развивающихся — логических форм и законов самая верная гарантия Логике от застоя, от догматизации и абсолютизации своих собственных положений.

Поэтому сторонники диалектической логики должны ясно и категорически заявить, что та единственная «специфика мышления», о которой вообще может идти речь в пределах Логике, заключается в объективно-универсальном значении её категорий и законов. Иными словами, что правильно понимаемая Логика сливается, совпадает до конца, без какого-либо остатка, с правильно понимаемой диалектикой, что это — одно и то же, что не надо тут двух слов, а не только двух разных наук.

И что изобретать какую-то особую «диалектическую логику», отличающуюся от «диалектики» и по предмету, и по составу её категорий, затея нелепая, в корне противоречащая ясным ленинским позициям в этой проблеме.

## К вопросу о понятии

### К вопросу о роли практики в познании

Уже в 1844-1845 годах Маркс и Энгельс вскрыли и преодолели основной порок старого материализма, благодаря которому этот последний оказывался беспомощным и битым со стороны идеалистической критики, — его созерцательность.

Эта «созерцательность» заключалась в полном непонимании той огромной, определяющей роли, которую играла и играет по отношению к развитию человеческого сознания материально-практическая деятельность общественного человека, направленная на изменение, приспособление предметов природы к потребностям человеческого общества.

Тот факт, что сознание, мышление человека имеет общественную природу, что оно появилось и развилось как момент и продукт общественной трудовой деятельности, этот факт в гносеологии вообще старым материализмом не учитывался.

Старый материализм вообще, когда речь заходила об отношении познающего сознания к предметам внешнего мира, видел, с одной стороны, только сознание, а с другой стороны — только предмет. Сознание, вполне естественно, истолковывалось в качестве высшего продукта природы, и только. Этот, абстрактно верный, но крайне недостаточный взгляд, и приводил старый материализм к тому же самому натурализму, который господствовал и в сфере социологии. То есть усматривалась только природная, естественная основа человеческого сознания, и игнорировалась его общественная, историческая основа — труд.

Тогда как именно общественный труд с самого начала был той ближайшей основой, на которой человеческое сознание развилось как **человеческое**, т. е. приобрело все те специфические черты, которые его отличают от сознания животного.

Специфика человеческого сознания оставалась поэтому для материализма необъяснимым фактом, который только констатировался, но не понимался. «Понимание» же его сводилось к указанию его первоначальной, природной основы; естественно поэтому, получался тот ложный взгляд, что всё то, чем сознание человека обязано развитию общественной трудовой деятельности, приписывалось прямо природе, т. е. физиологическому субстрату сознания — мозгу и органам чувств с одной стороны, и внешней природе — с другой.

Впервые лишь марксизм усмотрел всё значение того факта, что сама естественная основа сознания есть продукт труда. То есть труд создал и развил и мозг человека, и органы его чувств, а также создал все те предметы, которые служат **непосредственным** предметом, объектом осмысления, объектом понимания для каждого нового поколения.

Общественный труд был понят Марксом и Энгельсом как тот основной объективный процесс, который формирует как предмет, противостоящий сознанию в качестве объекта познания, так и самоё сознание. Вместе с этим открытием рушился натурализм старой материалистической гносеологии.

«Существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления, — указывал позже Энгельс, — является как раз **изменение природы человеком**, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»<sup>362</sup>.

<sup>362</sup>Энгельс Ф. Диалектика природы, с. 185.

Проблема отношения субъекта и объекта познания — древний вопрос философии — была впервые поставлена в историческую плоскость.

«**Субъект познания**», **человек**, стал рассматриваться и внутри гносеологии не как застывшая, неисторическая категория, не просто как физиологически данная способность ощущать, созерцать и обобщать ощущаемое, а как индивид, сформированный внутри исторически достигнутой ступени материально-практической деятельности.

Следовательно, сама способность «ощущать и обобщать» была понята не как первая, исходная точка познавательного процесса, а как продукт общественного труда, носящий на себе отпечаток всех его особенностей, всех его исторически достигнутых форм.

Объект, предмет познания также перестал рассматриваться как застывший, неразвивающийся, одинаковый на всём протяжении истории познания. Именно на этом отрезке времени, а не только как «вообще развивающийся».

На этом же отрезке времени природа как таковая не претерпела, вообще говоря, сама по себе, никаких существенных изменений. Зато чрезвычайно велики и существенны те изменения, которые она претерпела за этот срок благодаря деятельности человека. Изменение, развитие природы, предмета познания, вызванное человеческой деятельностью, ею произведённое и осознанное, было тем путём, на котором вошла в человеческое сознание вообще идея развития природных процессов, как они совершаются также и за пределами человеческого вмешательства, за пределами человеческой практики.

Это вообще закон познания: только тогда, когда человеку удаётся воспроизвести внутри процесса практики тот или иной природный процесс, человек добывает его объективное понимание. До этого любая теория относительно объективного хода вещей остаётся всего-навсего более или менее правомерной догадкой, гипотезой, умозрением, истинность которого остаётся не гарантированной.

То изменение объекта, предмета, которое важно для гносеологии, — это не изменение природы как таковой, а как раз изменение природы человеком, его деятельностью, его трудом. Именно этот смысл «изменения природы», «изменение предмета познания», должен иметься в виду внутри гносеологии как науки.

Так и только так и можно понять первый тезис о Фейербахе Маркса, гласящий, что не предмет как таковой непосредственно дан познанию, а субъективно-человеческая деятельность. И действительно — превращение электрической формы движения в тепловую и механическую созерцал миллионы раз и неандерталец при ударе молнии в дерево. Не реже, чем сегодня, и во времена Фалеса, вокруг него и перед его глазами, в поле его созерцания химическая форма движения превращалась в тепловую и обратно.

Однако до той поры, пока человек не научился сознательно воспроизводить этот объективный процесс в рамках своей деятельности, различные формы движения созерцались им, понимались и представлялись ему как между собою органически не связанные, не переливающиеся одна в другую «материи».

Лишь в той мере, в какой изменение предмета воспроизведено внутри практики, оно становится предметом понимания, предметом человеческого созерцания, сознания.

И лишь в этой мере изменяется самоё понимание, изменяется сознание, изменяется его способность видеть тот же объективный процесс в реальности, в том числе также и в тех предметах, которые не подвергались ещё непосредственно-материальному воздействию, а даны только «созерцанию».

Человек и до сих пор не может по своему желанию воспроизвести грозу, удары молнии в дерево. Это явление по-прежнему, как и для питекантропа, дано ему только как созерцаемое. Но мы «созерцаем» в нём гораздо больше, чем питекантроп. И больше ровно настолько, насколько мы практически научились воспроизводить электрические процессы. Созерцание же в смысле физиологического акта видения, слышания, обоняния здесь ни при чём. Физиологически оно остаётся по существу тем же самым, что и у грека эпохи Аристотеля. Невелико различие его в чисто физиологическом смысле и у Альберта Эйнштейна по сравнению с Тутанхамоном и даже с человекообразным предком человека.

Историзм в гносеологию входит только вместе с пониманием того обстоятельства, что человек как человек созерцает в природе только то, что он может воспроизводить внутри своей трудовой деятельности. Именно это и составляет разницу человеческого созерцания от созерцания животного. Всё же остальное в созерцании ему общее с высшими животными: зрительный образ, слуховое ощущение и прочее.

Всё то, что глаз человека видит сверх того, что видит глаз орла, является результатом труда. Труд создал всё человеческое в человеке. Всё человеческое в созерцании так или иначе обязано труду. В природе человек созерцает лишь то сверх животного, что он умеет воспроизводить внутри общественного процесса практической деятельности.

Совершенство познавательных способностей оказывается таким образом в прямой зависимости не просто от природы, как думал старый материализм, а от исторического развития трудовой деятельности. Практика, труд, целесообразное изменение предметов природы, целесообразное воспроизведение их внутри трудового процесса и есть ближайшая и существеннейшая основа сознания, познания. Познавательных способностей человека как человека.

Физиология высшей нервной деятельности человека есть не в меньшей мере продукт труда, нечто производное от него, зависящее от него и им сформированное.

Природа же сама по себе дала человеку ровно столько же «познавательных способностей», сколько и орангутангу. Все те познавательные способности, которые человек имеет сверх этих, он создал сам, трудом.

Старый же материализм, игнорируя общественно-трудовую основу сознания, приписывал природе всё то, что создано не ею. Поэтому специфика человеческого мышления, его отличие от сознания животного, оказывалась необъяснённым феноменом, фактом, который брался просто как факт и никак не объяснялся.

В гносеологии получалось поэтому то же самое, что и в попытках политэкономов вывести из абстрактного общего закона все его конкретные формы непосредственно, минуя сложнейшую цепь опосредующих звеньев. Здесь миновали такое важнейшее опосредующее предмет и сознание звено, как практика.

Этот путь, названный Марксом в политэкономии крайней спекулятивной схоластикой, которая является неизбежным дополнением крайнего эмпиризма, был характерен и для старой гносеологии материализма. Общий, абстрактно верный, закон сознания, тот закон, что сознание есть отражение предмета, вне и независимо от него находящегося, есть закон сознания вообще, одинаково значимый и для сознания человека, и для сознания животного. Прямо и непосредственно он не объясняет всех тех особенностей, которые характерны для сознания человека. Ещё меньше можно вывести из него понимание того факта, что человек XX века отражает один и тот же предмет иначе, глубже, чем человек античности, тогда как со стороны физиологического акта видения, слышания и т. п. предмет дан сознанию одним и тем же. Например, звёздное небо...

Принятие же практики в качестве основы всей деятельности человеческого сознания объясняет этот факт. Маркс и Энгельс, указывая на труд как на ближайшую и определяющую основу всех познавательных способностей, впервые показали реальное происхождение всех категорий логики, всего «аппарата познания», которое старый материализм оставлял без объяснения и тем самым подставлял себя под удары юмовско-кантовской критики. Маркс и Энгельс показали, что человек действительно не вычитывает и не может вычитывать категории (такие как «причинность» и т. п.) из созерцания, а вырабатывает их в процессе деятельности, изменяющей предмет.

Все категории были поняты как логическое выражение тех всеобщих свойств, которые любой предмет обнаруживает в тех случаях, когда он подвергается изменяющей деятельности человека. Все категории логики, составляющие в своей связи то, что называется аппаратом познания, мышления (в первоначальной своей форме это скорее ещё не категории, а общие представления), имели для человека значение не теоретических форм отражения предметов как они существуют вне и независимо от человека — этим он стал интересоваться позже, с возникновением философии, — а **практически необходимых форм непосредственно-практического сознания**, т. е. сознания, необходимо складывающегося внутри деятельности, обращённой на изменение внешнего мира, на приспособление его к своим потребностям. Именно здесь, когда физический и умственный труд ещё не успели обособиться друг от друга, когда производство идей непосредственно вплетено в материальное производство» (Маркс), категории, общие представления формируются как непосредственное выражение узловых пунктов практической, предметной, материальной деятельности.

И постольку, поскольку сама эта деятельность детерминирована предметом, поскольку в практике свойства предмета не создаются, а только обнаруживаются, поскольку человек может изменять предмет лишь в той мере, в какой это позволяет объективная, не зависящая от его воли и желаний природа предмета, категории выражают объективное, **не зависящее и от деятельности** содержание. Но именно потому, что предмет отражается не прямо, а только будучи опосредованным практикой, трудом, степень развития практики. И именно поэтому такие общие представления, которые со временем становятся предметом специального рассмотрения и превращаются в категории логики, служат уже на первых шагах развития как формы осознания, осмысливания также и тех предметов, которые в сферу непосредственной практики не попадают.

Это отмечает Маркс: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что **общее** (Allgemeine) означает у германцев и северян не что иное, как общинную землю, а **частное** (Sundre, Besondre) не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность. Выходит, что логические категории — проклятье — прямо вытекают из “наших отношений”»<sup>363</sup>.

И чем обширнее, чем многостороннее становится сфера деятельности человека — общественное производство — чем больше предмет приспособляется к потребностям общества, чем больше объективных свойств своих он обнаруживает **для человека**, тем богаче и сложнее становится та «сеть категорий», в которую человек «улавливает» новые предметы, данные ему только в созерцании. Например, звёздное небо.

В практике человек подчиняет предмет себе, подчиняясь ему. Поэтому и категории являются выражением объективных свойств предметного мира. Но в сознание предметная истина входит лишь постольку, поскольку она

<sup>363</sup> Письмо Маркса Энгельсу от 25 марта 1868 г., в кн.: Письма о «Капитале», с. 141

опосредована практикой. Энгельс на это специально обращал внимание: «Благодаря этому, благодаря деятельности человека и обосновывается представление о причинности, представление о том, что одно движение есть причина другого»<sup>364</sup>.

(Это отражается и в этимологии русского языка. «Причина», «причинять» — это более сложная филологически форма, чем «чинить» (суд, расправу и т. д.), т. е. простая форма, корневое слово первоначально означает действие человека, акт его деятельности: «чинить = делать, производить...»)

Именно деятельность порождает и доказывает объективное значение логических категорий, а не созерцание.

«Правда, уже одно правильное чередование известных явлений природы может породить представление о причинности — теплота и свет, появляющиеся вместе с солнцем, — однако здесь ещё нет доказательства, и постольку юмовский скептицизм был бы прав в своём утверждении, что регулярно повторяющееся *post hoc* никогда не может обосновать *propter hoc*»<sup>365</sup>.

Этот важный пункт переворота в философии, пункт, составляющий коренное, качественное отличие марксистской гносеологии от гносеологии старого материализма, не умевшего двинуться дальше той истины, что сознание есть отражение объективного мира, был как раз тем пунктом, выяснение которого и составило границу, отделяющую зрелые произведения марксизма от незрелых; это — 1845 год.

В философско-экономических манускриптах Маркс тщательно анализирует именно эту проблему — проблему отношения сознания и деятельности, проблему их сложного диалектического взаимодействия. В ФЭМ нет ещё ясного сформулированного понимания того, что в этой паре диалектически взаимодействующих моментов определяющим, доминирующим является материально-практическая деятельность.

Отношение материального и духовного моментов в развитии человека, человеческого рода, ещё сильно окрашено антропологическим пониманием; но за фейербаховско-гегелевской терминологией нетрудно уже усмотреть то понимание, что сознание, мышление не есть то основное и исчерпывающее, что отличает человека от животного.

Не сознание как таковое, а сознательный характер деятельности становится основной категорией, исходной категорией. Сознание, бывшее для старой философии субъектом, сущностью человека, низводится уже на роль хоть и важнейшего, но всё же предиката, атрибута. Подлинным же субъектом оказывается действующий человек, притом это не индивид Фейербаха, а весь «мир человека», т. е. вся совокупность родовых способностей, а эти последние суть очеловеченная предметность, т. е. те способности, которые возникли и развились в лоне предметной, т. е. материальной деятельности.

Т. е. уже в философско-экономических рукописях Маркс достигает того понимания, что сознание в конечном итоге детерминируется предметом, природой. Но детерминация эта не прямая, а опосредована деятельностью, притом **сознательной** деятельностью, которая «воспроизводит всю природу согласно её собственной мере и закону».

Это взгляд бесконечно более высокий, чем взгляд созерцательного материализма, включая Фейербаха.

Формы сознания оказываются тождественными формам природы не в результате созерцания, а в результате того, что они складываются как формы практического сознания, сознания, формирующегося по мере того, как человек практически формирует природу согласно её собственным внутренним формам, воспроизводит предметные процессы в сфере производства.

Сознание, таким образом, оказывается выражением и отражением природы в той мере, в какой она воспроизведена деятельностью общественного человека, «рода», как выражается Маркс.

При таком историческом взгляде на сознание оно в конечном итоге является отражением объективных предметных форм. Вместе с тем здесь же вскрыта вся сложная диалектика того процесса, результатом которого является этот факт.

Практическое целесообразное изменение природы, которое в общем и целом ограничено рамками воспроизведения природных процессов в сфере общественного производства, оказывается тем подлинно всеобщим отношением человека к окружающему миру, в лоне которого и на основе которого развивается сознание как таковое.

Сознание понимается как момент практического отношения к природе, как особенная форма деятельности, подчинённая в своём развитии практике, как всеобщей форме деятельности. Труд, практика оказывается тем всеобщим отношением, которое в пределах человеческого общества, безусловно, имеет внутри себя все начала и концы, начинается из себя и в себя возвращается и представляет из себя ту форму всеобщности, бесконечности, которую Гегель любил образно иллюстрировать в виде круга. Сознание же в этом смысле не представляет собою такого всеобщего отношения, а выступает как особенный момент самодвижения человеческого рода. Вместе с тем оно несёт в себе всеобщность, отражает его в себе, является тем необходимым моментом, без которого практика не может

<sup>364</sup> Диалектика природы, с. 184

<sup>365</sup> Там же.

совершаться как человеческая, не может замкнуться в круг, в форму всеобщности, самодвижения, всё время расширяющего свои границы и превращающего каждый шаг вперёд в основу для дальнейшего, еще более интенсивного и экстенсивного расширения.

Этот пункт очень важно подчеркнуть. Вульгарно-материалистическое толкование соотношения практики и познания метафизически противопоставляет эти вещи и сохраняет их абстрактное простое отношение на всём пути исследования, хотя они в своём взаимодействии переливаются друг в друга, и лишь в своём диалектическом единстве составляют то, что марксизм называет практикой.

Практика не есть просто изменение природы. Практика есть целесообразное изменение природы. То есть практика всегда включает сознание, которое и отличает волевой акт человека от инстинктивных трудообразных форм деятельности животных.

Практика всегда направляется сознанием, ставящим перед волевым актом определённые цели. Человеческая практика мыслима только как целенаправленная практика.

Чисто физическая сторона практического отношения к природе, «изменение природы» просто, ничем не отличается от таковой же деятельности животного. Взятая абстрактно, односторонне, деятельность, изменяющая природу, не есть то, что марксизм понимает под понятием **человеческой практики**, той практики, которая в гносеологии выступает как основа познания и критерий истины.

Человеческая «практика», интерпретируемая как просто «другое» теории, абсолютно противопоставленная последней как «изменение природы» просто, без дальнейших определений, — это чисто метафизическое, вульгарно-материалистическое её понимание.

Это понимание сводится к тому, в конце концов, что практика» оказывается чисто стихийным, слепым движением, а «теории» отводится незавидная роль регистратора того, что уже добыто «практикой». Это взгляд Бернштейна, отрицающий значение целеполагающей деятельности сознания. Практика, как слепое движение вперёд, — всё. Цель, как осознание направления деятельности, — ничто для движения.

Этот взгляд вполне логично вытекает из того понимания, которое рассматривает теорию, сознание как нечто входящее в движение практики лишь задним числом, а не как активный, необходимый момент самой практики, самой человеческой деятельности, на какой бы объект последняя ни направлялась.

И от этого понимания не отделаешься таким образом, как это часто пишут, — что, мол, хотя теория и является отражением, т. е. некоторым вторым, производным от практики, однако марксизм «не отрицает и активной роли теории» ...

Это не решение проблемы, а эмпирическая констатация факта, который сам по себе остаётся непонятным, противоречащие определения не выведены из их общей, их координирующей основы.

Совершенно верно, что всякая теория, всякое сознание вторично по отношению к предмету, к объективной реальности. Но этого нельзя безоговорочно сказать о её отношении к практике, к деятельности, опосредующей предмет и сознание, объективную реальность и теорию об этой объективной реальности.

Практика в смысле изменения природы просто, в смысле чисто физической стороны деятельности человека, т. е. взятая в её абстрактной, односторонней форме, и сознание, теория, целеполагающая деятельность мышления, взятое просто как «отражение», при таком понимании оказываются двумя особыми формами человеческой деятельности, стоящими рядом друг с другом; на деле же их отношение сложнее. «Практика» не есть особая форма человеческой деятельности, наряду с деятельностью сознания.

Она есть всеобщая форма, обнимающая в единстве и физическую, и умственную стороны труда.

Здесь прямая аналогия с тем, как Маркс трактует производство в его отношении к распределению, обмену и потреблению.

Маркс указывает, что главным недостатком всех предшествующих политэкономических учений было то, что все они понимали «производство» просто как особенную форму экономической жизни, стоящую наряду с другими. В этом и заключалась метафизичность понимания.

Маркс же вскрывает, что производство должно браться не в его абстрактной односторонней форме, в которой исчезают все его исторические характеристики, вслед за тем неизбежно приписываемые только распределению и обмену, в которых они подмечаются, а должно пониматься как всеобщая форма экономики, т. е. как диалектическое единство «производства» (в его односторонней форме), распределения, обмена и потребления, как, в самом общем виде, «присвоение индивидуумом предметов природы внутри и посредством определённой общественной формы»<sup>366</sup>.

<sup>366</sup> Маркс. К. К критике политической экономии, с 198



То есть общее определение производства включает в себя и обмен внутри производства, и распределение, и потребление, и «производство» в абстрактном смысле, как особенные, исчезающие, переливающиеся друг в друга моменты производства вообще.

Это — научное понятие, понимание производства, в отличие от того «первого поверхностного представления», согласно которому «производство» есть процесс, в котором «члены общества приспособляют (создают, преобразуют продукты природы к человеческим потребностям», а дальнейшее движение продукта к потребителю, к индивиду завершает «обмен», «распределение», которые уже целиком в отличие от «производства», носят исторический характер

Для Маркса «результат, к которому мы пришли, состоит в том, что производство, обмен и потребление — одно и то же, но что все они образуют собою части целого, различия внутри единства»<sup>367</sup>. И далее: «**Определённое<sup>368</sup> производство обуславливает, таким образом, определённое распределение, обмен, определённые отношения** этих различных моментов друг к другу. **Конечно и производство** в его односторонней форме\*\* со своей стороны, определяется другими моментами.... Между различными моментами происходит взаимодействие. Это бывает во всяком органическом целом»<sup>369</sup>.

Здесь Маркс формулирует вообще общеметодологическое соображение относительно всеобщего и особенного, особенного как момента всеобщего.

Отношение сознания, целеполагающей деятельности и физического исполнения, воплощения поставленной цели совершенно таково же. Оба эти момента суть моменты человеческой практики в её всеобщем гносеологическом смысле, как целесообразного изменения природы.

«Изменение природы» просто, т. е. практика в её односторонней абстрактной форме, всегда остаётся одним и тем же (в том же смысле, в каком «производство» само по себе лишено исторических характеристик). Из него прямо не выведешь исторически определённых форм сознания.

Понятая же как вообще **целесообразное** изменение природы, практика выступает в качестве всеобщего отношения человека к природе, включающего сознание как момент. Практика в её односторонней форме существенно определена той целью, которую перед ней ставит сознание.

Этот момент и абсолютизирован в идеализме. Но **целеполагающая деятельность сознания** не определена **непосредственно предметом**, хотя сознание и есть отражение предмета. Это и есть тот диалектический камень преткновения, о который споткнулся старый материализм в теории познания.

**Целеполагающий** характер сознания определён опять «практикой». Но мы с этим выводом пришли только на точку зрения «взаимодействия», если продолжаем удерживать понятие практики **как слепого** изменения природы

Целеполагающая деятельность сознания определяет направление практики, а предмет определяет сознание. Это верно. Но откуда получается тот факт, что и «сознание» и «практика», взаимно определяющие друг друга, каждый раз носят исторический характер?

Если стоять на точке зрения **созерцания**, т. е. полагать что сознание определено непосредственно **предметом**, то остаётся непонятным, почему на одной ступени развития сознание ставит одни цели, а на другой — другие.

Если предмет открыт сознанию и определяет его в созерцании во все времена одинаково (а иначе старый материализм думать не мог, полагая, что сознание непосредственно определено предметом, данным в созерцании), то ответ на вопрос о том, почему сознание в одну эпоху указывает практике один способ изменения, приспособления предмета, одну цель, а в другую эпоху — другой способ, другую цель практического использования, — этот вопрос переносится и решается в сфере чистого познания. То, **какую цель** ставит перед практикой сознание, мышление, оказывается, вообще говоря, зависящим целиком от степени, от глубины теоретического понимания предмета, и никак — от практики, только, якобы, реализующей готовые цели, положенные сознанием.

И получается точка зрения французского материализма XVIII века: практика сама по себе, а **отражение предмета** — само по себе, и **целеполагающую способность** сознания приходится приписывать имманентной особенности сознания и объяснять из **глубины теоретического понимания**.

Поэтому-то французы XVIII века и считали чистой случайностью тот факт, что та или иная идея, теория возникает именно в данную эпоху, а не на тысячу лет раньше или позже. Например, почему только в XVIII веке сознание ставило перед практикой цель, задачу привести государственные, правовые и моральные нормы в соответствие с «естественными» требованиями и потребностями человека? Потому лишь, что сознание не отразило, не познало раньше «естественное» в человеке, хотя оно всегда имело возможность это сделать, и не сделало лишь по той причине, что теоретики не вдумались в предмет достаточно глубоко.

<sup>367</sup> Маркс. К. К критике политической экономии, с 212

<sup>368</sup> Курсив Ильенкова. Далее — курсив Маркса

<sup>369</sup> Там же

Глубина понимания предмета, а соответственно и цель, которую сознание ставит перед «практикой», т. е. перед деятельностью опредмечивания цели, на почве абстрактного гносеологического противопоставления сознания и предмета. Это и было точкой зрения созерцательного материализма.

И выхода за пределы этой ограниченной, хотя в основе и материалистической, правильной точки зрения, нет, если продолжать рассматривать «практику» в её односторонней форме, как чисто физическую сторону человеческой деятельности, а не как целесообразное изменение предметов природы.

Из практики в этом, всеобщем смысле каждый раз начинается как физическая сторона труда, так и деятельность сознания. В этом смысле практика, как единство этих различных моментов, начинается «из себя» и «к себе возвращается», т. е. является подлинно всеобщим отношением человека к природе, законам самодвижения человеческого рода, основным существенным законом, по отношению к которому особенные и индивидуальные формы деятельности человека выступают как его производные.

Нас в данном случае интересует распад практики на физический и умственный труд. Обе эти основные противоположности составляют человеческую практику лишь в своём единстве. Их обособление друг от друга есть реальный исторический факт, на основе которого и выросли идеалистические, с одной стороны, и вульгарно-материалистические концепции сознания в философии.

В классовом обществе, действительно, умственный и физический труд выступают как две сферы разделения труда, между которыми индивиды распределяются силою объективного, от их желаний не зависящего закона. Физическая сторона человеческой деятельности всё более, а умственный труд, превращаясь всё более в монополию привилегии господствующих классов, совершается узким слоем интеллигенции, теоретиков *ex professo*. Сюда входит и научная, и художественная деятельность.

Известно, что идеализмом это обстоятельство было истолковано как факт, якобы доказывающий сверхпрактическое происхождение и значение теории, сознания вообще, как факт, якобы доказывающий, что всё человеческое в деятельности принадлежит сфере мышления, а физическая сторона деятельности есть как раз то, что обще человеку с любым животным.

И для такой иллюзии действительно имелись достаточные основания в реальных формах практики.

Действительно, стихийное разделение труда приводило к тому положению, что физический труд утрачивал своё человеческое достоинство, превращаясь в средство для удовлетворения потребностей, лежащих вне самого процесса труда, а все человеческие определения деятельности аккумулировались в среде господствующих классов, делаясь монополией интеллигенции *ex professo*.

Впервые Маркс вскрыл путём теоретического анализа тот факт, что ни физический, ни умственный труд в их изолированности не представляют собою того, что философия именвала «родовой деятельностью человека», и что они одинаково отчуждённые формы этой деятельности общественного человека, «рода».

Впервые Маркс вскрыл, что эти одинаково отчуждённые, т. е. принудительно навязываемые индивидам, формы разделения труда, составляют лишь в итоге, в результате борьбы, смысл которой непонятен для её участников, тот процесс изменения природы общественным человеком, который Маркс и назвал общественной практической деятельностью, **практикой**.

Обе эти реальные (в классовой обществе) противоположности, на которые распадается практика в её подлинном значении, взаимно друг друга обуславливают, взаимно отражают. При этом, естественно, каждая сторона противоречия вправе вообразить себя доминирующей, ибо, действительно, в каждой из них отражена вся другая.

Идеализм видел сущность человека в сознании, в мышлении, а практически-материальную деятельность считал простой рабыней сознания, послушно реализующей в предмете те цели, которые сознание, мысль продуцирует из себя, из своей чистой стихии духа, — считал простой деятельностью опредмечивания готовых, сознанием положенных целей.

Другая сторона противоречия нашла своих теоретиков в лице вульгарных материалистов типа Бернштейна.

Эта теория, полагающая, что всё новое содержание добывается сперва слепой, стихийной, идущей на ощупь «практикой», а теоретическое сознание лишь задним числом фиксирует то, что «практикой» уже добыто. Поэтому теория, сознательность вообще не имеют по Бернштейну никакого влияния на практику, отсюда и лозунг: «движение — всё, цель — ничто». Этим отрицается как раз целенаправленный характер человеческой деятельности, т. е. её сознательный характер.

Сознание, теория неспособны привнести в «практику» ничего нового, ничего такого, чего «практика» уже не достигла бы.

И в этой убогой «концепции», конечно, однобоко и скудно изображено действительное положение вещей, но такое положение, которое является на деле лишь поверхностью соотношения теории и практики в эпоху антагонистиче-

ских форм разделения труда. Превращая эмпирию непосредственно во «всеобщее гносеологическое отношение», вульгарный материализм, естественно, подводит гносеологическую базу всего-навсего под буржуазные теории, увековечивая преходящее отношение, и не видит того, что ни такая «практика», ни такая теория не являются тем, что марксизм называет высоким именем человеческой деятельности, человеческой общественной практики.

Таким образом, и идеализм типа Гегеля, полагающий всё человеческое только в мышлении, а все остальные формы деятельности рассматривающий как производные от мышления, и вульгарный материализм, полагающий, что всё человеческое добывается слепым стихийным движением «практики», а мышление приходит лишь задним числом и не играет в самом движении практики ровно никакой роли в качестве целеполагающей деятельности мысли, теории, — одинаково являются теоретическим выражением того реального разрыва, внутри которого в классовом обществе развиваются две стороны человеческой практики в марксистском понимании этого слова — физический и умственный труд.

Согласно марксистскому пониманию эти две стороны практики составляют процесс её движения лишь в единстве. Другое дело, что это единство в различные эпохи осуществляется различными путями, в различных формах. Но нет сомнения, что человеческая практика не может совершаться без сознания, так же как сознание не может совершать своё дело без практики, хотя в иные эпохи эту истину чрезвычайно трудно понять.

При капитализме труд рабочего у машины обесчеловечивается и действительно становится ничем не отличающимся от деятельности животного. Но этот факт дополняется и обуславливается другим фактом, а именно — тем, что на другом полюсе аккумулируются все духовные потенции производительной деятельности.

Отсюда и растёт та иллюзия, что всё человеческое в труде суть духовное, и что физический труд выступает как основа и предпосылка интеллектуального лишь в том смысле, что избавляет известный круг лиц от необходимости тратить всё своё время на удовлетворение физических потребностей. Отсюда и получается та иллюзия, что человеческая (т. е. духовная) деятельность начинается лишь там, где кончается животноеобразная, материально-практическая, и что физическая сторона деятельности есть нечто абсолютно безразличное для теоретизирования, столь же безразличное к содержанию сознания, как безразличен к нему тот состав воздуха, которым дышит теоретик, как безразличен к нему покрой платья теоретика или форма его носа. Физический труд представляется такой же вневременной, внеисторической предпосылкой теоретизирования, как сам факт физического существования теоретика. Интерпретируемый так узко, физический труд, непосредственно-материальная деятельность, конечно, не отрицается никем из буржуазных идеологов в качестве «основы и предпосылки» труда умственного...

В таком смысле не отрицали его и Платон с Аристотелем. Раб, крепостной, пролетарий — их деятельность всегда предполагалась как необходимая основа и предпосылка умственно-теоретической, художественной и т. п. «человеческой» деятельности, но как предпосылка внеисторическая, такая же безразличная к содержанию умственной деятельности, как безразлична для содержания той или иной теории форма носа и покрой костюма создавшего её теоретика.

Марксизм отличается от такого понимания роли труда вовсе не тем, что понимает значение его просто как «основы» всех остальных форм деятельности, а тем, что он **содержание** общественного труда, его формы и законы понимает как то **основное** содержание, которое остальные формы деятельности выражают на свой манер и своим способом.

Марксизм исходит из того, что созерцательно-теоретическое отношение к природе не есть то первое отношение, в которое человек к ней встаёт. Созерцание, следовательно, не есть та первая, ничем не обусловленная, кроме предмета, форма непосредственного отражения природы, а есть **второе**, производное от материально-практического отношения к предмету, которое определяет как самую голую возможность теоретического созерцания, так и пределы, в которых предмет доступен созерцанию.

Могут возразить, что звёздное небо было открыто созерцанию древних греков в той же самой полноте, как и нам, как и питекантропу, и что созерцание Аристотелем и Демокритом звёздного неба никак не было опосредованно трудом рабов.

Это возражение, однако, само основано не на марксистском, а на вульгаризаторском понимании практики как основы познания, на том самом понимании, которое под «практикой» понимает чисто материальное изменение внешних форм предмета, а не всеобщую гносеологическую категорию.

Чисто материальное изменение внешней формы предмета, конечно, входит в понятие **практики**, но последнее к нему не сводится.

Практика даже в одностороннем её понимании определяла всё-таки созерцание Аристотелем звёзд — в том смысле, что создала для Аристотеля возможность свободно развивать свой интеллект, свободное время для игры его духовных способностей.

Эту сторону дела также нельзя не учитывать. Рабский труд действительно опосредовал природу и сознание лишь в том ограниченном смысле, что взял на себя чёрную работу, избавив от неё интеллект для созерцания таких вещей,

которые никак не являлись предметом непосредственного физического труда.

Труд был опосредующим звеном между природой и мыслью Аристотеля также ещё и в том важнейшем смысле, что он, именно он, создал в своём лоне мышление как способность, которая могла затем уже быть обращена на предметы иные, чем предметы труда.

Прежде чем духовный труд мог разделиться с физическим, он должен был прежде появиться, быть созданным внутри труда. И если проанализировать представления древних о небесных явлениях, то оказывается, что человек видел в небе больше, чем видит животное, именно настолько, насколько он научился изменять земные предметы, а именно: светила — солнце, луна и т. д. — расцениваются как обращённые полостью к земле чаши, как огонь; и это не метафоры, это — представление, которое принимается как тождественное предмету.

Атом? С этим сложнее, опосредующих звеньев больше — но их можно указать. Это — понимание того факта, что все предметы, данные человеку, трёхмерны, имеют форму, движутся и т. д. Эти действительно всеобщие свойства распространяются в глубь материи. То же, что этими свойствами мысль атом и ограничивает, — это уже принадлежит к числу слабости умозрения.

Но — и это важно — способность мыслить, будучи сформированной внутри труда, могла быть обращена и далее, чем труд, т. е. оперировать с теми прочными представлениями, всеобщая истинность которых доказана практически изменяемыми предметами, как всеобщими вообще. То есть в предметах, которые не были изменяемы человеком, — скажем, звёзды — человек мыслью был уже вправе полагать всеобщие свойства вещей: численные, геометрические, механические и т. п. свойства.

Если мышление оказывалось постигающим нечто, лежащее **за пределами практики** в узком смысле, оно это делало лишь постольку, поскольку научилось изменять вещи в практике, т. е. его содержание было целиком определено практикой, трудом.

«Созерцание» же давало Аристотелю ту же самую картину, что и питекантропу. Что в нём **сверх того**, что в нём **человеческого**, — так это **те же самые свойства**, которые были **практически** освоены в других предметах. Эти мысли относятся мыслью также и к тем предметам, кои **только созерцаются**. «Человеческое» в сознании конденсируется в речи и мысли.

Так **труд** опосредовал созерцание природы глазами и головой Аристотеля.

Чем дальше, тем сложнее. Категории воплощают в себе всё богатство практики, и отыскивать каждый раз генезис того или иного умозаключения было бы бесплодным делом. Но всегда мысль воплощает лишь те отношения, которые обнаружили себя как всеобщие в пределах практики. Это и есть логические отношения, логические формы, законы, категории.

Сделаем из сказанного выводы:

1. Физическая, материальная сторона деятельности общественного человека всегда есть лишь одна сторона практики, первая, определяющая как возможность, так и действительность умственной, духовной стороны деятельности. Однако, взятая абстрактно, односторонне, эта практика всегда со своей стороны общественно определена той **целью**, которую ставит перед ней сознание. Поэтому **практика** в её всеобщем смысле может быть определена как единство различных сторон — умственной и физической, как **целесообразное изменение природы**.
2. Только **так** истолкованная, практика может быть расценена в качестве всеобщего простого гносеологического отношения человека к природе, как основа познания и критерий истины, как движение, которое безусловно из себя начинает и к себе возвращается. Ограниченная деятельность по изменению, по приспособлению предметов природы к потребностям общественного человека дополняется ограниченными **целями**, т. е. ограниченным **осознанием** направления этой деятельности. И, наоборот, ограниченное **понимание**, осознание объективных свойств предмета дополняется ограниченным его использованием, «изменением».
3. Материально-практическое изменение предмета и осознание этого изменения в форме цели действия дополняют и взаимно обуславливают друг друга, а порознь взятые и метафизически-противопоставленные друг другу они не объясняют процесса самодвижения человеческого рода, практики. Поэтому вопрос «где раньше появляется “новое” — в сознании или в практике?» лишён научного смысла, ибо в основе этого вопроса лежит, подразумевается неверное понимание «практики», как бездуховного, слепого процесса изменения внешних форм предмета, изменения на ощупь, а не изменения, преследующего определённую, человеком положенную цель, т. е. каждый раз более или менее сознательного изменения.
4. Вульгарное, плоское понимание «практики» поэтому оказывается в растерянности, когда у классиков марксизма критерий практики прилагается к таким вещам, которые, вообще говоря, мы физически изменять не в силах. Например, в такое понятие «практики» никак не лезет астрономическое наблюдение, однако прямо включённое Лениным в понятие практики.

Никак не выведешь из него и тот факт, что практика не является абсолютным критерием. Ленин указывает, что практика подтверждает или опровергает теорию не абсолютно, а лишь в тех пределах, в которых мы задались целью её проверить. И наоборот, теория лишь в тех пределах может считаться подтверждённой, в каких она проверена практикой, и не больше.

В книге Руткевича «Практика как основа и критерий» верно отмечено, что «если люди, руководствуясь определённой теорией, не достигают поставленной цели, то это значит, что **или теория ложна**, или надо искать **ошибку в тех отступлениях от теории**, которые были сделаны “по дороге”»<sup>370</sup>.

Практика как критерий истины вообще исполняет свою роль только при том условии, что раньше, чем мы практически вмешиваемся в предметный процесс, мы уже обладаем каким-то теоретическим представлением о нем, и именно его проверяем. Насколько предсказанные до практики результаты, т. е. теоретически положенная цель, совпало с реальным результатом, настолько наши теоретические представления были верны, объективны, предметны. Но ровно настолько, не больше. Я и после проверки не буду знать, нет ли в предмете ещё чего-то, неизвестного мне. Но буду знать твёрдо: то, что я ожидал в теории и получил на практике действительно, объективно принадлежит предмету

Я, конечно, могу натолкнуться слепо на какой-то новый, совершенно непредвиденный теоретически результат своего вмешательства в объективный процесс. Но натолкнувшись, я по-прежнему столь же мало буду знать, что это такое, как и ранее. Для того чтобы понять и **по желанию** т. е. целесообразно воспроизвести этот результат, на который я наткнулся, я должен составить себе теоретическое представление о нем и вновь его проверить. только в том случае, если я имею **сознание** о предмете, представление (верное или неверное) о том, что он такое есть, я могу сказать, что этот предмет **практически** освоен мною.

Практическое освоение предмета человеком **предполагает** сознание; то есть человек лишь в том случае освоил предмет **практически**, если он в ожидании получил то, что ожидал.

Диалектика осознания предмета, каждый раз осознания ограниченного, с одной стороны, и производимой на основе этого осознания материальной деятельности, преследующей ограниченную цель, — эта диалектика столь же различных, столь и тождественных противоположностей, в форме которых движется процесс человеческой практики, практики понимаемой как **целесообразное изменение предметов природы общественным человеком**. Обязательно целесообразное.

Другое дело, что целесообразный характер деятельности в конечном итоге определён материально-практическими потребностями, что **цель** есть сознательное выражение «потребности», тенденции самого материального процесса. Но это лишь в конце концов.

В каждый же данный момент человек в процессе практики обладает сознанием; и именно с того момента, когда человек начинает преследовать заранее, в голове выработанную цель, его деятельность приобретает человеческое достоинство и специфику, отличие от деятельности животного.

Совсем другое дело, что человек, преследуя ограниченную цель, добивается неожиданного, не предвиденного им результата. Это особенно ярко выступает в сфере общественных отношений.

Но именно этот факт и не означает, согласно Энгельсу (см. «Роль труда»<sup>371</sup>), ничего иного, кроме того, что человек здесь ещё действует подобно животному, что этот факт есть факт развития, стадия обособления человека из царства бессознательной, стихийной деятельности, стадия перехода его в царство свободы, в царство и мир человека, в царство господства над природой.

Изменение природы просто, без дальнейших определений, в своей абстрактной форме есть действительно вне-историческая предпосылка сознания, общая нам с животными.

**Человеческое** изменение природы, практика начинается лишь там, где человек изменяет природу **целесообразно**, на основе познания.

Познание, возникая вначале действительно на основе слепой животнообразной деятельности, становится, в свою очередь, **основой** деятельности, и тем самым превращает эту последнюю в человеческую.

Когда сознание — пусть самое примитивное — возникло, оно выступает в качестве той прибавки над животной деятельностью, которая и делает эту деятельность человеческой, т. е. становится основой человеческого в деятельности, а не остаётся всё время производным, вторым, приходящим в деятельность лишь задним числом, и потому безразличным для самой деятельности.

Напротив, одухотворяя деятельность, задавая ей определённую задачу, сознание обратно воздействует на материальную деятельность и поднимает её на более высокую ступень. А эта достигнутая ступень опять становится

<sup>370</sup> Руткевич М.Н. Практика — основа познания и критерий истины. — М.: Госполитиздат, 1952, с. 145.

<sup>371</sup> «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», очерк Энгельса, включённый в «Диалектику природы»

исходной точкой дальнейшего движения как практики, так и сознания. И каждый раз та ступень практики, которая достигнута при посредстве сознания, есть продукт опять же целенаправленной, сознательной деятельности.

Сознание, целеполагающая деятельность, таким образом, оказывается всё время неотъемлемым, даже в абстракции, моментом человеческой деятельности. Как только мы абстрагируемся от неё, мы абстрагируемся от самой человеческой практики, возвращаясь к тому моменту, когда есть ещё только животная деятельность, абстрактная возможность сознания и человеческой деятельности. Как таковая, т. е. как целесообразная, деятельность человека и есть **историческая** основа движения познания, в отличие от деятельности, просто являющейся внеисторической, абстрактной основой и возможностью **возникновения**, но не развития познания.

Практика, понятая так, единственно и может служить исходным понятием гносеологии. Гносеология берёт уже как данное наличие сознания, сознательного характера деятельности. Без этой предпосылки гносеология вообще лишается предмета исследования. То есть в качестве предпосылки берётся тот факт, что человек начинает акт материально-практического изменения предмета, уже обладая каким-то, пусть ограниченным, пусть неверным, но сознательным представлением о цели изменения, о результате, который он надеется получить посредством деятельности

Акт вмешательства человека в предмет приводит его к противоречию реального результата с ожидаемым. Человек вынужден изменять первоначальное, исходное представление настолько, насколько оно не совпало с итоговым созерцанием. И наоборот, то, что в ожидаемом и реальном представлении совпало, человек имеет право считать объективно-истинным.

Если нет исходного, какого бы то ни было примитивного, представления об ожидаемом результате, о цели практического действия, не было бы и движения познания. Ибо в созерцании человеку было бы дано только наличное, единичное в предмете, которое ему не с чем сравнивать, сопоставлять. Исчезло бы противоречие между ожидаемым и итоговым представлением о предмете, и человек в каждый данный момент был бы нацело определён со стороны эмпирии, т. е. оказался чем-то пассивным, и его сознание, лишённое противоречия, оказалось бы тождественным сознанию животного; то есть господином оказалась бы природа, а человек — её рабом. Исчезла бы движущая сила практики, как активного отношения к природе, как отношения, в котором человек над природой господствует — пусть сначала в крайне ограниченной мере.

В «Роли труда» Энгельс рассматривает именно это отношение. «Всё наше господство над ней [над природой] состоит в том, что мы, **в отличие от всех других существ, умеем познавать её законы и правильно их применять**»<sup>372</sup>. То есть практика человека тем больше отличается от деятельности животного, чем в большей мере она **сознательна**, чем в большей мере человек умеет **предвидеть заранее** последствия своего вмешательства в объективный ход вещей.

А в тех пределах, в которых его сознание не ухватывает всех последствий — скажем, общественных последствий введения новой производительной силы, — человек выступает не свободно, не по-человечески, а целиком подобен в этом смысле животному, на которого природа обрушивается как нечто ему чуждое и враждебное.

Именно поэтому Маркс называет классовую эру предысторией человечества<sup>373</sup>, т. е. такой стадией, где человек ещё не окончательно обособился в царство человека, в царство свободы. Это — лишь атавизм, остаток нечеловеческого в человеке, того животного, что он не успел ещё, не смог преодолеть в своём развитии.

### **К вопросу о соотношении представления и мысли, практического сознания и науки**<sup>374</sup>

Мышление есть отражение объективной реальности в понятиях. Верно. Тем более важно вскрыть и показать, как возникает понятие, высшая форма отражения реальности, высшая форма сознания.

Отражение мира в понятиях — результат сложнейшего процесса переработки низших форм сознания в высшие, логические формы, результат **особой**, специфической **деятельности** сознания.

Решение этой проблемы намечает в краткой афористической форме Маркс, указывая, что мыслящее рассмотрение предмета состоит в воспроизведении конкретного целого в мысли путём установления необходимого единства в многообразных абстрактных определениях предмета, данного сознанию в представлении. Абстрактные, односторонние определения предмета — это только материал мышления, но не само мышление ещё. Мышление в собственном смысле начинается там, где сознание открывает проникающую разрозненные определения связь. Строго говоря, трудно представить себе сознание человека, не пользующегося мышлением. Оно в той или иной мере всегда и везде присутствует в сознании общественного индивида. Дело, однако, не в этом. Мышление, как специфическую деятельность сознания, нужно проследить как необходимый процесс, не как спорадически появляющийся феномен сознания, могущий здесь вспыхнуть, там погаснуть. Научное, теоретическое рассмотрение

<sup>372</sup>Энгельс Ф. Дialeктика природы, с. 143. Курсив Ильенкова

<sup>373</sup><См. предисловие «К критике политической экономии»>

<sup>374</sup>«Рукописный текст, между строк и на **\*полях\*** замечания Т.И. Ойзермана.»

предмета есть процесс систематического преобразования низших форм сознания в форму понятия, процесс строго детерминированный и поэтому могущий быть строго очерченным. Можно и нужно поэтому логически представить дело так, что сознание, представляющее собою вообще отражение объективной реальности, обладает уже восприятиями, представлениями, но мышления в строгом смысле ещё нет.

Мышление имеет своей *sine qua non* предпосылкой и условием наличие стихийно возникающих форм сознания, чтобы пережечь их в своём огне в свои формы.

Маркс и устанавливает различие между мышлением как стихией научного, теоретического познания, представляющего собою особенную форму человеческой деятельности, труда, и стихийно-складывающимися в процессе материально-практического взаимодействия человека с предметом формами сознания.

Марксизм и в гносеологии берёт человека в его развитом состоянии, как субъекта трудовой деятельности, т. е. предполагает уже наличие развитого человеческого сознания; труд в **широком** значении предполагается не в инстинктивной животнообразной форме, а в форме **целенаправленной** деятельности, т. е. субъект предположен как учитывающий и планирующий более или менее отдалённые последствия тех изменений, которые он вносит в предмет. В связи с этим сознание вообще выступает как необходимый момент человеческого отношения к природе, как особенная стадия трудового процесса, его целеполагающая стадия, планирующая работа головы.

Без наличия этой стадии речь вообще не идёт о **человеческом** труде, о человеческих формах изменения предметов природы.

Сознание, в связи с этим, в самой общей форме представляет собой отражение условий материально-практической деятельности человека — естественных и исторических, и так или иначе, хочет этого человек или нет, он то или иное сознание этих условий для себя вырабатывает. Без этого он вообще не может выступать как представитель человеческого рода.

В решении сложнейшей проблемы о сущности, роли и месте сознания в процессе трудовой общественной деятельности Маркс и устанавливает различие теоретического мышления, как особенной формы деятельности, могущей превратиться в особую сферу разделения общественного труда, и практически-духовных форм освоения мира, как таких форм сознания, которые стихийно вырастают в процессе материально-практического взаимодействия общественного индивида с предметом его деятельности.

Надо сразу указать, что различие, устанавливаемое Марксом, не имеет, конечно, ничего общего с метафизическим противопоставлением «чистого» и «практического» разума у Канта.

Маркс, однако, чётко разграничивает логическое мышление, как высшую форму сознания, как стихию научно-теоретического познания, от остальных, низших по сравнению с ним форм сознания, в которых совершается стихийно-бессознательное «религиозно-художественно-практически-духовное освоение мира», дающее в итоге изображение объективных условий деятельности в форме представлений, т. е. в гносеологически низшей по сравнению с мышлением форме.

Нельзя, конечно, понимать это отношение в виде ряда строящихся друг над другом этажей. Реально-исторически дело обстоит гораздо более сложным образом.

То «практически-духовное» освоение мира, о котором говорит Маркс, одинаково служит общей гносеологической общественной основой для всех вырастающих из неё особых сфер разделения духовного труда. Искусство, религия, как формы духовной деятельности человека, не менее, чем научно-теоретическое мышление, имеют своей предпосылкой и материалом эту общую базу, стихийно складывающуюся в головах практически действующих индивидов сумму представлений, в которых и логическое мышление, и художественно-образное осознание, и религиозно-мистическая интерпретация одинаково рождаются в виде неразвёрнутых, слитых компонентов единого стихийно-практического осознания условий, внутри которых практически действующая часть человечества совершает процесс обмена веществ с природой.

Здесь не место пока рассматривать отношение к стихийно-практическому сознанию **искусства и религии**, как двух других основных форм духовной деятельности, превращающихся, подобно науке, в особые сферы разделения духовного труда. Каждая из этих сфер формирует данный ему стихийно-практическим сознанием материал на свой особый лад. Религия при этом, как специфическая для антагонистических формаций сфера духовной деятельности, строго говоря, не может быть поставлена в один ряд с наукой и искусством, а, скорее, представляет собой кентавра, винегрет из художественно-образного способа освоения мира и логического, подчинённые чуждым целям формы.

И если Гегель устанавливает лестницу духовных форм, ставя религию над искусством, а спекулятивное мышление над религией, то и в этой идеалистической схеме просвечивает тот факт, что религия в качестве особой формы развитого общественного сознания, включает в себя и художественно-образный элемент, и логический, научный, стремясь заключить в свои объятия, подмять под себя и науку, и искусство. Это и исторически так.

Маркс во «Введении»<sup>375</sup> говорит о соотношении логического мышления, мышления в понятиях, являющегося стихией и формой научно-теоретического познания, и «художественно-религиозно-практически-духовного освоения мира», т. е. стихийно складывающегося внутри процесса материально-практического взаимодействия человека с предметом его деятельности сознания. Это последнее, являющееся необходимым моментом человеческого труда, естественно, содержит уже в себе также и логический элемент, не в меньшей мере, чем художественно-религиозный. Но в этой форме отражения сознанием объективных условий деятельности логический элемент присутствует не как основное, систематически прослеживаемое содержание, а как элемент **представления**, ему подчинённый и не выходящий за его рамки.

В логическом мышлении, обособляющемся в особую сферу духовной деятельности, человек возвышается над представлениями, стихийно навязываемыми ему всей совокупностью естественных и исторических условий, которые в представлении оказываются также нерасчленёнными.

Здесь необходимо пояснить то понимание, которое вкладывает в термин «представление» Маркс. Часто этот термин трактуется чисто психологически, как чувственный образ вещи, предмета. Доля истины здесь есть: представление, как правило, не старается освободиться от чувственно-образной формы. Именно поэтому «представление» одинаково служит исходной точкой и понятия, и художественного образа. Дело, однако, обстоит не так, когда речь идет о гносеологической роли представления.

Трудно, например, вообразить себе непосредственно-чувственный образ процесса порождения ренты землёю, или воплотить в определённые чувственно-осознаваемые формы представление о «добропорядочности», находящееся в голове у филистера непременно в идеализированном, «сверхчувственном» облики. Попробуйте показать ему истинную реальность его представления — он не узнает, да ещё обидится на «грубый материализм», который ему приписали.

Представление тоже способно существовать в голове в виде абстрактной формулы, не становясь ещё от этого логически-выверенной **мыслью**.

Различие (гносеологическое) мысли и представления устанавливается Марксом совсем в ином плане. Критерием служит то содержание, которое отражено в этих различных формах сознания и их породило, так как психологически и мысль, и представление продуцируются одним и тем же аппаратом высшей нервной деятельности и внешне могут вообще быть неразличимы. На это указывал ещё Гегель, отмечавший, что разницу между формами представления и формами рассудочной деятельности уловить не так-то легко, особенно если речь идет о религиозных представлениях — о боге, благе и т. д. Представление, по Гегелю, весьма часто выражается в несвойственной, неадекватной ему форме «понятия», не будучи таковым по существу, по содержанию.

Как же, на наш взгляд, понимал различие между представлением и мышлением Маркс?

Насколько можно судить по тексту «К критике», «Капитала» и «Теорий прибавочной стоимости», следующим образом:

Реальный индивид всегда вырабатывает в своей голове некоторое практически необходимое и практически достаточное для него осознание ближайших условий своего действия, внутри которых он находится в силу общественного разделения труда. Общность этих условий для целого ряда, класса представлений.

Представление, играя роль практического требования, которое предъявляется к индивиду совокупностью условий, в которые он, независимо от его воли, поставлен, вместе с тем есть не что иное, как отражение ближайших условий его деятельности, безразлично, в какой субъективной форме обретается в его голове это отражение — в форме ли художественно-религиозного образа или в виде абстрактных максим «практического разума», т. е. в абстрактно-речевой, внешне-понятийной форме. Последнее не важно, и к делу прямого отношения не имеет.

Важно, что представление фиксирует лишь те стороны, свойства предмета, которые представляют для индивида непосредственно-практический интерес, те свойства и стороны, с которыми индивид непосредственно-практически сталкивается и взаимодействует. Представление поэтому всегда ограничено характером и степенью разделения труда. Это во-первых.

Во-вторых: представление, являясь непосредственно практическим осознанием условий деятельности, всегда безоговорочно отождествляет предмет с той его стороны, с какой он является условием труда, — с предметом в-себе, т. е. без какого бы то ни было отношения к запросам и изменяющей деятельности субъекта.

Представление фиксирует предмет в его непосредственном отношении к практическому субъекту, т. е. в его производных от предмета, во-первых, и от субъекта, во-вторых, свойствах, про которые поэтому нельзя сказать, являются ли они принадлежащими только предмету, объекту, или же существенно зависят от той деятельности, которая приложена субъектом. т. е. свойства предмета, фиксируемые представлением, всегда носят на себе субъективной деятельности.

<sup>375</sup> Маркс К. Введение. К критике политической экономии.



Представление же всегда, как правило, отождествляет себя с предметом, не усматривая в себе меры своей собственной субъективной деятельности, как практически материальной, так и духовной, представляющей. **Представление о предмете** всегда неизбежно принимается практическим индивидом за нечто равное предмету, за **предмет** представления, и в таком виде прекрасно ему служит на практике. Разумеется, до поры до времени, так как новые формы практики порождают и новые, соответствующие им представления, сталкивающиеся враждебно со старыми.

Так или иначе, представление, неизбежно вырастающее внутри практического взаимодействия индивида с предметом, отождествляет некритическим образом предмет как он есть сам по себе и предмет как условие субъективной деятельности, относя к предмету все определения, накладываемые субъектом.

И весьма обычно и закономерно такое положение, когда представление, регулирующее деятельность, вступает в противоречие с внутренней закономерностью предмета самого по себе. Маркс прекрасно иллюстрирует подобное положение на примере практического сознания товаропроизводителей, сознания, которое неизбежно производит фетишистское представление о свойствах предметов, попадающих в процесс товарного производства, о свойствах, рождающихся в нём.

«Их ум, их сознание (товаровладельцев. — Э. И.) вовсе не должен знать, чем в действительности определяется **стоимость** их товаров, или их продукты **как стоимости**; для него этого не требуется. Они поставлены в такие отношения, которые определяют их ум так, что им этого вовсе не нужно знать. Каждый может употреблять деньги как деньги, не зная, что такое деньги. Экономические категории отражаются в сознании очень превратно»<sup>376</sup>.

Здесь вскрыт вообще механизм, формирующий «практическое сознание», религиозно-художественно-практически-духовное освоение мира, отражение его в необходимо-практически складывающемся сознании деятельного индивида, механизм порождения **представлений**, фиксирующих только те свойства предмета, которые выступают в предмете как непосредственно важные условия его субъективной деятельности, свойства, которые он сам в значительной мере создаёт, а затем некритически приписывает предмету «в себе», фетишизируя, таким образом, продукт своей собственной субъективной деятельности, отождествляя своё субъективное представление с предметом, и не давая, естественно, объективного отражения предмета, понимания предмета таким, каков он есть без отношения к деятельности и вырастающему на её основе представлению.

Последнее, т. е. объективно-научное изображение предмета способно дать только **теоретическое сознание тех же условий деятельности**, вскрывающее необходимость порождения самих представлений, показывая их объективную основу как в предмете, так и в объективном характере деятельности, изменяющей предмет, — в условиях, детерминирующих самую эту деятельность, а вместе с ней и соответствующие представления.

Естественно, что мыслящее рассмотрение предмета не может совершаться в отрыве от представлений. Напротив, мышление и есть не что иное, как процесс переработки представлений, процесс выявления необходимых связей в материале, доставляемом мышлению представлением. Но мышление не есть просто формальная обработка представления, не есть **пересказ** в абстрактно-рассудочных формах, в «понятиях» того, что открыто представлению.

Подвергнутое только такой обработке, представление остаётся представлением, а не возвышается в форму мысли. Соответственно, абстрактные формы, в которых пересказано, описано представление, ещё не есть **понятие**, а всего-навсего знак представления, словесно-речевая форма представления, которую, вообще говоря, отличить с её внешней стороны от **мысли**, от **понятия** попросту невозможно вне контекста.

Это смешение двух по существу различных, а по форме неразличимых способов духовного освоения мира человеком, человеческой головой, у Маркса служит предметом особого анализа. И различение, которое он здесь устанавливает, является одним из основных принципов исследования истории политэкономии, как науки. Так, анализируя учение А. Смита, Маркс указывает:

«... Смит, с одной стороны, передаёт мысли агента капиталистического производства и представляет вещи в том виде, как они кажутся этому последнему, как они им понимаются и определяют его практическую деятельность и как на самом деле они происходят, судя по внешности, в то время как, с другой стороны, он открывает местами более глубокую связь...»<sup>377</sup>.

Анализ Маркса, вскрывающий только объективные связи предмета политэкономического исследования, представляет собою последовательно научный, теоретический анализ, не оставляющий без обработки мыслью ни одного представления в строгом смысле этого слова, воспроизводящий в мысли ту необходимость, которая связывает объективно все категории капиталистического производства в одно целое, в организм, и отличается от отражения того же предмета в представлении, фиксирующем разрозненные, а если и связанные, то не систематически,

<sup>376</sup> Маркс К. Теории прибавочной стоимости

<sup>377</sup> Там же

определения.

Если представление ставит различные определения предмета в связь, имеющую существенно субъективный характер, то мышление в процессе установления объективно-необходимого единства многочисленных определений, даёт, как итог, изображение объективно-необходимой связи, проникающей все явления, данные в представлении.

Остановимся теперь подробнее на соотношении «практического сознания» — представления — и теоретического мышления, движущегося в понятиях.

Это, разумеется, не два принципиально отличных по своему источнику способа познания, как их изображает Кант. Напротив, это лишь различные ступени одного процесса — процесса отражения сознанием человека условий его материально-практической деятельности.

Практический и теоретический разум не так уж далеки друг от друга, хотя различие между ними и не выдуманно немецкой идеалистической философией, а реально существует, по временам даже вступая в антагонистическое отношение. Так, для агентов капиталистического производства теоретико-научное, мыслящее понимание условий своей деятельности, вообще говоря, излишне в силу своей практической бесполезности. С другой стороны, совершенно ясно (так, кажется, шутил Либкнехт), что Маркс, понявший всю структуру капиталистического производства, вряд ли оказался бы в роли руководителя капиталистического предприятия более удачливым деятелем, чем ординарные буржуа, не обременённые грузом теоретического понимания условий накопления, а руководящиеся чисто «практической смёткой», основывающейся на фетишистских представлениях об условиях «самовозрастания стоимости», жизни капитала. Буржуа-капиталист поэтому со своей точки зрения по праву смотрит на теорию как на праздное и бесполезное, а при определённых условиях — уже и как на прямо вредное занятие.

Но, с другой стороны, в период восхождения буржуазии как класса общее теоретическое понимание условий роста капитала для неё оказывается практически необходимым, оказывается имеющим значение также и «практического разума» (Смит, Риккардо, физиократы). Это связано с необходимостью подвести теоретическую базу под общегосударственное законодательство. Нетрудно усмотреть прямую связь теории Риккардо — Смита с той борьбой на поприще законодательства, которую вела английская буржуазия в парламенте и прессе за обеспечение своих общеклассовых исторических интересов. Эта борьба и явилась той основой, на которой теоретическая мысль буржуазии достигла в области политэкономии.

Решена задача — и интерес буржуазии к теоретическим вопросам исчез. Практический разум, воплощённый в поверхностных представлениях, вошёл в свои законные узкопрактические границы, став сначала индифферентным и бесплодным в теоретическом отношении, а затем — с ростом пролетариата — и прямо антагонистичным «теоретическому разуму». Вульгарная экономия, как известно, уже ни на йоту не возвышается над привычными представлениями отдельных агентов производства, являясь просто их пересказом в научной терминологии, а отнюдь не наукой. Категории, научные понятия в ней уже движения не совершают. Их место заняли термины, обозначающие привычные представления.

Общие условия роста капитала стали в одно и то же время и в одном и том же отношении также условиями и борьбы пролетариата против капитала, общими условиями самоуничтожения капиталистического производства в революции. Это явилось объективной основой расхождения и антагонизма теоретического и практического разума, основой невозможности развития теоретической политэкономии как буржуазной.

И напротив, научная теория стала единственным возможным практическим разумом поднимающегося пролетариата. (Это, конечно, не значит, что теория Маркса прямо совпадает с «практическим разумом», с представлениями об условиях своей жизни в голове отдельного пролетария, как агента капиталистического производства; она относится к последнему так, как вообще сознательно-теоретическое выражение к бессознательно-стихийному представлению.)

Следовательно, соотношение непосредственно-практического, стихийно-порождающегося сознания, представления, к теоретическому, научно-логическому, т. е. к мыслящему пониманию в строгом смысле сохраняется как всеобщее гносеологическое отношение, различие, несмотря на то, что уничтожается классово-антагонистическая форма проявления этого гносеологического различия. Теоретическое, логически-мысленное отражение практически-материальных условий деятельности человека остаётся особенной сферой деятельности, наукой в строгом смысле, как отражением предмета «в себе», отражением, очищенном от субъективности, всегда присутствующей в представлении как его необходимый момент.

Теоретическое рассмотрение предмета мышлением, совершаясь на основе представления, являясь процессом его переработки в форму понятия, выступает таким образом, как процесс раскрытия объективной, необходимой связи, проникающей отдельные стороны предмета, открываемые сознанию в представлении; т. е. мышление имеет своим специфическим предметом необходимость, скрытую в явлении, сущность, составляющую основу явлений, фиксируемых представлением. (Здесь можно остановиться на гегелевской мистификации этого отношения мысли к представлению, изображающей сущность явлений как феноменов сознания, как «представлений», идеалисти-

чески интерпретируемых в виде логической, чисто духовной необходимости следования явлений как феноменов духа.)

Далее. Соотношение мысли и представления как двух ступеней углубления познания в предмет и отношение их обоих к практике, как, с одной стороны, исходной и конечной точки движения познания, и как всеобщей формы человеческой деятельности.

Практическое сознание, как момент практики в её всеобщей форме, включающей в себя сознание. Теоретическое мышление, как особенная сфера деятельности, как круг, соприкасающийся с практикой только в одной точке (ленинский образ, «Философские тетради»).

Против вульгаризации вопроса о мышлении, изображающей мышление как нечто, следующее пассивно за «практикой» в абсолютном смысле, — ср. Ленин против экономистов, «Что делать?».

## **О понятии**

Рассматривая понятие как форму движения (= форму существования) мысли, мышления Маркс устанавливает различие мысли и представления. Понятие есть продукт и форма деятельности мышления, особенной деятельности человека, имеющей своим непосредственным предметом и материалом, собственно, не предмет как таковой, как вещь-в-себе, а ближайшим образом представление, созерцание. Последние отражают предмет непосредственно.

Мышление же опосредуется с предметом чувственной сферой сознания и практикой; непосредственное отношение мысли к «предмету», минуя ощущение, созерцание, представление, — это иллюзия, лежащая в основе всех рационалистических систем, в том числе крайнего крыла рационализма — спекулятивного умозрения. Маркс, проводя различие между созерцанием-представлением, как низшей формой сознания объективного мира, и мышлением, как процессом и продуктом переработки этих низших форм в более высокую — в понятие, прямо указывает на то, что немецкий идеализм (Гегель) покоится как раз на непонимании этого структурного момента движения познания. Мысль, понятие, вырастает на основе созерцания и представления, имея их в качестве предпосылки и материала своей деятельности. Мысль, понятие, собственно и начинаются там, где начинается процесс этой переработки, движение осмысливающего разума. Можно представить себе такое положение, когда сознание выработало уже определённое представление о предмете, но не выработало понятия о нём.

Слишком часто встречается мнение, что деятельность мышления состоит в назывании определённых сторон предмета, данных в представлении, в простом переводе представления в словесно-речевую форму выражения.

Этот весьма упрощённый взгляд поддерживается учением формальной логики, согласно которой достаточно назвать предмет, данный в представлении, дать ему абстрактное, словесно-речевое обозначение, как мы уже вступили в сферу мышления, якобы выработали «понятие».

Это, однако, далеко ещё не «понятие» по терминологии, выработанной Гегелем и принятой марксизмом, а всего-навсего слово, служащее знаком, сигналом представления. Этот шаг движения сознания, переводящий познаваемый предмет из непосредственно-чувственной формы в абстрактно-речевую, есть, конечно, необходимый шаг на пути выработки понятия, шаг, переводящий содержание в ту форму, в которой оно становится материалом непосредственно годным для построения здания научного понятия, в стихию понятия. Но это пока лишь чисто формальная операция над представлением, не затрагивающая его по существу.

В результате расчленения представления на ряд абстрактно-речевых определений получается пока лишь всего-навсего словесно-речевая форма выражения представления, но никак ещё не мысль, не понятие в строго научном смысле слова.

Гегель на этом основании и считает, что рассудочная, рассекающая деятельность духа ещё, строго говоря, недостойна высокого имени мышления.

Жизнь понятия начинается лишь там, где познающее сознание открывает единство вычлененных рассудком в представлении абстрактных определений, логическую необходимость, связывающую эти последние, проникающую их.

Деятельность мышления, открывающая в предмете то, что не могут открыть в нём низшие формы отражения, т. е. закон, необходимость движения предмета, жизнь его как данного предмета — и состоит, собственно, в отыскании единства во многообразных абстрактных рассудочных определениях. Последние ещё не составляют собственно мышления, не составляют в своей разрозненности «понятий» в строгом смысле.

Рассудочное, абстрактно-общее, т. е. общее в смысле абстрактно-одинакового, выраженное в слове, в термине, Гегель, а вслед за ним Маркс, строго различают от всеобщего, от понятия.

Понятие не есть фиксированная в слове простая рассудочная общность, а выражение закона вещи как данной вещи, процесса как данного процесса. «Понятие» поэтому, как форма деятельности мышления и как его продукт,

есть тот общий свет, в котором разрозненные абстрактные определения предмета выступают как необходимые моменты движения этого предмета как конкретного целого.

Понятие есть, собственно, только там, где в многообразных абстрактных определениях найдено необходимое их единство. Понятие и есть реальное бытие конкретного целого в сознании.

Поэтому-то чисто формально понятие весьма трудно отличить от не-понятия, от простого представления, высказанного в абстрактно-речевой форме. В последнем может присутствовать даже иллюзия найденного единства многообразных определений, может быть даже найдено субъективно обоснованное единство в них. В таком случае формально, внешне понятие вообще ничем не будет отличаться от словесно-речевой формы выражения представления.

Представление характерно вообще не своей внешней чувственной формой, а тем, что связывает абстрактные рассудочные определения предмета в чисто субъективно обусловленную связь и не постигает объективной, имеющей в движении самого предмета своё основание, необходимой связи этих определений. Последнее, объективно обоснованное единство многообразных определений — дело и продукт мышления, понятия как такового, тем самым — и форма существования, стихия жизни понятия.

Вот это-то обстоятельство, диалектику субъективного и объективного в движении самого познания, вообще не улавливал домарксистский, метафизический материализм.

Ярчайший образец такого метафизического понимания взаимоотношения мысли и созерцания, представления являет Гельвеций.

Для Гельвеция характерно сведение логики к простой внимательности при вычленении абстрактных определений предмета, данного в созерцании, представлении. Характер же последовательности в вычленении определений из предмета, характер установления связи между ними оказывается вообще для Гельвеция чем-то производным от внимания, от чисто субъективной деятельности наблюдающего сознания.

Тот же факт, что предмет, подвергнутый операции абстрагирования, может претерпеть изменение в силу различного способа подхода к нему со стороны мысли, Гельвецием не учитывается. Гельвеций, как и все домарксовские материалисты, предполагает мышление в качестве естественной способности человека, а не исторически сформированного логического аппарата, перемалывающего представление в соответствии со своей исторически сложившейся логической структурой.

Для метафизического материализма процесс переработки представления (созерцания) в мысль сводился, таким образом, к простому переводу, пересказу чувственных образов представления в форме абстрактных рассудочных определений; при этом простая внимательность наблюдающего сознания оказывалась исчерпывающей гарантией истинности выводов «разума». От метафизического материализма, таким образом, ускользало то качественно новое, что появляется в мысли по сравнению с представлением по содержанию. Различие мысли и представления улавливалось только формальное, внешнее — как различие чувственно-конкретной формы созерцания представления и рассудочно-речевой формы мысли.

Это и было той ахиллесовой пятой теории познания материализма XVIII века, в которую ударил немецкий идеализм.

Проблема качественного скачка, совершающегося в познающем сознании при переходе от созерцания и представления к мысли, к понятию, намечена Марксом в «К критике».

«Понятие» у Маркса имеет значение не просто абстрактно-речевого знака представления, а скорее ближе к гегелевскому смыслу этого слова, обозначающего скорее понимание — понимание необходимой, объективно обоснованной в законе движения предмета логической связи рассудочных абстрактных определений.

Понятие тем самым выступает как форма отражения в сознании, в словесно-речевой его форме, закона движения, существования вещи, процесса. Понятие поэтому и может быть отождествлено со «всеобщим», взятым в его диалектико-материалистическом значении, как многократно расчленённого в себе, т. е. с таким общим, которое имеет значение не в виде изолированной дефиниции, а вместе с тем логическим путём, которым мысль приходит к этой дефиниции. Соответственно, любая абстракция, любое абстрактное определение как таковое оказывается элементарной формой понятия, но оказывается ею только в связи с другими абстракциями, в движении от одной абстракции к другой. Будучи же вырванной из этой связи, абстракция превращается из момента движения понятия в простую словесную форму представления. Абстракция поэтому является, как абстракция, элементарным бытием понятия только в возможности. Понятием же она становится только в контексте движения, перелива в другие абстрактные определения.

Мысль, понятие, есть новое качество, которое абстрактные определения, до сих пор бывшие абстрактно-речевой формой представления, приобретают в тот момент, когда между ними устанавливается логическая, объективно

обоснованная связь, подобно тому, как человеческое сердце может существовать как сердце только в своём физиологическом движении, иначе превращаясь в кусок мёртвого мяса, в предмет анатома, а не физиолога.

Аналогия эта тем полнее, что абстракция, как предмет формальной логики, как отвлечение рассудочно-одностороннего определения от конкретного целого представления, тоже именуется «понятием», тогда как таковым, строго говоря, не является. Анатом тоже оперирует термином «сердце», называя им нечто такое, что сердцем строго говоря, никак уже не является. (В формальной логике поэтому следовало бы осторожнее употреблять термин «понятие». Гораздо точнее было бы: «термин», — слово, обозначающее представление.)

Дело отнюдь не в том, что понятие «обобщает». Обобщение присутствует уже в ощущении. Дело в том специфическом способе, которым обобщает понятие, в способе, отличном от обобщающей деятельности рецепторов ощущения и представления.

Специфика «обобщения» в понятии состоит не в выявлении абстрактно-общего, но в выявлении всеобщего, т. е. закона, благодаря которому вещь является именно этой вещью, а не иной, во всей её определённости, особенности и единичности.

Понятие «человека» заключается в том, что он производит орудия. Однако непосредственное делание орудий отнюдь не есть абстрактно-общее, одинаковое свойство и принадлежность всех индивидов без изъятия. Под такое понимание «всеобщего» подошла бы скорее мягкая мочка уха...

Понятие не есть такое общее, под которое можно подвести посредством простой абстракции все единичности, всеобщее которых оно составляет, без опосредующих звеньев.

Под понятие «человека», как «производящего орудия», посредством такого прямого подведения не подошёл бы даже Маркс, не сделавший за свою жизнь ни одного орудия... Понятие, выражающее «всеобщую» связь, сущность, объективную основу явлений, данных представлению, прямо и непосредственно не выступает как «общее» всем вырастающим из общего закона явлениям.

Непонимание этого у Смита — Рикардо, как показывает Маркс, приводит к тому, что «грубый эмпиризм превращается в ложную метафизику и схоластику, которая с мучительным усилием старается непосредственно вывести из общего закона или объяснить согласно с ним посредством простой формальной абстракции неопровержимые явления эмпирической действительности».

Представление, как сфера единичного, как явление для сознания, и понятие, как всеобщее, как сущность для сознания, иначе — как познанная сущность, как сущность, отражённая в форме единства в многообразных определениях. Объективно обоснованное единство многообразных абстрактных определений и оказывается тем единственным способом, которым способно отразить, освоить свой предмет мышление как мышление, в строгом смысле слова, в отличие от низших форм сознания — от представления, в частности.

В проблеме наиболее сложным моментом является отношение абстракции вообще и — понятия. Это далеко не одно и то же, хотя понятие всегда является в виде абстракций, в них находит своё единственно возможное выражение и движение.

Абстрагирование вообще, как момент движения познания, как процесс отвлечения односторонних абстрактных определений от конкретной целостности представления, как процесс рассечения конкретного целого представления на элементы, могущие быть выраженными в абстрактных формах рассудка, отыскание абстрактно-общего, абстрактно-одинакового в предмете, есть первый акт перевода созерцания в сферу мышления, преобразование его в такую форму, которая может служить материалом синтезирующей деятельности мышления. Тем самым это также первый и простейший акт деятельности мышления, становления мысли как деятельности, как формы сознания, как понятия. Но это ещё не есть «понятие». Это пока лишь «понятие» формальной логики, знак представления, имеющий всю полноту своего значения лишь для индивидов, наперёд обладающих одинаковым, общим представлением.

Это, однако, уже не представление по форме своей. Конкретность представления здесь испарилась до степени абстрактного определения, хотя высказывающий эту абстракцию полагает, что он выразил в языке всю полноту своего субъективного состояния, порождаемого в нём тем предметом, к которому он относит данное название, данное абстрактно-речевое обозначение.

Оно действительно будет сохранять силу сигнала, порождающего в сознании другого индивида точно такое же состояние — представление о названном предмете во всей его чувственной конкретности — лишь в том случае, если этот другой индивид с данным названием связывает, ассоциирует абсолютно тождественное отношение своё по времени, месту и обстоятельствам к этому предмету.

Рассудочная абстракция. Характернейший пример таковой, чистая форма такой абстракции — местоимение «этот», «это»..., пример, на котором Гегель в «Феноменологии» иллюстрирует своеобразное обратное отношение чувственной достоверности и общего в мысли, в сферу которого переводит чувственную достоверность акт

простого названия. Местоимение «это», которое на первый взгляд представляется самым «конкретным» именем предмета, на самом деле оказывается «конкретным» лишь в том смысле, что имеет значение по существу чисто субъективное, т. е. прочно связано лишь с абсолютно единичным, неповторимым отношением данного, единичного индивида с данным единичным предметом. Оно «конкретно» лишь в том смысле, что имеет смысл лишь при сохранении данного конкретного представления, данного явления перед глазами данного индивида, и теряет смысл за его пределами. Точнее — приобретает совсем иной смысл.

Сфера представления, т. е. непосредственного отражения предмета в субъекте и сфера общего, мышления, таким образом оказываются действительно в обратном отношении. Наиболее конкретное в представлении оказывается наиболее абстрактным в мысли. Эту коварную шутку проделывает над сознанием уже элементарный акт переработки представления в мысль, акт называния. Любое слово способно выразить только общее. Единичное абсолютно ему неподвластно (мы не говорим здесь о словах, имеющих, благодаря контексту, значение и силу чувственно-художественного образа), оно невыразимо в слове.

Слово «этот» выражает тоже только общее. При этом «общее» вполне определённое — то общее, что имеется в отношении любого индивида к любому предмету; т. е. единичное, могущее быть связанным с этим «понятием», могущее уместиться в рамках его абстракции, не определено в нем ближе, чем материя в любой её случайной форме в отношении к сознанию также «вообще», т. е. могущему находиться в любом состоянии — временном, пространственном или качественном, к сознанию, тоже как целиком единичному субъекту.

Таким образом реальное, объективное значение слова «этот» оказывается в полной зависимости от предмета, во-первых, и от сознания, во-вторых. Для индивида, одевшего синие очки, при всех равных прочих условиях, предмет, обозначенный словом «этот», даст в итоге представление о себе, не тождественное по своей чувственной конкретности представлению, которое он произведёт в сознании индивида, одевшего очки красного цвета, (для большей ясности значения здесь субъективного момента — для больного желтухой и здорового).

Значит, слово «этот» не может быть даже квалифицировано как понятие, выражающее общее всех предметов без изъятия. Это общее ещё шире: представление, вообще говоря, в каждом отдельном случае зависит и от состояния сознания, будучи явлением предмета для сознания, результатом взаимодействия двух компонентов — предмета и сознания. Таким образом, общее, выражаемое словом «этот», суть крайняя степень общности, обнимающая все явления как материального мира, так и мира сознания, а не только общее всех предметов вне их отношения к сознанию.

Можно сказать так, что «это», как наиболее конкретное с точки зрения формальной логики «понятие», есть абстракция, имеющая значение того общего, что реально имеется во всех предметах, явлениях и процессах, включая мыслимые явления, предметы, процессы сознания. По своей широте эта абстракция, «это», таким образом, целиком совпадает с категорией «бытия» в её гегелевской интерпретации, т. е. совершенной, абсолютной пустотой сознания, чистой абстрактной возможностью познания, как «ничто» понятия; но уже здесь, в интерпретации этой элементарной категории мы можем установить ту принципиальную противоположность, которая имеется между исходными точками идеалистической и материалистической теорий о мышлении.

«Бытие-Ничто», как первая категория, первая ступень движения мысли, понятия у Гегеля, устанавливается как абсолютно первая, ничем не опосредованная категория, не нуждающаяся ни в каких предпосылках, ничего не предполагающая.

Материалистическая теория мышления, естественно, имеет принципиально иной взгляд на дело.

«Это» без дальнейших определений, как логическая категория, как бытие-ничто понятия, предполагает весьма и весьма многое.

Во-первых — предметный мир. Во-вторых — человек, обладающий сознанием, развившимся внутри практического отношения с предметным миром до такой степени, что он оказался способным опредмечивать своё внутреннее субъективное состояние уже не только в материи, данной ему природой, но и в материи, созданной им самим, в материи речи, в слове. В-третьих — явление предмета для сознания, т. е. представление, как субъективно-конкретный чувственный образ предмета.

Эти три совсем не маловажных предпосылки, которые материалистическая теория познания и логика предполагает в качестве условий *sine quae non* понятия, даже такого «пустого» по содержанию, как «это», «бытие-ничто».

Предполагается, следовательно, что конкретно-чувственное представление в голове у индивида приобрело значение не только субъективного регулятора его физиологического, биологического отношения к предметам потребности его как биологической особи, а значение регулятора деятельности индивида в качестве члена трудового коллектива, пусть самого элементарного. Это значит, что представление о предмете общей биологической потребности уже приобрело значение общего для всех индивидов, составляющих данный коллектив, представления. Тот факт, что оно приобрело это значение общего и лишь в своей общности значимого, и выражается, опредмечивается в слове, как сигнале, знаке, порождающем во всех индивидах этого коллектива одинаковое субъективное

состояние, «общее» представление, в смысле пока «общего» для всех членов коллектива.

Таким образом, общее — читай: общественно значимое — представление о предмете и связанный, ассоциированный с ним общепринятый внутри данного коллектива, данной общности, фонетически определённый сигнал, т. е. слово, суть предпосылки мышления, понятия.

«Общее представление» здесь разумеется в смысле одинакового у всех индивидов конкретно-чувственного образа предмета. То есть — и это здесь важно — та единственная реальная общность, которая выражается в слове, в названии, есть общность, принадлежащая субъекту, а не предмету как таковому.

Слово обозначает то общее, что имеется между представлениями о предмете в голове у всех членов трудового коллектива. Разумеется, это общее основано в первую очередь на единстве представляемого ими предмета. Но — и это в данном случае наиболее важный пункт — предмет берётся сознанием лишь с той его стороны, с какой он является предметом общественной, т. е. субъективной потребности. Представление, как первая форма отражения предмета сознанием общественного человека, есть непосредственное отражение тех лишь сторон, свойств, качеств предмета, которые являются существенными для человека, т. е. субъективно-существенными.

Здесь важно отметить эту тонкость:

Для человека существенными являются вовсе не те стороны, свойства предмета, которые существенны для предмета природы как предмета природы, т. е. объективно, без какого-либо отношения к биологической или общественной потребности человека.

«Практический разум», фиксирующий в предмете субъективно-существенные свойства, стороны, является, таким образом, стихией и формой представления, т. е. формы сознания, выражающей субъективно-положенную связь абстрактных определений, слов, названий.

«Теоретический разум» (будем пока называть эту форму сознания гегелевской терминологией) фиксирует объективную связь абстрактных определений предмета. То есть в теоретическом осмыслении человек исключает своё собственное отношение к предмету, налагающее на предмет какие-то новые, предмету-в-себе несвойственные определения, и пытается воспроизвести в сознании предмет в его объективной чистоте.

Вот эта-то трудность есть всеобщее гносеологическое отношение «представления» и «понятия», как двух последовательных стадий осмысления предмета, освоения мира сознанием.

Здесь же выявляется и значение этой структуры человеческого сознания.

Для животного вообще предмет-в-себе никогда не выступает как предмет в себе. Животное находится в принципиально-координированной связи с ним как каждый раз единичным предметом своей биологической потребности. При этом для животного существенным в предмете является всегда — и это естественный закон — как раз то, что для предмета таковым не является.

Для книжного червя существенным в книгах является их способность удовлетворять его, книжного червя, «голод», т. е. то свойство, которое для книги как книги является вообще не имеющим значения акцидентальным признаком. Для книги совсем не то важно, что она печатается на съедобной для червя бумаге. Книга делается книгой совсем не поэтому. Животное поэтому привязано к смерти к той стороне, свойству предмета, которое его делает также и предметом биологической потребности животного. Предмет-для-потребности и предмет-сам-по-себе — это две категории, имеющие различное происхождение и смысл, и в применении к животному вообще не имеет смысла их различать.

Иначе обстоит дело с человеком. Предмет общественной потребности и предмет в себе — это категории исторические. Для человека, изменяющего предмет целесообразно, опосредующего своё отношение к предмету через отношение предметов друг к другу, общественная потребность уже с первых же шагов развития общественно-го производства перестаёт совпадать с потребностью человека как биологической особи, и, чем дальше — тем больше, отношение человека к предмету обогащается как предметное, объективное отношение производства.

Гегель это подметил в той форме, что «хитрость разума проявляется в том, что он даёт предметам обнаруживать свое внутреннее содержание во взаимных столкновениях, наблюдая этот процесс как бы со стороны» (цитируется по памяти).

Это, конечно, «хитрость» не разума, а закон движения материального производства, наблюдаемый теоретическим сознанием, закон и мистифицированный Гегелем в виде закона абсолютного духа, чисто логического закона.

«Понятие» как форма отражения в сознании объективной основы, закона, сущности явлений, данных в представлении, поэтому, имея с представлением одну общую основу — практически чувственное отношение общественного человека к предмету, оказывается способным усмотреть в предмете нечто большее, нежели представление, не заботящееся о том, чтобы усмотреть закон движения вещи, каков он есть без всякого отношения к человеку с его потребностями, биологическими и общественными.

В этом смысле можно говорить даже о противоречии представления, как сферы и формы практически-духовного освоения мира, и понятия, как формы теоретического его освоения.

Последнее направлено на то, чтобы выяснить предмет вне всякого его отношения к человеку. Познание же в целом — на то, чтобы выяснить предмет в качестве предмета общественной потребности, выяснить в нём те свойства, которые важны человеку. Таким образом в абстрактной форме теоретический и практический разум действительно выступают как антагонисты в этом отношении.

Противоречие снимается только в общем движении общественного производства, где, в итоге, то, что существенно для предмета-в-себе и раскрываемо теоретическим познанием, становится существенным и для человека, т. е. и в смысле «практического разума».

Успех в изменении предмета, как идеал практического разума (абсолютизировано прагматизмом) получается потому, что наши знания верно отражают предмет-в-себе. (Это последнее абсолютизировано в различных теориях «чистой науки».)

Диалектика практического и теоретического разума — взятых в их односторонней форме — раскрывается как познание практическим человеком объективных условий своего действия, познание, служащее исходным пунктом дальнейшего движения действия и познания.

Это — диалектика единства теории и практики, как она выражается внутри движения самого познания, как то определение, которое накладывается единством теории и практики на ход познания в его односторонней форме; это наиболее важный пункт, который надо развить. Иначе идея единства теории и практики остается фразой.

\* \* \*

Теперь вернуться к проблеме вырастания мышления, понятия в строгом смысле на основе общественно значимого представления и слова, речи, в которой это практически-необходимое представление опредмечивается как непосредственно-общественное.

Если «представление», выраженное в общезначимой фонетической форме, в речи, сохраняет общественное, общее значение лишь постольку, поскольку индивид, воспринимающий сигнал-слово, уже заранее обладал непосредственным созерцанием предмета, обозначением которого это слово внутри данного коллектива служит, то понятие, как форма общественного сознания, уже приобретает объективное значение за пределами индивидуального опыта; воплощая в себе весь итог общественного отношения к предмету, оно, опираясь на индивидуальные представления, уже не просто воспроизводит в голове индивида то, что уже было в его личном созерцании, а формирует его индивидуальное сознание как частицу и представителя общественного сознания. Способно оно это делать, выступая в виде категорий, которые, будучи усвоены индивидом, превращаются в логический аппарат, перемалывающий индивидуальное созерцание, представление.

В связи с этим «мышление», как процесс, присущий лишь общественному человеку, и приобретает на поверхности видимость совершенно специфической сферы деятельности, выглядит как процесс, источник которого и закон заключены внутри головы, «духа-в-себе», как процесс, идущий навстречу чувственному созерцанию, из противоположного последнему исходного пункта.

На поверхности, особенно если рассматривать процесс познания как он происходит для индивида, это в самом деле выглядит так.

Сумму категорий, логический аппарат индивид воспринимает не из созерцания предметов, а заимствует готовым из арсенала теоретического мышления человечества, до него выработанного, и новые представления, идущие от предмета, перерабатывает с помощью этого, наперёд ему данного обществом аппарата категорий.

На поверхности это выглядит так, что теоретическое мышление как бы «привносит» логическую связь в представления. Деборин так и сформулировал задачу философии. Ясно, однако, что логика так же мало «привносит» эту связь, как мало врач, обладающий знанием закона развития болезни, при установлении диагноза «привносит» самую болезнь. Хотя он, как врач, и отличается от не-врача именно тем, что знает закон хода болезни а priori относительно каждого единичного случая этой болезни.

Тем не менее важно, что категории в их связи не вычитываются индивидом из созерцания предмета, а заимствуются из теоретического мышления человечества в готовом виде. В созерцании же, в представлении, перерабатываемом с помощью категорий, они, категории, вновь открываются индивидом, наполняясь объективным значением и для него, индивида. Тем самым индивид приобщается к научному мышлению человечества, выступая как его представитель.

Этим обоснована необходимость изучения философии как логики.

\* \* \*

Связь понятий, категорий, формы опредмечивания этой связи в речи, как материи мышления.



## Некоторые категории диалектики

### Субстанция

Субстанция — (лат. substantia — сущность; то, что лежит в основе), — объективная реальность, рассматриваемая со стороны её внутреннего единства, безотносительно ко всем тем бесконечно многообразным видоизменениям, в которых и через которые она в действительности существует; материя в аспекте единства всех форм её движения, всех возникающих и исчезающих в этом движении различий и противоположностей.

Первоначально субстанция понималась грубо-физикально, как «вещество», как тот тождественный материал, из которого состоят различные единичные вещи; средневековое мышление допускало поэтому множество различных субстанций, неизменных и не могущих превращаться друг и друга начал («субстанциальных качеств», «субстанциальных форм»). В этом смысле термин «субстанция» широко использовался, например, в алхимии. Схоластическая философия, приписывавшая активную роль «форме», в конце концов превращает понятие субстанции в один из титулов бога, толкуемого как форма всех форм, и, таким образом, спиритуализирует это понятие. (Отсюда возникает различие двух субстанций — духовной и телесной, чреватое массой рационально неразрешимых противоречий, безвыходным дуализмом «души» и «тела». Определённые попытки снять дуализм, т. е. принятие двух субстанций, делаются на протяжении всего средневековья, начиная от Фомы Аквинского, толкующего «телесную субстанцию» как несамостоятельное начало и тем самым по существу отрицающего за ней определение субстанции, и кончая Дунсом Скотом, склонявшимся к толкованию материи как всеобщей субстанции всех вещей и даже к гипотезе о способности этой материи мыслить.

Однако эти попытки не дали заметного эффекта, и к началу нового времени противопоставление материи и духа как двух субстанциальных начал стало фактически центральной проблемой философии; через понятие субстанции отыскивалось определение «последних оснований всего сущего». Декарт, исходя из традиционного определения субстанции («Разумя субстанцию, мы можем разуметь лишь вещь, которая существует так, что не нуждается для своего существования ни в чём, кроме самой себя»<sup>378</sup>), оказывается перед трудной проблемой, в тисках между основными принципами теологии и естествознания. Ибо, если исходить из приведённого определения, то «...таков, собственно говоря, один только бог» (там же), но наряду с этим «...легче даже постичь субстанцию протяжённую и субстанцию мыслящую, нежели просто субстанцию, оставив в стороне вопрос о том, мыслит ли она и имеет ли протяжение, ибо есть некоторая трудность в отграничении понятия субстанции от понятий мышления и протяжения: они отличаются от субстанции лишь тем, что мы иногда рассматриваем мысль или протяжение, не размышляя о самой мыслящей или протяжённой вещи»<sup>379</sup>. Спиноза, сохраняя декартовское формальное определение субстанции<sup>380</sup>, разрешает остро сформулированную Декартом формальную трудность в определениях, перестав рассматривать «мышление» и «протяжённость» как две субстанции, ничего общего между собой не имеющие, и определив их как два «атрибута» одной и той же общей им обоим субстанции. Тем самым термин «бог» превращался в лишний и ненужный псевдоним бесконечной и вечной «телесной субстанции», которая существует не отдельно от реальных тел природы, а только в них и через них, в том числе и в виде (в «модусе») мыслящего тела человека и ему подобных существ, и наделена к тому же активностью, будучи «причиной самой себя» во всех своих частных порождениях. В таком понимании субстанция радикально исключала из научного мышления все аксессуары теологических представлений (личного бога, бестелесной души, чуда и т. д.). Определив «мышление» и «протяжённость» как лишь два из бесконечного числа «атрибутов субстанции», Спиноза не только выводил научное мышление из-под диктата религиозных догм, но и опережал на столетия современное ему естествознание, его механистически-ограниченные представления о пространстве как о «пустомместилище» тел. Спиноза показал, что без понимания телесной природы как субстанции было бы принципиально невозможно научно решить проблему психики, сознания, мышления, и религия навсегда осталась бы высшим авторитетом в духовной жизни людей.

Поэтому понятие субстанции в его спинозистском понимании сразу же стало главной мишенью атак со стороны теологии, паразитировавшей, в частности, на ограниченности естественнонаучного мышления эпохи и соответствовавшей его уровню философии английского эмпиризма. Так, Дж. Беркли, опровергая понятие «телесной субстанции», в котором он видит «краеугольный камень атеизма», прямо опирается в своих аргументах на теорию познания Локка, установившего, что понятие субстанции эмпирически-индуктивному обоснованию принципиально не поддаётся: «...Та наша идея, которой мы даём общее имя “субстанций”, есть не что иное, как предполагаемая, но неизвестная подпорка тех качеств, которые мы находим существующими», и поэтому **«нет ясной идеи субстанции вообще»**<sup>381</sup>; существование субстанции вообще невозможно ни доказать, ни опровергнуть путём «обобщения опыта», т. е. путем указания на «общее» в чувственно-воспринимаемых явлениях. Это верно, так как эмпиризм действительно бессилён перед проблемой субстанции, и Беркли отсюда заключает: «...самое по-

<sup>378</sup> Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 448.

<sup>379</sup> Там же, с. 455.

<sup>380</sup> См. «Этика», в кн.: Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1. Москва, 1957, с. 361.

<sup>381</sup> Локк Дж. Опыт о человеческом разуме. Москва, 1898, с. 277, 278.

нятие о том, что называется **материей** или **телесной субстанцией**, включает в себе противоречие»<sup>382</sup> и потому неприемлемо «для здравого смысла»; поскольку же «существование» удостоверяется только чувственным образом, «...нет иной субстанции, кроме Духа или того, что воспринимает»<sup>383</sup>. Понятие субстанции вообще Беркли сохраняет как титул традиционного бога теологии и религии. Юм с его скептическим отношением к проблеме объективной реальности, естественно, отрицает за понятием субстанции и это значение. Лейбниц, толкуя «материю» в духе современного ему механистического естествознания, вынужден компенсировать недостаточность этого понятия допущением особой нематериальной субстанции, которой и приписывается активность, формообразующая сила<sup>384</sup>. Учение Спинозы Лейбниц отвергал на том основании, что его понятие материи как субстанции не только шло вразрез с принципами официальной идеологии, но также мало согласовывалось с представлениями современного ему естествознания. А оно-таки не согласовывалось, ибо далеко их опережало, так как естествознание 16-17 вв. даже не ставило еще перед собой сознательной задачи понять природу «из неё самой», а находилось пока на стадии описания готовых, наблюдаемых в наличии явлений, не будучи в состоянии проникнуть в тайну их возникновения, их «саморазвития». Поэтому категория субстанции и носила характер гипотетического, ещё не подтверждаемого естествознанием, философско-логического предположения, допущения, необходимость которого диктовалась всей логикой борьбы научного мышления против засилья религиозной мистики, против диктата религиозной догмы над умами учёных, т. е. внутренней логикой развития науки в целом, но никак не наличными её достижениями.

Эта потребность, хотя и в непоследовательной форме, была удовлетворена немецкой классической философией. Кант возвращает понятию субстанции значение важнейшей логической категории научного мышления, толкуя её, однако, чисто субъективно как априорную форму мышления, осуществляющего синтез явлений, данных в «опыте». Субстанция определяется Кантом как «...то постоянное, лишь в отношении с которым можно определить все временные отношения явлений...»<sup>385</sup>. Категория субстанции вводится Кантом как «...условие возможности всякого синтетического единства восприятий, т. е. опыта, и в этом постоянном всякое существование и всякая смена во времени могут рассматриваться только как способ (modus) существования того, что пребывает как устойчивое, сохраняется и постоянно. Следовательно, во всех явлениях постоянное есть сам предмет, т. е. субстанция (phaenomenon), а всё, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению»<sup>386</sup>. Если нет определения субстанции, то становится невозможной и наука как система знаний об одном и том же предмете; знание рассыпается на разрозненные, никак между собой не связанные, никакому порядку последовательности не подчинённые, чисто эмпирические суждения, относящиеся просто к разным вещам. Понятие субстанции логически предполагается уже самим понятием изменения, так как «изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета»<sup>387</sup>; отсюда вытекает «...положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только **смене**, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают»<sup>388</sup>. Поэтому в составе научного мышления понятие субстанции присутствует всегда, явно или скрыто, обуславливая собой вообще возможность научного познания явлений, т. е. систематизации однородных явлений, в отличие от простого агрегата сведений о разнородных и между собой не связанных фактах.

Развивая диалектический («парадоксальный») момент кантовского определения субстанции, Гегель определяет субстанцию как «...целостность акциденций, в которых она открывается как их абсолютная отрицательность, т. е. как **абсолютная мощь** и вместе с тем как **богатство всякого содержания**»<sup>389</sup>. Категория субстанции представляет собой, по Гегелю, «...существенную ступень в процессе развития идеи...» и даже «...основу всякого дальнейшего подлинного развития...»<sup>390</sup>, подлинное начало всякого научного мышления, систематически развивающего определения своего предмета, а не прыгающего произвольно от одного к другому. Это понятие, однако, составляет только начало пути, ибо научное мышление должно ещё выявить и показать, как это беслично-всеобщее определение «индивидуализируется», т. е. многообразно различается в самом себе. С этим и связано требование Гегеля «... понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как **субъект**»<sup>391</sup>, иными словами, выявлять в предмете имманентную ему необходимость саморазвития, силу саморазличения, а в конце концов — внутреннее противоречие субстанции, движущее миром. Ближайшим образом субстанция (или «субстанциальное единство»), в отличие от формального или чисто внешнего единства или сочетания явлений в пространстве и времени, раскрывается как «причинное отношение», притом, как «имманентная причинность», т. е. в конце концов как противоречие. Поскольку универсальное единство явлений актуально реализуется только в мышлении (в идее),

<sup>382</sup> Беркли Дж. Трактат о началах человеческого знания. Санкт-Петербург, 1905, с. 66.

<sup>383</sup> Там же, с. 65.

<sup>384</sup> См.: Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. Москва, 1890, с. 183.

<sup>385</sup> Кант И. Сочинения, т. 3. Москва, 1964, с. 253.

<sup>386</sup> Там же, с. 254.

<sup>387</sup> Там же, с. 257.

<sup>388</sup> Там же.

<sup>389</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I. Москва — Ленинград, 1929, с. 252.

<sup>390</sup> Там же, с. 253.

<sup>391</sup> Там же, т. IV. Москва, 1959, с. 9.

носит идеальный характер, постольку и субстанция составляет лишь момент развития «абсолютной идеи» и тем самым также лишь идеальна, представляя собой чисто логическую категорию, фазу или ступень развивающегося мышления; ей ни в коем случае нельзя придавать значения непосредственно-предметной категории, отождествлять её с той или иной особенной «материей», из которой возникают однородные единичные вещи. Это связано с тем, что Гегель признаёт «подлинное развитие» только за мышлением, а мир реально-телесных вещей рассматривает как мир сосуществующих, рядоположенных образований и потому не считает по отношению к нему верным тезис о том, что субстанция существует там раньше всех своих особенных состояний, «модификаций». Она предшествует им только логически т. е. только во времени развития мысли, в последовательности определений понятий. В пространстве же субстанцию нельзя увидеть и указать как нечто, положенное рядом с её собственными модусами, как нечто существующее независимо от них или до них.

Философия диалектического материализма, усматривая универсальное единство мира «в его материальности», критически переосмысливает гегелевское понимание субстанции. Сохраняя за нею значение «важнейшей ступени развития идеи», т. е. человеческого познания (мышления), диалектический материализм рассматривает её как одно из универсально-логических определений материи. В понятии субстанции материя отражена уже не в аспекте её абстрактной противоположности сознанию (мышлению), а со стороны внутреннего единства всех форм её движения, всех имманентных ей различий и противоположностей, включая сюда и гносеологическую противоположность «мыслящей» и «немыслящей» материи. В понятии материи как субстанции гносеологическая противоположность фиксирована как лишь одна из бесконечно многообразных противоположностей, как лишь одна из фаз «саморазличения», «саморазвития» объективной реальности. Понимание материи как субстанции как раз и связано с требованием понять («вывести») сознание во всех его формах из движения материи, сознанием не обладающей, — понять противоположность материи и сознания (мышления) как лишь относительную противоположность, а не как абсолютную и исходную, каковой она выступает лишь в пределах основного гносеологического вопроса, лишь в рамках гносеологии как особой науки. Категория субстанции, будучи категорией гносеологии (логики), выражает внутри самой гносеологии аспект ограниченности её специальных понятий — границу их абсолютного значения и применимости. В категории субстанции само мышление (сознание) представляется как один из её атрибутов, генетически связанный со всеми другими атрибутами и их предполагающий. Материя же как субстанция рассматривается как материя, мыслящая в лице человека «сама себя», а не что-либо «другое». С этим связано и определение сознания как «осознанного бытия», т. е. определение «бытия» как реального субъекта сознания, а сознания — как «предиката», как способа его существования.

Ленин специально подчеркивал относительность и недостаточность одного лишь «гносеологического» определения материи и рекомендовал: «С одной стороны **надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции**, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть **углубление познания от внешности явлений к субстанции**»<sup>392</sup>). Действительно, категория субстанции в обобщённо-логической форме отражает ту реальную особенность науки (по сравнению с донаучными и ненаучными формами познания), что наука фиксирует и выражает в своих понятиях вовсе не любые попавшиеся на глаза эмпирически очевидные «различия» (определения) явлений, а только и именно такие определения, которые с необходимостью вытекают из существа дела, отражая имманентные различия внутри одного и того же, чётко определённого предмета, т. е. различия внутри некоторого тождества. По этой причине наука и представляет собой ветвящуюся систему определений, а не беспорядочное нагромождение каких угодно и в каком угодно порядке расположенных абстракций. И если развитие научных понятий в общем и целом совершается как движение от всеобщего к особенному, от абстрактного к конкретному, то вопрос о субстанции совпадает с вопросом об объективной реальности того «всеобщего», которое отражается в исходных (абстрактных) определениях научной системы. Имеет это «всеобщее» объективно-реальное значение или же представляет собой формальную абстракцию, полученную путём эмпирической индукции? Иными словами, допускается ли объективная реальность той субстанции, путём многообразного формирования которой возникают все дальнейшие фиксируемые определениями различия особенности? Согласуется ли последовательность восхождения от абстрактного к конкретному с исторической последовательностью формирования объекта, с процессом его саморазвития, или же представляет собой чисто формальное движение, имеющее лишь субъективный смысл?

В этом пункте и лежит чёткий водораздел между диалектико-материалистическим и позитивистским, чисто формальным, пониманием указанной особенности научного познания. Для позитивизма во всех его исторических разновидностях характерно последовательное неприятие категории субстанции как объективной категории. Диалектико-материалистическая философия своим пониманием субстанции развивает плодотворные традиции Спинозы и Гегеля; субстанция, с одной стороны, понимается как материя, а с другой стороны, эта материя трактуется одновременно как субъект всех своих изменений как «субстанция-субъект», т. е. активная причина всех своих формообразований, не нуждающаяся поэтому в формировании извне, вне её и независимо от неё существующим деятельным субъектом, как бы тот ни назывался или интерпретировался, — как бог, как «Я», как идея или самосознание, как душа или экзистенция. Субъект, наделённый сознанием и волей, т. е. личность, тут понимается как модус той же самой всеобщей субстанции, как способ её саморазличения, как её представитель,

<sup>392</sup> Ленин В.И. Сочинения, т. 38, с. 148 (разрядка наша — Ред.).

и лишь постольку — как субъект.

Именно в таком понимании категория субстанции применяется Марксом в качестве важнейшей логической категории при разработке теории прибавочной стоимости в «Капитале». Приступая к анализу стоимости, Маркс прежде всего ставит вопрос о её субстанции, независимой от всех частных (особенных) форм её проявления. На этой ступени анализа все товары (меновые стоимости) представляются как «...кристаллы этой общей им всем общественной субстанции...»<sup>393</sup>, как «...простой сгусток лишённого различий человеческого труда»<sup>394</sup>, «...который образует субстанцию меновой стоимости»<sup>395</sup>. Не выявив и чётко не определив стоимость со стороны её субстанции, невозможно теоретически выяснить и действительно необходимые формы её проявления, решить проблему формы стоимости, т. е. выявить и зафиксировать имманентные этой форме различия и противоположности. Ибо в этом случае осталось бы неясным, внутри чего, внутри какой вообще реальности возникают эти различия формы и почему они возникают. Одновременно в этом понимании выявляется и объективный критерий, позволяющий чётко выделить из моря эмпирических фактов лишь те формы экономики, которые принадлежат с необходимостью, полагаемой генетически (исторически, процессом саморазвития исследуемой системы), именно буржуазной экономике, а не представляют собой результатов внешнего взаимодействия этой системы с другими, как естественно-природными, так и социальными системами. Все без исключения категории капиталистической экономики понимаются тут как различные «модусы» этой одной и той же, общей им всем, субстанции. И если та или иная форма экономических отношений не поддаётся «выведению» из этого всеобщего начала, то это значит, что она и не принадлежит вовсе к составу исследуемого здесь конкретного саморазвивающегося целого. Поэтому каждая последующая категория «Капитала» (деньги, заработная плата, прибавочная стоимость, прибыль, рента, процент и т. д.) определяется как специфицированная, модифицированная категория стоимости — как более конкретная (развитая) форма проявлений той же субстанции.

Этот метод развития понятий — от абстрактного к конкретному, т. е. от понимания субстанции к пониманию форм её проявления (саморазличения) — как раз и создал возможность научно понять все те очевидные, на поверхности явлений наблюдаемые, факты, которые при ином подходе оставались бы мистически загадочными: иллюзии товарного фетишизма; природу денег и капитала (как «автоматически самовозрастающей стоимости»), в форме которого стоимость выступает как «...автоматически действующий субъект», как «самовозрастающий субъект» или «...как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция...»<sup>396</sup>; природу ренты и т. д.

Одновременно Маркс сумел показать этим методом, как и почему в процессе саморазвития системы, основанной на стоимости, возникают и кристаллизуются, обретая прочность предрассудка, соответственные формы сознания людей, втянутых в этот процесс, участвующих в нём в качестве его агентов, его «душеприказчиков», сумел «вывести» из движения процесса производства стоимости все формы их сознания и воли (правовые, моральные и т. п. нормы), т. е. также показать их как «модусы», как способы осуществления той же самой субстанции, нигде не предполагая их априорно данными, привходящими от другой субстанции.

Отсутствие же анализа стоимости в аспекте её субстанции обрекало теорию уже в исходном пункте на безысходный эмпиризм. Так, вульгарная экономия, ориентировавшаяся в отношении метода мышления на вульгарно-позитивистские школы в логике с характерным для них неприятием категории субстанции и чисто формальным пониманием всеобщего, стала на путь «разложения трудовой теории стоимости», подменив научно-теоретический подход к явлениям квазинаучным описанием явлений в том их виде, в каком они даны на поверхности процесса, простой фиксацией явлений в той их случайной и чисто внешней связи, которая открыта теоретически не вооружённому взору. Вульгарная экономия поэтому связывает в своих формулах совершенно разнородные категории, столь же мало связанные между собой по существу дела, как красная свекловица, нотариальная пошлина и музыка (известная «триединая формула» относительно связи труда с заработной платой, капитала с процентом, а земли с рентой). Здесь понятие субстанции исследуемых многообразных явлений действительно полностью отсутствовало, и это обстоятельство обусловило вырождение и разложение теоретического подхода к делу.

Позицию Маркса отличает конкретное понимание субстанции, обязывающее в каждом особом случае обнаружить и зафиксировать в понятиях ту конкретно-всеобщую «материю», внутри которой мышление затем устанавливает все свои дальнейшие различения. Категория субстанции тем самым становится острейшим орудием конкретно-научного анализа, важнейшей логической категорией, необходимой ступенью познания конкретного.

## Количество

Количество — объективная определённая качественно однородных явлений, или качество в его пространственно-временном аспекте, со стороны его бытия в пространстве и времени. Поскольку все явления в природе и человеческой истории существуют в пространстве и изменяются во времени, постольку они и могут рассматриваться как

<sup>393</sup> Маркс К. Капитал, т. 1. Москва, 1955, с. 44.

<sup>394</sup> Там же.

<sup>395</sup> Маркс К. К критике политической экономии. Москва, 1953, с. 14.

<sup>396</sup> Маркс К. Капитал, т. 1, с. 160-161.

качественно тождественные, т. е. со стороны лишь количественных различий, а категория количества является универсальной, т. е. логической категорией, необходимой ступенькой познания действительности.

Универсально-логический характер категории количества доказывается всей историей познания и практики человека. Познание внешнего мира на стадии его количественного анализа связано с методами и языком математики. Количественная характеристика явлений необходима в процессе целенаправленного изменения природы человека. Предмет, не отражённый в аспекте количества, не может считаться конкретно познанным. Однако ошибочно видеть только в чисто количественном описании явлений их полное, тем более исчерпывающее, познание. Односторонне-количественный взгляд на действительность есть такой, с точки зрения которого единственно объективными формами существования внешнего мира являются лишь пространственно-геометрические контуры тел и их изменения во времени, т. е. механическое перемещение частей материи, а все остальные чувственно воспринимаемые качества и свойства тел объявляются субъективными иллюзиями человека, его органов чувств. Поэтому односторонне-количественное понимание внешнего мира и выступает исторически как механистический материализм.

Идеалистический вариант односторонне-количественного взгляда на мир и его познание всегда связан с идеалистическим же пониманием пространства и времени, с толкованием их как субъективно-психологических (Юм) или трансцендентальных (Кант) категорий. В своем крайнем выражении этот взгляд приводит к чисто формальному представлению о количестве как о чисто субъективном феномене.

Материализм, отстаивая предметный смысл категории количества, а также её универсальный характер, всегда усматривал предметную основу количественно-математических характеристик в реальной пространственно-временной форме бытия материи. Количество всегда находится в диалектически противоречивой связи с качеством, выступающей, в частности, как закон перехода количественных изменений в качественные и обратно.

Первой попыткой специально проанализировать проблему количества можно считать исследования пифагорейцев. Непосредственным предметом их анализа явилось число как абстрактнейшая форма выражения количества, сложившаяся в стихийно-практическом сознании людей на основе их предметно-практической деятельности. Число сразу же обнаруживает свойства, кажущиеся таинственными. Натуральный ряд чисел содержит в себе ярко выраженные правильности, гармонически-периодические соотношения. Но ведь люди, создавшие числа и расположившие их в естественную (натуральную) последовательность, вовсе не заботились о том, чтобы вложить в неё эти правильные соотношения. Откуда же они там взялись? Религиозно-мистическая традиция подсовывала готовый ответ, объявляя загадочные свойства чисел и числовых рядов божественной природой числа. Пифагорейская мистика чисел и есть не что иное, как отсутствие объяснения, принятое за объяснение, или постановка действительной проблемы, выданная за её решение. В наблюдениях пифагорейцев был зафиксирован также и тот загадочный факт, что «правила», обнаруженные в числовых рядах, затем открываются и в явлениях внешнего (чувственно созерцаемого) мира, например в соотношениях длин звучащих частей струн и т. п. Этот факт также был отнесён к числу божественных. Отсюда прямо вытекало и пифагорейское понимание задачи рационального познания. Оно сводилось к тому, чтобы обнаруживать в чувственно воспринимаемых явлениях те самые соотношения и закономерности, которые были до этого обнаружены в числах как таковых. Однако обожествление числа очень скоро привело пифагорейскую школу к ряду противоречий. Оказалось, например, что невозможно найти путём подбора такие целые числа, которые выражали бы сформулированное самим Пифагором правильное соотношение между квадратом гипотенузы и квадратами катетов, когда катеты равны (т. е. когда гипотенузой служит диагональ квадрата). Это «атеистическое» свойство квадрата настолько обескуражило священнослужителей пифагорейского союза, что его решили держать в строжайшей тайне. Ни к чему не привели и старания выразить через целое число соотношение радиуса и окружности. Пифагорейцы в итоге оказывались перед альтернативой — либо отказаться от священных основоположений, либо закрыть дорогу свободному математическому исследованию. Тайны и мистические обряды, которыми пифагорейцы окружили число, превратились очень скоро в тормоз развития античной математики.

Ещё острее выявились трудности, связанные с числом, в исследованиях элейской школы. Здесь число было поставлено на очную ставку с чувственно воспринимаемым фактом движения тел, перемещения тела в пространстве. Между выражением этого факта через число как отчётливо выраженную дискретную величину и столь же отчётливо выраженной непрерывностью движения тела в пространстве и времени был зафиксирован неразрешимый конфликт, апория. У числа появился новый грозный враг — бесконечность. Оказывалось, что любая конечная величина (тела, пройденного им пути или отрезка времени, в течение которого этот путь проходится), будучи выражена через число, выглядит как бесконечная величина, как нечто неисчислимое. До исследований элейцев количество выступало в сознании только в виде числа, выражающего определённую величину, т. е. как нечто всецело дискретное, многое. Апоории Зенона остро зафиксировали, что число и величина суть формы выражения чего-то иного, притом такие формы, которые бессильны выразить это иное. То, что выражается в числе как многое, как прерывное, на самом деле есть «одно», «единое», «непрерывное». Объективно только здесь и мог встать вопрос о том, что такое количество независимо от его выражения в числе, т. е. как особое понятие, отличное от понятий числа и величины. Рассуждения элейцев разрушали представление о божественной природе числа. По существу они

доказывали, что число, связанное с представлением о дискретности бытия, есть лишь субъективно произвольная форма, извне налагаемая на бытие, которое на самом деле непрерывно и едино, и что поэтому число и числовые соотношения выражают не подлинное бытие, а лишь видимость, пёстрое марево чувственно воспринимаемых фактов. Тем самым математика попадала, по классификации элейцев, в сферу «мнения». По этой причине элейская школа не могла противопоставить пифагорейской мистике чисел своего принципа математического мышления.

Единственно плодотворным для конкретного исследования количественного аспекта действительности принципом оказалась в этих условиях атомистика Левкиппа — Демокрита. Более того, сам атомистический принцип возник, по-видимому, именно как единственно возможный выход из трудностей, до предела обострённых столкновением пифагорейской и элейской школ. Представление об атоме как о мельчайшей, физически неделимой частице позволяло сохранить в составе представления о реальном мире оба взаимно исключаящих друг друга момента количественного (пространственно-временного) аспекта действительности — и прерывность и непрерывность, и неделимость и делимость, и единое и многое, и бесконечное и конечное (т. е. величину). Атомистика позволяла истолковать число, выражающее форму и порядок тел в пространстве и времени, как чисто объективную характеристику материального мира, не зависящую от произвола людей или богов. Согласно учению Левкиппа — Демокрита, любое чувственно воспринимаемое тело состоит из очень большого (отнюдь не бесконечного) числа атомов, «неделимых». Поэтому величина есть функция от числа неделимых. Неделимое выступает, таким образом, как естественная единица, как реальное основание измерения и счёта. Основные понятия математики (арифметики и геометрии) выстраивались, таким образом, в строгую систему, построенную к тому же на чисто материалистическом фундаменте. И прерывность и непрерывность, и делимость и неделимость, и единство и множество, и бесконечность и конечность определялись здесь как одинаково объективные свойства и характеристики «тела», ибо понятие тела формально объёмлет как «атом», так и чувственно воспринимаемое тело. Реальностью количества тем самым оказывалась телесность, а не некоторые «бестелесные» сущности вроде единицы, точки, линии или поверхности. Эта установка атомистики отнюдь не была только философско-гносеологическим принципом. Она являлась также могучим эвристическим принципом развития собственно математических построений. Идея Демокрита позволяла перекинуть мост между бытием и его образами в чувственном созерцании, в частности между числами и геометрическими фигурами. Толкуя, например, окружность как многоугольник с очень большим числом сторон, равным числу «неделимых», Демокрит теоретически разрешил проблему числа «пи». При этом толковании бесконечность частичной дроби выступала как показатель того факта, что масштаб (мера) измерения взят неточно, приближённо, огрублённо. В том случае, когда единицей измерения оказывается «неделимое», число «пи» должно выразиться в целом конечном числе. Рассматривая атом как естественный объективно допустимый предел деления тел, как естественную единицу измерения, Демокрит ставил математику на прочный фундамент физической реальности. Именно в атомистическом строении тел обнаруживалась та однородность и одноимённость, которая вообще позволяет рассматривать тела любой формы и вида как математически соизмеримые, как различающиеся между собой только количественно. По существу только здесь было обосновано право математики рационально соотносить и сравнивать между собой линию с точкой, линию — с поверхностью, поверхность — с объёмом, кривую — с прямой, число — с фигурой и т. д. Количество только здесь переставало быть просто собирательным названием для совершенно разнородных понятий и выступало как тот общий для всех математических понятий предмет, без которого они, строго рассуждая, должны рассыпаться.

Атомистика, направленная своим остриём против спиритуалистических концепций внешнего мира, будто внешний (телесный) мир так или иначе состоит из бестелесных, непротяжённых точек, из линий, лишённых толщины, и поверхностей, лишённых глубины, и оформляется бестелесными же числами, попадала в естественный конфликт с официальной греческой математикой [ср. Аристотель: «Постулируя неделимые тела, они (Демокрит и Левкипп) вынуждены впасть в противоречие с математикой»]. Греческих геометров смущало, что при допущении мельчайшей, даже мысленно неделимой частицы оказывается невозможным разделить точно пополам отрезок, состоящий из нечётного числа неделимых. Две половины такого отрезка никогда не могут быть «равными», «конгруэнтными», а будут только казаться таковыми в силу грубости наших чувств, слабой разрешающей силы глаза. Но тем самым «равенство», «конгруэнтность» и им подобные понятия, на которых геометрия основывала свои доказательства, оказывались, строго рассуждая, лишь приблизительными, лишь огрублёнными образами. Отстоять свою «абсолютность» геометрия в этих условиях могла, только провозгласив суверенность геометрических образов и построений от внешнего мира, причём не только от чувственно воспринимаемого многообразия эмпирии, но и от бытия в философском смысле, от физической реальности в смысле Демокрита. Интересы геометрии в этом пункте прямо смыкались с интересами философских учений, враждебных атомистике. Официальная математика поэтому шла в общем и целом в фарватере идеалистических философских систем и получила от них ярлык точнейшей из наук и квалификацию своих аксиом как вечных и неизменных.

Школа Платона попыталась усвоить идеи атомистики, отвергая в то же время материализм, представление о телесно-физической природе неделимых. Вместо неделимого тела она приняла неделимую, минимальную поверхность и далее неделимый бестелесный контур — треугольник, который, подобно идеям, оформляет бесформенную материю. Тем самым прерывность, оформленность, ограниченность чувственно воспринимаемых тел приписывались действию бестелесных математических идей, а чистая геометрия получала полную независимость от мате-

рии, от физических (качественных) характеристик. Материя, представленная в этой концепции как нечто киселеобразное, как «апейрон», внутри себя абсолютно однородна и не может быть представлена как определённое количество, как величина, число или фигура. Это — чистая возможность количественных различий, полагаемых в неё извне, со стороны царства «идей»; опосредующим же звеном между идеями и материей выступают как раз «математические предметы», непосредственно воплощающиеся в виде чувственно воспринимаемых контуров, очертаний и фигур определённой величины и числа, короче говоря — в виде многообразных тел в пространстве. Тем же путём была лишена предметного смысла и «единица», основа счета и измерения. Числовые пропорции и отношения вновь, как у пифагорейцев, начинают представляться абсолютно самостоятельными сущностями, т. е. особого рода вещами, которые существуют несмотря на то, что у них нет тела.

Аристотель попытался впервые зафиксировать и рассмотреть количество как особую категорию, не совпадающую с числом, величиной, фигурой и другими специально математическими понятиями. **«Количеством»** называется то, что может быть разделено на составные части, каждая из которых, будет ли их две или несколько, является чем-то одним, данным налицо. То или другое количество есть множество, если его можно счесть, это — величина, если его можно измерить»<sup>397</sup>. «Между количествами одни раздельны, другие — непрерывны, и одни состоят из находящихся в них частей, имеющих определённое положение друг к другу, а другие из частей, не имеющих такого положения. Раздельными являются, например, число и речь, непрерывными — линия, поверхность, тело; а кроме того ещё время и пространство»<sup>398</sup>. Уже формальная (словесная) дефиниция весьма характерна, она обнимает не только «разнородные», но и прямо взаимоисключающие, противоположные друг другу предметы рассмотрения; количество выступает как высший род, содержащий внутри себя противоположности, как единство этих противоположностей. Рассмотрение этих диалектических трудностей и попытки найти им решение осуществляются Аристотелем не в общей форме, а в его обычной манере двигаться «от частного к частному». Сила аристотелевского гения вообще обнаруживается не в дефинициях и итоговых выводах, а именно в способе рассмотрения трудностей, в поиске, в постоянных поворотах мысли, точки зрения, постановки вопроса и т. д. В качестве примеров непрерывных количеств фигурируют линия, поверхность, тело, «а кроме того ещё время и пространство». Все эти примеры просто ставятся рядом, как равноценные. Но анализ показывает, что линия и поверхность ни в каком случае не суть самостоятельно существующие вещи, а только определённые характеристики тела. Кроме того, Аристотель категорически отвергает и самостоятельное существование пространства, т. е. представление о нем в виде пустоты, и толкует пространство также в качестве определённой характеристики того же «тела». Таким образом, все непрерывные количества по существу сводятся к одному образу — к образу пространственно определённого тела. Время тоже рассматривается им как «число движения», т. е. тоже как определение тела, поскольку то движется, перемещается в пространстве. Непрерывное количество тем самым толкуется уже не как у элейцев, т. е. не как неразличённая сплошность, в которой отсутствуют какие бы то ни было границы. Это непрерывное количество само внутри себя различено, разграничено, т. е. состоит из частей. Но части непрерывного количества соприкасаются друг с другом, т. е. имеют общую (одну на двоих) границу и между ними нет промежутка, заполненного инородным телом или инородной «сущностью». Раздельные же (прерывные) количества характеризуются тем, что их части не имеют общей границы. В качестве примеров раздельных количеств фигурируют число и речь, единицы и слоги. Иными словами, пока речь идёт о реальной, вне человека сущей, действительно-сти, Аристотель допускает в ней только непрерывные количества, т. е. такие количества, составные части которых всегда имеют общую границу. В итоге вопрос об отношении прерывных и непрерывных количеств у Аристотеля фактически сводится к вопросу об отношении числа и речи к реальному чувственно воспринимаемому миру или знаков к вещам, этими знаками обозначаемым. Число, как постоянно повторяет Аристотель в ходе своей полемики с пифагорейско-платоновским идеализмом, ни в каком случае нельзя рассматривать как особую вещь, имеющую отдельное, обособленное от чувственных (телесных) вещей существование<sup>399</sup>.

Комментируя рассуждения Аристотеля, Ленин особо выделяет эту мысль «Метафизики»: «Наивное выражение „трудностей“ насчет „философии математики“ (говоря по-современному): книга 13, глава 2, § 23:

... «Далее, тело есть субстанция, ибо оно обладает известной законченностью. Но как могли бы быть субстанциями линии? Они не могли бы таковыми быть ни в смысле формы и образа, подобно, например, душе, ни в смысле материи, подобно телу: ибо очевидно, что ничто не может состоять из линий, или из плоскостей, или из точек...».

Книга 13, глава 3 разрешает эти трудности превосходно, отчетливо, ясно, **материалистически** (математика и другие науки абстрагируют одну из сторон тела, явления, жизни). Но автор не **выдерживает** последовательно этой точки зрения»<sup>400</sup>.

«Количеством в собственном смысле называется только то, что указано выше; всё же остальное называется так лишь привходящим образом: в самом деле, имея в виду те величины, которые были указаны, мы называем ко-

<sup>397</sup> Аристотель. Met. V, 13, 1020a 7-14. Москва, 1934.

<sup>398</sup> Аристотель. Cat., VI, 4 b. Москва, 1939.

<sup>399</sup> См.: Met. XIV, 6, 1093 b 24-29.

<sup>400</sup> Ленин В.И. Сочинения, т. 38, с. 371.

личествами и остальные предметы; так, например, белое называется большим, потому что велика поверхность, и дело — продолжительным, потому что оно совершается (происходит) долгое время, и точно также движение — значительным: всё это называется количеством не само по себе. В самом деле, если человек указывает, сколь продолжительно данное деяние, он определит это посредством времени, называя такое деяние годовым или как-нибудь подобным образом; также указывая, что белое есть некоторое количество, он определит его чрез посредство поверхности: как велика поверхность, такую величину припишешь ты и белому. Поэтому только указанное выше называется количеством в собственном смысле и само по себе; из всего же остального ничто не называется так само по себе, а если и называется, то — приводящим образом»<sup>401</sup>. Количество здесь весьма явственно толкуется как пространственная, временная, или пространственно-временная определённости того предмета, о котором идёт речь. Но для Аристотеля совершенно ясно, что эта (количественная) характеристика никогда не исчерпывает полной действительности предмета. Например, исследователь чисел рассматривает человека не поскольку он человек, а поскольку он — единое и неделимое. С другой стороны, геометр не рассматривает его ни поскольку он человек, ни поскольку он неделим, а поскольку это — тело<sup>402</sup>. Но человек является «единым и неделимым» именно постольку, поскольку он — человек. По той же причине он есть вполне определённое геометрически тело, а не просто тело. Иными словами, Аристотель отмечает здесь, что человек в его «полной действительности» есть всегда нечто большее, чем его изображение в арифметике (в числе) и в геометрии (в виде пространственно-определённой фигуры). Здесь же ясно видна и принципиальная разница между Аристотелем и атомистикой. Аристотель в качестве примера «единого и неделимого» приводит здесь человека, точнее — индивидуума, понимая это в том смысле, что индивидуум есть предел деления рода «человек». При делении человека пополам получаются не две половинки «человека», а две половинки трупа. Это значит, что каждый род действительности имеет свою «меру», т. е. свою «естественную» единицу. «И мера всегда должна быть дана как что-то одно для всех предметов [данной группы], например, если дело идет о лошадях, то мера — лошадь, и если о людях, то мера — человек. А если мы имеем человека, лошадь и бога, то [мера] здесь, пожалуй — живое существо, и [то или другое] их число будет числом живых существ. Если же мы имеем человека, белое и идущее, здесь всего менее можно говорить об их числе, потому что все эти определения принадлежат тому же самому предмету и одному по числу, но всё же число таких определений будет числом родов, или здесь надо взять какое-нибудь другое подобное обозначение»<sup>403</sup>. Число тут явно понимается как мера, повторённая много раз, т. е. как математическое выражение качества предмета. Аристотель, как отмечает Ленин, не выдерживает последовательно материалистической точки зрения на математические предметы. Это связано с тем, что, кроме тела, в его философии важнейшую роль играет активная форма как самостоятельная сущность, и с тем, что он постоянно путается в диалектических трудностях, касающихся отношений общего и единичного, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого. Но сама эта путаница не плод недомыслия, а выражение того факта, что проблема количества на самом деле ведёт к другим общепрофилософским проблемам и решается, в конце концов, только в общепрофилософском контексте, и ни в коем случае не внутри математики.

Схоластика, почву для которой подготовили уже стоики своей предельно формалистической логикой, в общем не дала почти ничего для постановки и решения проблемы количества. Это было связано, в частности, и с тем, что на протяжении средних веков почти не двинулись вперёд исследования в области математики. Логика стоиков и схоластов не могла послужить сколько-нибудь плодотворным средством развития математики или способом объяснения существа её методов и результатов. Ни стоики, ни схоласты не выделили из своей среды ни одного крупного математика, а их разработки носили по большей части характер формальных спекуляций по поводу готовых результатов математического исследования или философствования по поводу «основ математики».

Дальнейшее продвижение вперед стало возможно только вместе с подъемом математического естествознания в 16 в. и было связано с именами Кавальери, Декарта, Ньютона, Спинозы. Проблема количества естественно выступала на первый план по той причине, что естествознание 16-18 вв. было преимущественно математическим или, если охарактеризовать его методологический и мировоззренческий характер, механистическим. Особый интерес и этом плане представляет фигура Декарта, соединившего в себе, впервые после Демокрита, математика и философа. Его открытия в области математики в значительной мере обусловлены его философией, и в частности — его анализом проблемы количества как философской категории. Математическое естествознание 16-17 вв. стихийно склонялось к древнегреческой атомистике, возрождённой почти без корректив; однако Декарт в своей реконструкции атомистического принципа сделал важнейший шаг вперёд по сравнению с Демокритом. В его представлениях о количестве сказывается сильнейшее влияние философской диалектики, идей Аристотеля. Декарт отвергает представление о пространстве как о бестелесной пустоте и также представление об абсолютном пределе деления тел. Но это как раз те два пункта, которые разделили Аристотеля и Демокрита. В этих пунктах Декарт решительно стал на сторону Аристотеля и тем самым против традиции, которая связана с именами Ньютона и Гоббса, против некритической репродукции древней атомистики. В качестве единственно объективных форм действительности здесь признаются только пространственно-геометрические формы чувственно созерцаемых тел и отношения тел в пространстве и времени, выражаемые числами. Поэтому категория количества становится здесь центральной категорией мировоззрения и метода.

<sup>401</sup> Cat., VI, 5 b.

<sup>402</sup> См.: Met. XIII, 3.

<sup>403</sup> Met. XIV, 1, 1087b 33 — 1088a 14.



Декарт ставит проблему количества в «Правилах для руководства ума». Прежде всего он обращает внимание на отношение математических форм выражения количества к реальному предмету математического исследования. Солидаризируясь с Демокритом и Аристотелем, Декарт возражает против представления, будто число и величина и далее — точка, линия и поверхность, представляют собой нечто действительно существующее отдельно от тел. Он выступает здесь против иллюзии, которая характерна для профессионально-одностороннего математического мышления, принимающего субъективный образ предмета за сам предмет. Эта иллюзия замыкает мышление в кругу уже ранее идеализированных свойств подлинного предмета математического исследования и делает мышление неспособным к действительному приращению математического знания. Задача теоретически-математического исследования на почве этой иллюзии неизбежно ограничивается чисто формальными преобразованиями уже ранее полученного знания. В итоге получается, как выражается Декарт, не математик, исследующий реальный предмет, а «счётчик», бессмысленно оперирующий с готовыми знаниями. Декарт подчёркивает, что предметом математического исследования являются не «числа», «линии», «поверхности» и «объёмы», т. е. не та или иная уже известная форма или вид количества, а самое реальное количество, которое и расшифровывается как реальная пространственная и временная определённости тел. Поэтому количество только выражается через число, меру, величину и т. д., но ни в коем случае нельзя сказать, что количество это и есть число, мера, величина и пр. Это значило бы принять математические средства выражения количества как предмета математики за самый предмет и превратиться из математика в «счётчика». «Счётчик» просто заучивает словесно-знаковые формулы математики, не умея соотнести их с тем реальным предметом, в исследовании которого они возникли и зафиксированы. Поэтому реальный предмет загорожен от счётчика непроницаемой для его умственного взора стеной слов, знаков, с которыми он и манипулирует, постоянно принимая слова за предметы, сочетая и разделяя их по правилам, заданным ему другими людьми как штампы, как догмы, проверить и понять которые он не в состоянии.

Различение, которое проводится между «протяжением» и «телом», счётчик принимает за реальное различие между двумя вещами. «...Большинство придерживается ложного мнения, что протяжение содержит в себе нечто отличное от того, что обладает протяжением...», — т. е. от протяжённого тела<sup>404</sup>. Для ума счётчика характерно, что он, встречая три слова, выражающих одну и ту же вещь, строит в своём воображении три разные вещи и никак не понимает, как и почему эти три вещи связаны между собой. Поэтому-то «очень важно различать выражения, в которых слова **протяжение, форма, число, поверхность, линия, точка, единица** и другие имеют столь строгое значение, что иногда исключают из себя даже то, от чего они реально не отличаются, например, когда говорят, что **протяжение или фигура не есть тело, число не есть сочтённая вещь, поверхность есть предел тела, линия есть предел поверхности, точка есть предел линии, единица не есть количество** и т. д. Все такие положения и другие, подобные им, должны быть совершенно удалены из воображения, как бы они ни были истинны»<sup>405</sup>. Поэтому как протяжение, так и количество не следует представлять себе в виде некоторой «вещи», существующей реально отдельно от протяжённых тел, находящихся в тех или иных отношениях друг к другу. «Нужно обратить особое внимание на то, что во всех других положениях, где эти названия хотя и удерживают то же самое значение и таким же образом абстрагируются от предметов, но не исключают, однако, или не отрицают ничего в той вещи, от которой они реально не отличаются, мы можем и должны прибегать к помощи воображения, ибо если интеллект имеет дело только с тем, что обозначается словом, то воображение должно представлять себе действительную идею вещи, для того чтобы интеллект мог по мере надобности обращаться и к другим свойствам, которые не выражены в названии, и опрометчиво не считал бы их исключёнными. Так, например, если речь идёт о числе, мы представляем себе какой-нибудь предмет, измеряемый многими единицами, но хотя наш интеллект мыслит здесь только о множественности этого предмета, мы, тем не менее, должны остерегаться, чтобы он не сделал вывода, будто измеряемая вещь считается исключённой из нашего представления, как это делают те, кто приписывает числам чудесные свойства, — чистейший вздор, к которому они не питали бы такого доверия, если бы не считали число отличным от исчисляемой вещи»<sup>406</sup>. Данное рассуждение Декарт продолжает далее и по отношению к «фигуре», «величине» и т. д. Здесь, как и везде, Декарт предполагает понимание материи (телесной субстанции), как тождественной с протяжённостью. Поэтому и количество есть в общем и целом одно и то же, что и материя, только рассматриваемая под аспектом её численной измеримости; иными словами, количество есть численно измеримое протяжение. Оспаривая схоластическое определение материи, Декарт говорит, что все трудности, испытываемые философами в вопросе о материи, происходят «...только оттого, что они хотят отличать материю от её собственного количества и её внешней протяжённости, то есть от её свойства занимать пространство»<sup>407</sup>. Собственное понимание Декарт формулирует так: «...Количество описанной мною материи не отличается от численно измеримой субстанции», «истинной формой и сущностью» которой является протяжённость и её свойство занимать пространство<sup>408</sup>. Спиноза, излагая философию Декарта, также формулирует в числе её аксиоматических определений ту мысль, что протяжение не есть что-либо отличное от количества (*Quantitas*)<sup>409</sup>. С этой идеей как раз и связана у Декарта идея «всеобщей математики», лишь частями которой должны являться арифметика и геометрия, исследу-

<sup>404</sup> Декарт Р. Избранные произведения. Москва, 1950, с. 148.

<sup>405</sup> Там же, с. 148-9.

<sup>406</sup> Там же, с. 149.

<sup>407</sup> Там же, с. 196.

<sup>408</sup> См.: там же.

<sup>409</sup> См.: Спиноза Б. Принципы философии Декарта, ч. 2, определение 1.

ющие только частные виды количества, т. е. телесной субстанции, понимаемой как безграничная протяжённость. Именно этот взгляд позволил Декарту разорвать узкие рамки предшествующей и современной ему математики и вывести математику в принципиально новые области исследования, заложить основы аналитической геометрии, дифференциального и интегрального исчисления и т. д.

Принципиально тот же, глубоко верный в философском отношении, но парадоксальный для узко-формально мыслящих математиков взгляд на природу количества развивал и Спиноза. «“Количество представляется нами двояким образом: абстрактно или поверхностно, а именно, как мы его воображаем, или же как субстанция, что может быть сделано только интеллектом. Таким образом, если мы рассматриваем количество, как оно существует в воображении, что бывает часто и гораздо легче, то мы находим его **конечным, делимым и состоящим из частей**; если же мы рассматриваем его, как оно существует в интеллекте, и представляем его как субстанцию, что очень трудно, то мы находим его **бесконечным, единым и неделимым**. Это будет достаточно ясно для каждого, кто умеет различать между воображением и интеллектом»<sup>410</sup>. Данное положение Спинозы на первый взгляд просто воспроизводит позицию элейской школы. Однако Спиноза вовсе не отрицает фактической разделённости природы в целом (субстанции) на отдельные тела. Отдельные тела и границы между ними существуют, по Спинозе, отнюдь не только в воображении, а лишь познаются с помощью воображения. Отрицает Спиноза совсем другое, — то представление, будто эта фактическая ограниченность (конечность) отдельных тел свидетельствует об их принципиальной, субстанциальной разнородности. Смысл этого рассуждения в том, что реальные границы между телами, служащие, в частности, основанием для математического выражения (для измерения и счёта), суть границы между принципиально однородными частями или границы внутри одной и той же субстанции — внутри естественно-природной материи, а не между материей и чем-то ей противоположным, именно пустотой.

Лейбниц, возражавший Декарту и Спинозе по ряду других принципиально важных пунктов, в вопросе об отношении материи и количества выразился хотя и более осторожно, но достаточно определённо: «Не совсем невероятно, что материя и количество суть в действительности одно и то же»<sup>411</sup>. Лейбниц соглашается с тем, что величина и фигура суть пространственные определения тела<sup>412</sup>. Однако дело сразу же оборачивается по-иному, как только вопрос встаёт не о пространстве и количестве вообще, а об определённом количестве, об определённой величине и фигуре: «...Из природы тел их **определённая величина или фигура** объяснена быть не может»<sup>413</sup>. Точно также остаётся без объяснения и движение. Лейбниц делает следующий вывод: «...тела могут иметь определённую фигуру и величину, а также движение, только при предположении невещественного Существа... Но почему это невещественное Существо избрало именно такую, а не иную, величину, фигуру и движение — это можно объяснить лишь в том случае, если Оно разумно, мудро, — в виду красоты вещей, а всемогуще — в виду повиновения их его мановению»<sup>414</sup>. Здесь и заключается секрет отношения Лейбница к общей линии механистического материализма — Гассенди, Декарта, Гоббса и др.: «Я принимаю общее всем этим реставраторам правило, что в телах всё должно объяснять только посредством величины, фигуры и движения»<sup>415</sup>.

Однако количественная определённость сама требует объяснения и его приходится искать вне тел, вне материи, вне вещества. Тело при этом представляется как нечто само в себе абсолютно неопределённое, неограниченное, сплошное и киселеобразное, к тому же лишённое движения. Поэтому в теле самом по себе нельзя найти основания для счёта, для измерения, и математика лишается своего вещественного фундамента. Все различия и границы в телесную субстанцию вносит, посредством движения, разум. В итоге получается такая картина: «Итак, материя есть бытие в пространстве или бытие, сопротяжённое с пространством. **Движение** есть перемена пространства. Фигура же, величина, положение, число и т. д. суть не бытия, реально отличные от пространства, материи и движения, но лишь отношения между пространством, материей и движением, и их частями, созданные привзошедшим разумом. **Фигуру** я определяю как границу протяжённого, **величину** — как число частей в протяжённом. **Число** я определяю как единица+единица+единица и т. д., т. е. как совокупность единиц. **Положение** сводится к фигуре, так как оно есть конфигурация нескольких вещей. **Время** есть не что иное, как величина движения. А так как всякая величина есть число частей, то нет ничего удивительного, что Аристотель определил время как число движения»<sup>416</sup>. Итак, все количественные (пространственные и временные) различия и соотношения между телами — это различия, привнесённые в материю деятельной силой разума. Протяжённая, но неопределённая, неразличённая в себе «материя» играет здесь роль экрана, на который проецируются различия, границы и соотношения, заключённые в нематериальном начале, определяющемся в конце концов как монада, как «энтелехия» — субъект «действующей силы». Монада есть подлинная «единица», «единое и неделимое» и, тем не менее, заключающая внутри себя всё многообразие мира, всё его прошлое, настоящее и будущее. Арифметическая же единица делима (дробь). Следовательно, все те количественные (геометрические и арифметические) определения, в которых

<sup>410</sup> Спиноза Б. Этика, ч. 1, теорема 15, схолия (цит. по кн.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 202; см.: также Спиноза Б. Избранные произведения, т. 1. Москва, 1957, с. 376).

<sup>411</sup> Лейбниц Г.В. (цит. по кн.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 203).

<sup>412</sup> См.: Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. Москва, 1908, с. 4.

<sup>413</sup> Там же, с. 5.

<sup>414</sup> Там же, с. 9.

<sup>415</sup> Там же, с. 15.

<sup>416</sup> Там же, с. 32.

исчерпывается понимание внешнего, телесного мира, суть только внешние способы выражения внутренней определённости монады, имманентной ей «живой силы». Всё богатство необходимых математических истин, т. е. вся количественная определённость мироздания, заключается, согласно концепции Лейбница, внутри монады, и тем самым в «душе» математика, сопричастной, в силу предустановленной гармонии, к универсальному миропорядку. «И хотя все частные явления природы могут быть объяснены математически и механически тем, кто их понимает, тем не менее, общие начала телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер, и коренятся скорее в известных неделимых формах и натурах, как причинах явлений, чем в телесной или протяжённой массе»<sup>417</sup>. Это в общем очень похоже на Платона, на которого Лейбниц не устает ссылаться в своей полемике с Декартом, Спинозой и представителями механистического естествознания.

Следующим принципиально важным этапом философского анализа проблемы количества является немецкая классическая философия конца 18 — начала 19 вв. Кант, в значительной мере опираясь на Лейбница, связывает проблему количества с пониманием пространства и времени как априорно-трансцендентальных форм чувственного созерцания, т. е. как имманентно присущих субъекту форм его деятельности, с помощью которых субъект конструирует в своём представлении внешний мир. Формы созерцания тел в пространстве и времени (в том числе «величина», «фигура», «число», «положение», «последовательность» и т. д.) суть, по Канту, именно условия, и ни в коем случае не следствия опыта относительно тел. Этот тезис Кант обосновывает тем соображением, что иначе чистая математика протяжённости (т. е. геометрия) не могла бы претендовать на всеобщее и необходимое значение своих аксиом и конструкций и все её положения имели бы характер лишь эмпирических истин типа «все лебеди белые», т. е. находились бы под постоянной угрозой опровержения со стороны фактов чувственного опыта. Но даже сам чувственный опыт свидетельствует о том, что между телами, абсолютно тождественными друг другу по величине и взаимному расположению частей, существует принципиальное пространственное различие: левая и правая рука различаются друг от друга, — они «инконгруэнтны», хотя никакого различия между ними ни по величине, ни по взаимному положению их частей нет. Это различие между ними существует лишь по отношению к «абсолютному пространству». Следовательно, пространство подлежит исследованию совершенно независимо от исследования наполняющих его тел, от свойств материи вообще. Это исследование и есть геометрия. В «Критике чистого разума» Кант производит дедукцию основных понятий чистой математики, исходя из своего понимания пространства и времени. Так, величина (*quanta*) определяется Кантом следующим образом: «Все явления содержат, что касается формы, наглядное представление в пространстве и времени, лежащее в основе их всех *a priori*. Поэтому они могут быть аппрегендированы, т. е. восприняты в эмпирическое сознание не иначе, как посредством синтеза многообразия, который создаёт представления определённого пространства или времени, т. е. посредством сложения однородного и сознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но сознание многообразного однородного в наглядном представлении вообще, поскольку посредством него впервые становится возможным представление объекта, есть понятие величины»<sup>418</sup>. «Величина» представляется здесь как понятие, характеризующее не вещь вне сознания, обладающую пространственно-временными границами, а результат действия силы воображения, выделяющей из хаоса чувственных впечатлений некоторую его часть и превращающей эту часть в объект внимания, очерченный пространственно-временными границами. Здесь речь ни в коем случае не идет ни об «намерении», ни о «счёте», ни о каких бы то ни было специфически математических действиях и их результатах. Здесь рассматриваются исключительно трансцендентальные (общепсихологические) предпосылки действий математика, ни от каких специально математических представлений не зависящие, или условия опыта относительно явлений вообще: «так как чистое наглядное представление во всех явлениях есть или пространство или время, то всякое явление, как наглядное представление, есть экстенсивная величина, так как оно может быть познано только посредством последовательного синтеза (от части к части) в аппрегензии. Уже поэтому все явления наглядно представляются как агрегаты (множество заранее данных частей)...»<sup>419</sup>. Но пространство и время в конструкции Канта играют не одинаковую роль. Если пространство есть априорная форма внешнего чувства или форма созерцания внешних явлений, то время есть априорная форма единства (синтеза) всех чувств вообще, форма созерцания явлений вообще, как внешних, так и внутренних. Поэтому именно время выступает как более общий и чистый образ величины вообще, включая сюда не только экстенсивные, но и интенсивные величины. «Чистый образ всех величин (*quantorum*) пред внешним чувством есть пространство, а чистый образ всех предметов чувств вообще есть время. Чистая же схема **величины** (*quantitas*) (собственно количество. — **Ред.**) как понятия рассудка, есть **число**, т. е. представление, объединяющее в себе последовательно присоединение единицы к единице (однородного). Следовательно, число есть не что иное, как единство синтеза многообразия однородного наглядного представления вообще...»<sup>420</sup>. В качестве чистого понятия рассудка, т. е. категории, количество и выступает как род единства явлений в пространстве и времени или как принцип действий рассудка, позволяющий объединять различные представления как однородные, т. е. связывать их в составе суждения, на том основании, что все они — величины. Количество в этом плане выступает как класс, состоящий из трёх категорий — единства, множества и всеобщности (в смысле цельности, совокупности), а в проекции общей логики как группа видов суждений —

<sup>417</sup> Там же, с. 79.

<sup>418</sup> Кант И. Критика чистого разума. П., 1915, с. 130.

<sup>419</sup> Там же, с. 131.

<sup>420</sup> Там же, с. 121.

общих, частных и единичных, т. е. различающихся между собой по объёму. Количество, как и любая другая категория, выступает у Канта как чистая форма субъективной деятельности, содержание которой задается только эмпирическим опытом, только ощущением. Таким образом, между количеством вообще и определённым количеством (величиной) остаётся зиять та же самая пропасть, которая вообще разделяет у Канта умопостижимое от чувственно-эмпирического. Тем не менее проблема количества у Канта уже достаточно определённо была поставлена как проблема единства многообразных явлений в пространстве и времени или пространственно-временного аспекта единства многообразного (т. е. конкретного). Тем самым количественный аспект любого предмета научного исследования был истолкован как необходимый, но отнюдь не единственно исчерпывающий аспект (категория) научного мышления. Под этим углом зрения проблема количества рассматривается и в диалектике Гегеля.

Гегель рассматривает количество как логическую категорию, т. е. как фазу или ступень, через которую необходимо проходит мышление, созидающее и воспроизводящее внешний мир. Количество представляется здесь как снятое качество, т. е. как более глубоко и строго понятое качество — «тождественная с бытием непосредственная определённость». «**Количество** (Quantitat) есть чистое бытие, в котором определённость положена уже больше не как тождественная с самим бытием, а как **снятая** или **безразличная**»<sup>421</sup>. Иными словами, это — та же самая определённость, которая выступала ранее как качество; но если на ступени качества мышление не различало бытие от его определённости, непосредственно отождествляя одно с другим, то в результате анализа оказалось, что бытие вообще безразлично к какой бы то ни было чувственно воспринимаемой определённости, т. е. к любой из бесконечно многих конечных, отграниченных друг от друга вещей. Но в таком случае от определённости вообще остается лишь внешняя отграниченность одного от другого, от многих других таких же одних, без указания на то, что же именно заключено внутри этих границ. К последнему определённость бытия как количества совершенно безразлична, внешняя. В представлении количество поэтому выступает как величина, как определённое количество, и поэтому «прежде всего надлежит отличать **чистое количество** от него же, как **определённого** количества, от Quantum»<sup>422</sup>. В качестве примеров чистого количества Гегель приводит материю вообще, а также пространство и время.

Между «материей» и «количеством» Гегель ставит знак равенства: «...Эти понятия отличаются друг от друга лишь тем, что количество есть чистое определение мысли, а материя есть это же определение мысли во внешнем существовании»<sup>423</sup>. Но при таком обороте мысли одним и тем же оказываются также односторонне количественное миропонимание и материализм, квалифицируемый Гегелем как точка зрения, сводящая все различия между предметами к различиям в протяжении, фигуре, положении и к изменениям этих различий во времени, к механическому движению. «...Упомянутая здесь исключительно математическая точка зрения, с которой количество, эта определённая ступень логической идеи, отождествляется с самой идеей, ... есть не что иное, как точка зрения **материализма**, и это в самом деле находит себе полное подтверждение в истории научного познания, в особенности во Франции, начиная с середины прошлого века»<sup>424</sup>. Пространство и время Гегель толкует как два взаимно дополняющих образа «чистого количества». «Пространство есть непосредственное, наличное сущее количество, в котором всё остаётся существовать, и даже граница носит характер некоего существования»<sup>425</sup>, а время выступает как «отрицание» наличных пространственных границ, не выводящее, однако, за пределы пространства вообще и лишь заменяющее одни пространственные границы другими, пространственными же, границами. В силу этого количество выступает не просто в образе пространства как такового или же времени как такового, а только в образе пространственно-временного континуума, единства времени и пространства, т. е. «материи», которой свойственны многообразные формы движения, изменения пространственных границ во времени. Односторонне-количественный «исключительно математический» аспект осмысления внешнего мира поэтому и состоит в том, что любой предмет во Вселенной рассматривается как абсолютно тождественный всякому другому в качестве «части» пространственно-временного континуума, только как «часть» пространства-времени (т. е. материи). Иными словами, чисто количественный взгляд на мир вовсе не упраздняет категории качества — она и тут остаётся молчаливо принимаемой предпосылкой, гласящей, что во Вселенной существует на самом деле лишь одно единственное качество, а не бесконечно много качеств, и что все предметы по существу однородны, одноимённы в качестве частей одного и того же пространственно-временного континуума. Принципиальный недостаток односторонне-количественного взгляда на мир и на его познание Гегель поэтому усматривает в том, что этот взгляд, стремясь уйти от бесконечно многих чувственно воспринимаемых качественных различий, в которых он теряется, выбирает одно из них и объявляет его единственно реальным, а все остальные объявляет лишь иллюзиями восприятия. Поэтому, говорит Гегель, Пифагора и его единомышленников следует упрекать не в том, что они-де «заходят слишком далеко», а как раз в противоположном — в том, что они не идут достаточно далеко по пути превращения чувственно воспринимаемой действительности в понятие, а ограничиваются тем, что выдают одно из бесконечно многих качественных (т. е. чувственно воспринимаемых) определений внешнего мира за его единственное определение или необходимую ступень развития мышления — за весь путь мышления. «Согласно всему здесь сказанному,

<sup>421</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. I. Москва — Ленинград, 1929, с. 170.

<sup>422</sup> Там же, с. 197.

<sup>423</sup> Там же, с. 203.

<sup>424</sup> Там же, с. 172.

<sup>425</sup> Там же, т. 2, Москва — Ленинград, 1934, с. 48.

следует признать отыскивание, как это часто случается, всех различий и всех определённости только в количественном одном из предубеждений, наиболее мешающих как раз развитию точного и основательного познания»<sup>426</sup>. Полная, конкретная определённости предмета познания не исчерпывается одним лишь «количественным»; она все время, несмотря на то, что её объявили лишь субъективной иллюзией восприятия, стоит за спиной математика и выступает в представлении, в созерцании в виде тех бесконечно многих «качеств», которые к одному единственному никак не сводятся, несмотря на все старания. Внутри же односторонне-математического изображения идеи эта ситуация обнаруживается в виде неожиданно возникающих и принципиально неразрешимых чисто математическими средствами противоречий, антиномий. Сюда относятся, например, апории Зенона и антиномии Канта. Поскольку количество есть снятое качество, постольку, хотя бы того или не хотят математики, в определениях количества всегда будут «высовываться» все те всеобщие определения, которые мышление с необходимостью вырабатало анализом качества, т. е. до и независимо от специально количественного анализа. Таковы непрерывность и прерывность, единство и множество, бесконечное и конечное, безграничное и ограниченное и т. д. Количество одинаково обладает, например, моментом прерывности и непрерывности. И когда хотят во что бы то ни стало свести количество к одной дискретности (например, к числу), то в числовом выражении тот момент, который хотели бы видеть несуществующим, обнаруживает себя в бесконечности числового ряда. Примерами могут служить число «пи», отношение стороны квадрата к его диагонали и т. п. В дурной бесконечности числа «пи» выражается, в частности, тот факт, что прямая и кривая отличаются друг от друга качественно. Эта качественная несводимость одной к другой предстаёт в количественной проекции именно как невозможность закончить числовой ряд, что и уводит в дурную бесконечность пространства и времени, в «чистое количество», вообще — в неопределённое количество. Анализируя математические операции и трудности, вытекающие из непонимания этого факта, Гегель доказывает, что определённое количество (величина как предмет математики) есть всегда, видят это или не видят, признают это или нет, выражение определённого же качества, и что поэтому в количественном выражении всегда более или менее ясно и осознанно просвечивает вся та диалектика, которую логика обнаружила ранее в качестве. Вывод, к которому Гегель стремится привести через свой анализ всех этих фактов, гласит, что «истиной определённого количества», или образа количества в математике является мера — качественно определённое количество, а не просто количество.

Диалектические моменты гегелевского анализа проблемы количества послужили исходным пунктом для диалектико-материалистического решения этой проблемы у Маркса и Энгельса. В «Капитале», в анализе стоимости предполагается, хотя и не излагается систематически, в общей форме, совершенно строгое понимание природы количества и границ применимости категории количества к анализу действительности. В противоположность Гегелю, который понимал количество как необходимый, но не единственный аспект, или фазу раскрытия «конкретной идеи», Маркс толкует количество как определённый абстрактный момент действительности, соответственно — как ступень её логического воспроизведения. Маркс чётко различает количество и величину, это различие играет важнейшую методологическую роль в «Капитале», в ходе анализа экономических категорий. Под величиной здесь также понимается определённое, тем или иным способом ограниченное количество; количество есть то, что находит своё выражение в величинах, — то непрерывное и неразличённое «одно и то же», внутри которого возможны любые перерывы и границы, величины и их взаимные отношения, пропорции. Количество выступает здесь отнюдь не как абстрактно-собирательное название для разнообразных величин, хотя формально эту категорию можно при желании истолковать и так. Это то реальное общее в действительности, которое позволяет рассматривать как одно и то же не только разные, но и взаимоисключающие виды величин, позволяет, например, приравнять экстенсивную величину к интенсивной, хотя известно, что это — противоположные и взаимно исключающие друг друга выражения одного и того же количества. Величина необходимо бывает либо прерывной, либо непрерывной; либо интенсивной, либо экстенсивной, но эти различия не касаются количества. Величина поэтому выступает всегда как абстрактный образ количества, которое остаётся всегда чем-то более богатым и содержательным, чем его собственное выражение в тех или иных величинах и их соотношениях. С этим различием связано одно из фундаментальных положений политической экономии Маркса: «... величина стоимости данной потребительной стоимости определяется лишь количеством труда, или количеством рабочего времени, общественно необходимого для её изготовления»<sup>427</sup>. В данном выражении нелепо и неправильно было бы говорить о «величине труда» или о «величине рабочего времени» уже потому, что рабочее время одной и той же величины (т. е. продолжительности) может заключать в своих границах труд самой различной интенсивности (производительности), а тем самым и разные количества труда. С другой стороны, труд одной и той же интенсивности может совершаться в течение разных отрезков времени, и его количество вследствие этого опять-таки окажется не одинаковым. Одно и то же количество труда может выражаться (опредмечиваться) в зависимости от бесконечно многообразных и постоянно меняющихся условий, в самых различных количествах продуктов и величинах меновых стоимостей, в них представленных. Количество выступает здесь как то инвариантное, что определяет собой величины и их взаимные отношения, и ни в коем случае не наоборот, не величины определяют количество, хотя люди определяют — в смысле измеряют — количество именно величинами и их пропорциями. О величине труда или рабочего времени, общественно необходимого для изготовления определённой товарной

<sup>426</sup> Там же, с. 173.

<sup>427</sup> Маркс К. Капитал, т. 1, 1955, с. 46.

стоимости, говорить невозможно по той причине, что эта величина остаётся сама по себе неопределённой и определяет себя только через бесконечный ряд величин. Например, простая форма стоимости («20 аршин холста = 1 сюртуку») говорит лишь о том, что в двух обмениваемых товарах содержится одно и то же количество овеществлённого труда. Но какое именно, какова его собственная величина — этого в эквивалентной форме стоимости прочитать нельзя: «в действительности эквивалентная форма товара не содержит никакого количественного определения стоимости»<sup>428</sup>. Поэтому количественная определённость самой стоимости обнаруживается только через неопределённо большой, никогда и нигде не завершающийся ряд пропорций, уравнений, отношений между величинами меновых стоимостей, но как таковая, как особая величина, на поверхность не выступает нигде. Поэтому буржуазные экономисты, мышление которых с самого начала ориентировано узким практицизмом, обращают внимание исключительно на количественную определённость менового отношения, на те пропорции, в которых выступают величины меновых стоимостей, и приходят в итоге к выводу, что говорить о каком-то «количестве труда» или о «количестве рабочего времени» значит вообще заниматься «несуществующими вещами». «Поверхностное понимание этого факта, — что в стоимостном уравнении эквивалент имеет всегда только форму простого количества известной вещи, известной потребительной стоимости, — ввело в заблуждение Бэйли и заставило его, как и многих из его предшественников и последователей, видеть в выражении стоимости только количественное отношение»<sup>429</sup>. Эта односторонне-количественная трактовка, продиктованная прагматическим взглядом на вещи, естественно согласовалась с позициями английского эмпиризма в логике и теории познания; последний также истолковывал количество просто как абстрактно-собирательное название, как «термин», обозначающий величины и их отношения.

Плоско-эмпирическому, абстрактно-математическому взгляду на стоимость Маркс противопоставляет требование выяснить прежде всего реальные предпосылки чисто количественного рассмотрения экономических явлений, величин стоимости и их пропорций. «Чтобы выяснить, каким образом простое выражение стоимости одного товара содержится в стоимостном отношении двух товаров, необходимо прежде всего рассмотреть это последнее независимо от его количественной стороны. Обыкновенно же поступают как раз наоборот и видят в стоимостном отношении только пропорцию, в которой приравниваются друг другу определённые количества различных сортов товара. При этом забывают, что различные вещи становятся количественно сравнимыми лишь после того, как они сведены к известному единству. Только как выражения известного единства они являются одноимёнными, а следовательно, соизмеримыми величинами»<sup>430</sup>. «Что предполагает чисто **количественное** различие вещей? Одинаковость их **качества**»<sup>431</sup>. Иными словами, количественный анализ явлений предполагает вовсе не слепоту к качеству, не абстракцию от всех и всяких качественных различий, а как раз наоборот, чёткое усмотрение тех качественных границ, внутри которых этот анализ производится, или выделение того одного качества, количественное выражение которого должно быть в данном случае найдено. Когда буржуазная политическая экономия видит в действительности экономических отношений лишь количественные отношения и остается слепой к качественной структуре производства, она заходит в итоге в тупик и в самом количественном анализе. Ибо одно дело сознательно отвлекаться (абстрагироваться) от качественных различий там, где это диктуется специфической природой дела, а совсем другое — просто закрывать глаза на все и всякие качественные различия; это самый верный способ запутаться в неразрешимых антиномиях и парадоксах, с необходимостью возникающих в результате неправомерных, неоправданных математических экстраполяций. Общеметодологический корень всех иллюзий буржуазной политической экономии в отношении стоимости Маркс видит в недостаточности анализа величины стоимости: «... ей и в голову не приходит, что чисто количественное различие видов труда предполагает их качественное единство или равенство, следовательно их сведение к абстрактно человеческому труду»<sup>432</sup>. Вся трудность проблемы стоимости заключается в том, что здесь все качественно различные виды труда выступают просто как формы выражения одного и того же труда, труда одного и того же качества, и что труд этого совершенно определённого качества становится здесь формой выражения своей собственной противоположности, — труда, лишённого каких бы то ни было качеств, — абстрактно-всеобщего, однородного, «бескачественного» труда, а потому определяется лишь количественно. Односторонне количественное понимание экономических явлений предполагает, таким образом, не игнорирование всех и всяческих качественных определений, а молчаливо допущенное сведение всех качественно различных видов труда к одному единственному. Что это за труд, каково его «качество», об этом буржуазная наука предпочитала не распространяться. На самом же деле это вполне определённый исторический образ труда — труд «простой» необученный, неквалифицированный, труд просто как затрата определённым образом дрессированной природной силы человека, — «... **простой** труд, которому может быть обучен каждый средний индивидуум и который он, в той или другой форме, должен выполнять»<sup>433</sup>. Любой труд, вид труда приравнивается к простому труду и меряется его мерой. Но поскольку реальные качественные различия между разными видами труда при этом из действительности не исчезают, постольку такое приравнивание совершается «за спиной» людей и неведомыми для них способами. Но если такое сведение всех качественно различных видов труда к труду одного качества

<sup>428</sup> Там же, с. 63.

<sup>429</sup> Там же, с. 62-3.

<sup>430</sup> Там же, с. 56.

<sup>431</sup> Архив Маркса и Энгельса, т. 4, 1935, с. 119.

<sup>432</sup> Капитал, т. 1, с. 86, прим.

<sup>433</sup> Маркс К. Сочинения, т. 13, с. 17.

предположено, то различные виды труда могут отличаться друг от друга лишь как разные количества, лишь в количественной проекции. «Как количественное бытие движения есть время, точно так же количественное бытие труда есть **рабочее время**. Различие в продолжительности самого труда является единственным различием, свойственным ему, предполагая данным его качество... Рабочее время суть живое бытие труда, безразличное по отношению к его форме, содержанию, индивидуальности; оно является живым количественным бытием труда и в то же время имманентным мерилom этого бытия»<sup>434</sup>. Соответственно меновые стоимости товаров выступают здесь просто как порции, величины, определённого количества «застывшего рабочего времени»; только как порции этого времени товары и могут рассматриваться с чисто количественной точки зрения, как меновые стоимости. Рабочее время, имеющееся в распоряжении общества, выступает как единственный чисто количественный аспект «субстанции» стоимости, или субстанция как количество, могущее делиться на бесконечно многообразные порции одного и того же качества, на однородные и потому одноимённые величины. Другое дело, что буржуазное общество не имеет возможности измерять количество общественно-необходимого труда прямо и непосредственно рабочим временем, т. е. его имманентной мерой, а вынуждено прибегать к окольному его измерению через весовые единицы золота, через «внешнюю меру». Но весовые величины благородных металлов имеют здесь значение своеобразных проекций величин рабочего времени, значение «пространственного эквивалента» величин времени. Поэтому всеобщее рабочее время в свою очередь представляется как особая вещь, как товар, существующий наряду со всеми другими товарами и вне их всех. Тот специфический товар, который начинает представлять собой всеобщее рабочее время и играть роль его специфического воплощения, «...должен обладать способностью выражать чисто количественные различия, что предполагает тождественность, качественную однородность»<sup>435</sup>. Поскольку все товары в своих ценах суть лишь мысленно представляемые количества золота разной величины, постольку «... возникает техническая необходимость относить их к определённому количеству золота как к **единице измерения**; последняя разбивается далее в масштаб, благодаря тому, что она делится на равные части, которые, в свою очередь, опять-таки делятся на равные части»<sup>436</sup>. В свете своего понимания количества Маркс разбивает характерную для буржуазной науки иллюзию, будто единица измерения, через которую выражаются пропорции величин меновых стоимостей, представляет собой чисто произвольное установление и потому могла бы существовать даже в том случае, если бы на свете не существовало никакой субстанции стоимости. Обосновывая это понимание денег, буржуазный экономист Дж. Стюарт ссылаясь на практику геометрических измерений и задавал риторический вопрос — какова нормальная величина градуса, секунды, метра. Действительно, если речь идет только о сравнении величин стоимостей, о чисто количественной стороне дела, то здесь совершенно безразлично как собственное содержание денежной единицы, так и её название. Фиксируя этот поверхностный аспект практики измерения, Стюарт отрицает вообще какую-либо рациональную связь между единицей измерения и качественным свойством меры: «так как товары благодаря превращению своих меновых стоимостей в цены выступают как одноимённые величины, то он отрицает качественную особенность меры, которая и делает их одноимёнными; так как в этом сравнении различных количеств золота величина того количества золота, которое служит единицей измерения, условна, то он отрицает, что эта величина вообще должна быть установлена. Вместо того, чтобы 1/360 часть круга называть градусом, он может назвать градусом 1/180 часть; тогда прямой угол равен был бы 45 градусам вместо 90, и соответственно изменилось бы измерение острых и тупых углов. Тем не менее мерой угла по-прежнему осталась бы, во-первых, качественно определенная математическая фигура — круг и, во-вторых, количественно определенный отрезок круга»<sup>437</sup>.

Выявить то полное понимание категории количества, которое предполагается анализом стоимости в «Капитале», остается первоочередной задачей при конкретной разработке диалектики как логики и теории познания марксизма. Эта важнейшая задача в философской литературе ещё не разрешена с той степенью конкретности, которой она заслуживает.

Общие контуры решения проблемы количества в связи с развитием естествознания были освещены Энгельсом в ряде сочинений, прежде всего в «Диалектике природы» и «Анти-Дюринге». Универсальное значение количественных определений действительности, соответственно количественно-математической обработки опытных данных, универсальную применимость математики и её методов Энгельс обосновывает тем, что любая из возможных в природе форм движения «...заключает в себе механическое движение, перемещение больших или мельчайших частей материи»<sup>438</sup>, т. е. тем, что пространство и время суть всеобщие формы бытия движущейся материи. Как движение в общем смысле слова представляет собой способ существования материи, внутренне присущий ей атрибут, так и механическое движение — эта самая абстрактно-всеобщая из всех форм движения — представляет собой способ существования материи в пространстве и времени. Поэтому любая из форм движения материи, кончая высшими — жизнью и мышлением, всегда связана с механическим движением, выражается через него и потому всегда может быть проанализирована и описана с точки зрения её пространственно-временных параметров, т. е. чисто количественно. Энгельс вместе с тем остро полемически выступает против известных иллюзий естествоиспытателей,

<sup>434</sup> Там же, с. 16.

<sup>435</sup> Там же, с. 135.

<sup>436</sup> Там же, с. 55.

<sup>437</sup> Там же, с. 64-65.

<sup>438</sup> Энгельс Ф. Анти-Дюринг, 1957, с. 356.

связанных с непониманием диалектического отношения механического движения (т. е. пространственного изменения частей материи во времени) к другим, более сложным и конкретным формам движения, с представлением, будто бы лишь механическое движение и его продукты, фиксированные в пространстве, суть единственно объективные (т. е. вне и независимо от воли и сознания человека существующие) определения естественно-природных явлений, а все остальные непосредственно наблюдаемые факты — лишь субъективные иллюзии, создаваемые органами чувств человека. Односторонне-механический (односторонне-количественный) взгляд на природу неизбежно связан с превращением качества в чисто субъективную категорию, с отрицанием возможности применять её к чему-либо, кроме мира чисто субъективных переживаний и самоощущений человеческого индивида, причём сам этот субъективный мир оказывается при таком предположении совершенно несоизмеримым с объективными характеристиками и невыразимым через них. Отмечая, что все виды и формы движения в природе заключают в своём составе механическое движение, т. е. пространственное изменение, совершающееся во времени, Энгельс продолжает: «познать эти механические движения является **первой** задачей науки, однако лишь **первой** ее задачей». «Можно охотно согласиться с тем, что современное течение в науке движется в этом направлении, но это не доказывает, что оно является исключительно правильным и что, следуя этому течению, мы до конца **исчерпаем** физику и химию»<sup>439</sup>.

Поэтому при всей справедливости истины, которая была высказана уже Кантом, а на материалистической основе переосмыслена Марксом, что наука вообще достигает совершенства лишь там и в той мере, в какой ей удаётся взять на вооружение математику, это вовсе не означает, что чисто математическое описание явлений есть предел, цель и идеал совершенства теоретического знания. Не выявив количественной определённости явлений, наука остаётся при неполном и одностороннем их понимании. Но верно и обратное: если явления проанализированы только в плане количества, их понимание не менее ущербно и абстрактно. Односторонне количественное описание явлений природы исчерпывало бы задачу науки лишь в одном случае, если бы материя действительно представляла собой абсолютно тождественную, неразличённую внутри себя массу, а все различия и изменения внутри этой массы сводились бы к чисто пространственным перемещениям, протекающим во времени. В этом случае всё научное знание действительно свелось бы к ряду математических уравнений, пропорций неименованных величин, чистых чисел, и пифагорейская философия могла бы претендовать на титул единственно научной философии. Конечно, всё это никак не снимает важности нахождения механических эквивалентов всех многообразных форм движения; с этой задачей и связана неустраимая потребность и тенденция разрешить все многообразные физические величины (массы, энергии и т. д.) в чистые пространственно-временные величины, которые можно затем рассматривать как неименованные величины, как чистые числа в составе уравнений, абстрактно-математических пропорций. Это, однако, не значит, что они объективно к ней «сводятся» без остатка. «Остаток» получается весьма солидный, ибо этот «остаток» — качество, качественно-количественная определённость с её специфическими мерами. Несводимость качественных различий к количественным Энгельс демонстрирует и на примерах из самой математики; «говоря о бесконечно большом и бесконечно малом, математика вводит такое качественное различие, которое имеет даже характер непреодолимой качественной противоположности: мы имеем здесь количества, столь колоссально отличные друг от друга, что между ними прекращается всякое рациональное отношение, всякое сравнение, и что они становятся количественно несоизмеримыми. Обычная несоизмеримость, например несоизмеримость круга и прямой линии, тоже представляет собою диалектическое качественное различие; но здесь именно **количественная** разность **однородных** величин заостряет **качественное** различие до несоизмеримости»<sup>440</sup>. Именно поэтому теоретики, в которых буржуазное общество воспитало подозрительное недоверие к диалектике, к логике противоречия, всегда испытывают враждебное чувство к понятию бесконечности, в виде которой в математическом выражении всегда выступает неразрешённое качественное различие между объектами, измеряемыми одной и той же мерой. Анализируя взгляды Е. Дюринга, Энгельс показывает, что стремление уйти раз и навсегда от диалектических противоречий в понятии бесконечности, в математических описаниях времени, пространства и движения, всегда рано или поздно приводит к противоречиям нелепым, формальным, которые отнюдь не исчезают от того, что их маскируют искусственными способами выражения, разрешают чисто словесно.

Дальнейшую разработку и конкретизацию точка зрения диалектического материализма на проблему количества получила в работах Ленина, в связи с «новейшей революцией в естествознании» и с критикой философско-гносеологических спекуляций на трудностях развития физики, открывшей на рубеже 19-20 вв. дверь в мир субатомных структур. Проблема количества встала в этих условиях существенно по-новому в связи с тем, что углубляющаяся математизация физики сочеталась здесь с кризисом традиционных механистических представлений и понятий. «Новая физика, найдя новые виды материи и новые формы её движения, поставила по случаю ломки старых физических понятий старые философские вопросы»<sup>441</sup> и, в частности, вопрос об отношении пространства, времени и движения к материи, к «субстанции». Механистические представления о материи не позволяли уже сколько-нибудь удовлетворительно объяснить свойства и поведение частиц, пространств, размеры, скорости, массы и энергии которых оказывались несоизмеримыми с величинами классической физики, а попытки выразить одно через другое стали то и дело приводить к парадоксам. Именно с этим и был прежде

<sup>439</sup> Там же.

<sup>440</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы, 1955, с. 206-7.

<sup>441</sup> Ленин В.И. Сочинения, т. 14, с. 266.



всего связан так называем «кризис в физике» и попытки найти из него выход на пути физического идеализма. В качестве первой причины «физического идеализма» Ленин назвал математизацию физики: «Крупный успех естествознания, приближение к таким однородным и простым элементам материи, законы движения которых допускают математическую обработку, порождает забвение материи математиками. “Материя исчезает”, остаются одни уравнения»<sup>442</sup>. В основу односторонне-количественного идеала познания Мах положил свою субъективно-идеалистическую концепцию пространства и времени: «пространство и время суть упорядоченные (или гармонизированные...) системы рядов ощущений»<sup>443</sup>; количественно-математический анализ явлений этим был сведён к субъективной операции, к упорядочивающему описанию рядов ощущений, а математика — к «языку» этого описания. Не случайно и то, что неопозитивизм — прямое продолжение махизма в философии — сделал субъективно-идеалистическое «обоснование математики» основным руслом своей работы и фундаментом всех своих построений, а идеалистически истолкованную математику — основным оружием против материализма вообще, против материалистического решения проблемы количества в частности. Следуя по этому пути, неопозитивизм по существу расписался в полной капитуляции перед трудностью проблемы, заявив устами Б. Рассела, что математика — это доктрина, в которой мы не знаем ни того, о чем мы говорим, ни правильно ли то, что мы говорим. Проблема количества (или количественной определённости реальной действительности) как реального основания количественно-математического описания явлений природы, таким образом, в неопозитивистской философии оказалась фактически снятой с повестки дня и подменена совсем другой, подчинённой ей, проблемой формальной структуры языка математики, способов знаково-символического изображения количества в математике. Опровергая субъективно-идеалистические спекуляции на математизации естествознания, Ленин доказывает ту истину, что количественно-математическое описание физических явлений всегда было, есть и остаётся формой отражения материальных, т. е. в пространстве и времени существующих, тел. Отвечая Богданову, который вслед за Махом утверждал, что «понятие материи сводится к выступающему в уравнениях механики коэффициенту массы, а этот последний при точном анализе оказывается обратной величиной ускорения при взаимодействии двух физических комплексов — тел», Ленин формулирует: «Понятно, что если какое-нибудь **тело** взять за единицу, то движение (механическое) всех прочих тел можно выразить простым отношением ускорения. Но ведь «тела» (т. е. материя) от этого вовсе еще не исчезают, не перестают существовать независимо от нашего сознания. Когда весь мир сведут к движению электронов, из всех уравнений можно будет удалить электрон именно потому, что он везде будет подразумеваться, и соотношение групп или агрегатов электронов сведется к взаимному ускорению их, — если бы формы движения были так же просты, как в механике»<sup>444</sup>.

В пользу диалектико-материалистического взгляда на количественно-математический аспект анализа (отражения) естественно-природных явлений Ленин приводит также многочисленные высказывания тех физиков, которые сохранили стихийно-материалистический взгляд на вещи. В плане анализа количественной стороны дела в физике Ленин цитирует свидетельство Больцмана: «Если не делать себе иллюзий насчёт значения дифференциальных уравнений, то не может быть сомнения в том, что картина мира (посредством дифференциальных уравнений) всё-таки необходимо будет атомистическая, картина того, как по известным правилам будут изменяться во времени громадные количества вещей, расположенных в пространстве с тремя измерениями»<sup>445</sup>. Иными словами, объективным прообразом дифференциальных уравнений оказывается и с точки зрения Больцмана именно пространственно-временная определённость материальных тел, дискретных частей единой материи. Этот взгляд Больцмана Ленин приводит сочувственно, как совпадающий в главном с точкой зрения диалектического материализма.

Огромную роль придавал Ленин и количественно-математическому анализу в социальных науках, называя статистику «...одним из самых могущественных орудий социального познания...»<sup>446</sup>. В то же время Ленин показывал на фактах, насколько важна при статистическом анализе качественная сторона дела, качественные критерии систематизации цифрового материала. Без тщательнейшего внимания к этим критериям статистика «...превращается... в уродство, в статистику ради статистики, в игру»<sup>447</sup>, под которой чаще всего кроется отнюдь не бескорыстно-математическая цель.

Разработка проблемы количества с позиций диалектического материализма остаётся актуальнейшей задачей марксистской философии как в связи с продолжающимся расширением роли количественно-математических методов анализа во всех областях науки, так и в связи с тем, что главное направление атак неопозитивизма на диалектико-материалистическую логику и теорию познания находится как раз на линии математики и ее роли в науке. Полное и конкретное решение проблемы количества как важнейшей категории диалектической логики, связанной с диалектико-материалистическим пониманием «оснований математики», является поэтому одной из актуальнейших задач диалектики как логики и теории познания марксизма.

<sup>442</sup> Там же, с. 294.

<sup>443</sup> Цит. по кн.: *Ленин В.И. Сочинения*, т. 14, с. 165.

<sup>444</sup> Там же, с. 275.

<sup>445</sup> Там же.

<sup>446</sup> Там же, т. 16, с. 400.

<sup>447</sup> Там же.

## Действительность

Действительность — объективная реальность как конкретно развитая совокупность природных и общественно-исторических явлений; всё существующее с необходимостью как результат закономерного развития природы, общества и духовной культуры в её объективном значении. Действительность обычно противопоставляется фантазиям, иллюзиям, неосуществленным и неосуществимым планам, намерениям, нереализованным возможностям и видимости, скрывающей подлинную картину и содержание явлений, событий, взглядов и теорий. Действительность раскрывается как система реально существующих фактов, понятая в их конкретно-историческом взаимодействии, в процессе её саморазвития, в её конкретной сущности, так как она складывается на самом деле независимо от воли и сознания людей. Каждое отдельное явление в общем контексте действительности может иметь совершенно иное значение и содержание, нежели будучи искусственно или естественно изолировано от неё.

Различение действительного и данного созерцанию играло важную роль уже в античной философии. Согласно учению Демокрита, лишь в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое, в действительности же существуют только — атомы и пустота. «В общем мнении» у него значит то же, что «согласно с общепринятым мнением» и «для нас», не по природе самих вещей; природу же самих вещей он, в свою очередь, обозначает выражением «в действительности» (от слова «действительное», что значит «истинное») <sup>448</sup>. Это различие совпадает, таким образом, у Демокрита с различием между объективно существующей «природой вещей» и формами её чувственного восприятия субъектом.

В связи с этим вопрос о действительности ставится и решается далее как вопрос об «истинной природе вещей» и переплетается с проблемой познания действительности и её критериев. Согласно Сократу и Платону, действительность, будучи лишь умопостигаемой, лишена всякого чувственно воспринимаемого образа, а окружающий человека и данный ему в чувственном восприятии мир представляет собой лишь искажённое подобие, «тень» подлинной действительности, «истинно-сущего». В учении Платона действительность приобретает черты абсолютной неизменности и рассматривается как нетленный и неподвижный прообраз чувственно воспринимаемого мира, как «идея», как чистая «сущность». Аристотель подвергает критике платоновскую концепцию действительности и рассматривает чувственно воспринимаемый мир, совокупность эмпирически наблюдаемых единичных тел как подлинную действительность, а чистые, нереализованные формы тел — лишь как возможность. Действительность в учении Аристотеля становится синонимом актуальной данности вечных и неизменных форм вещей в материи, в чувственно воспринимаемом мире. Категория действительности рассматривается в его трудах главным образом в связи с проблемой реализации возможности, её актуализации посредством деятельности, целенаправленного изменения. Действительность изображается им в конце концов как результат активной деятельности чистой формы (и далее «формы форм» божественного разума), направленной на пассивную «материю», как осуществление сущности вещи, как «энергия».

Средневековая философия с её презрением к опытному исследованию чувственно воспринимаемого мира и преобладанием формально-логического рационализма придаёт значение подлинной действительности лишь миру религиозно-идеалистически истолкованных духовных явлений, часто в мистическом сочетании с грубо-чувственной символикой.

Философия 16–18 вв. с её основной ориентацией на рационалистическую обработку опытных данных выдвигает на первый план как главную и определяющую характеристику действительности существование в пространстве и времени в виде материальных тел. В связи с этим пространственно-геометрическая определённость вещей становится синонимом их существования в действительности. Действительность приобретает в глазах философов абстрактно-геометрический характер, особенно чётко этот взгляд развит у Гоббса, в «Физике» Декарта и т. д. Материалистическая философия 16–18 вв. резко возражала против схоластического представления о «сущности», лишённой пространственно-временного существования в виде тел. «Сущность без существования является лишь нашей фикцией», а то, что называла действительностью аристотелевско-схоластическая философия, т. е. единство сущности и существования, есть на самом деле «единство вещи, которой даются два имени» <sup>449</sup>. Это отождествление действительности с существованием отдельной вещи, единичного тела представляло собой слабую черту данной формы материализма. Взглядам Гоббса возражал Декарт, исходя из того, что «сущность» (закономерная всеобщая форма и природа тел) имеет существование, относительно независимое от бытия единичных тел и, с известной точки зрения, более прочное. Ряд диалектических моментов был развит в этой связи в учении Спинозы, согласно которому истинное постижение действительности, независимой от случайностей внешнего существования вещей, совпадает с пониманием их места и роли в составе природного целого, с пониманием их происхождения из «субстанции», как их реальной причины и сущности. Спиноза устанавливает, что отдельное конечное тело или явление (модус) в лоне субстанции всегда имеет иной удельный вес, значение и смысл, нежели взятое и рассмотренное отдельно, вне связи с нею. На этой идее держится его оригинальная концепция различения истины и заблуждения, его принципы исследования «истинной природы вещей».

<sup>448</sup> См.: Античные философы, 1955, с. 99.

<sup>449</sup> Гоббс Т. Избранные сочинения. Москва — Ленинград, 1926, с. 160.

Лейбниц отстаивает существование таких реальных идей, которые истинны, хотя бы им не соответствовала никакая существующая вещь, чувственно воспринимаемая в опыте, данная в наличии. В действительности существует то, что возможно в согласии со всеобщими принципами разума, т. е. логически возможно.

Эта тенденция в полной мере развита в философском учении Канта. Кант толкует действительность исключительно как логическую категорию модальности, т. е. как категорию, выражающую способ и форму отношения данного знания (понятия, суждения, теории) к объекту этого знания. «Если понятие какого-либо предмета уже совершенно сложилось, то я могу всё же ещё спросить об этом предмете, возможный ли он только или действительный и, в последнем случае, не есть ли он также необходимый предмет?»<sup>450</sup> Под категорию действительности подводится, по Канту, такой предмет, понятие которого не только согласуется с «формальными условиями»<sup>451</sup> опыта (это даёт право расценить его как лишь «возможный»), но и «связано с материальными условиями опыта (ощущения)»<sup>452</sup>, оправдано наличным восприятием, которое настолько независимо от соответствующего понятия, что может даже предшествовать ему в акте познания. «Если понятие предшествует восприятию, то это означает лишь возможность его, и только восприятие, дающее содержание понятию, является признаком действительности»<sup>453</sup>. Однако Кант делает оговорку в отношении таких понятий, которые не могут быть подтверждены прямым восприятием, а только косвенно, через так называемые «анalogии опыта»<sup>454</sup>. «Так, воспринимая притяжение железных опилок, мы познаём существование проникающей все тела магнитной материи, хотя непосредственное восприятие этого вещества для нас вследствие устройства наших органов невозможно»<sup>455</sup>. Действительность, таким образом, оказывается синонимом наличия, факта существования предмета в возможном чувственном опыте. Развивая этот мотив кантианства, Фихте прямо определяет действительность как «воспринимаемость, ощутимость». Шеллинг определяет категорию действительности как ступеньку и форму преодоления противоположности между субъективным и объективным, достигаемую в результате деятельности интеллигенции, т. е. разума: «В высшем акте рефлексии интеллигенция **обращается одновременно и на объект, и на самоё себя**, будучи одновременно как идеальной, так и реальной деятельностью. Если рефлексия обращается одновременно на объект и на реальную (свободную) деятельность, то возникает категория возможности. Если же рефлексии подвергаются совместно объект в себе и идеальная (ограниченная) деятельность, то на этом пути возникает категория действительности»<sup>456</sup>. Действительность выступает, таким образом, как своеобразный синтез духа и природы, произведенный творческой деятельностью духовного начала.

Диалектический анализ категории действительности в её логическом значении как ступеньки становления философского знания был произведён на почве объективного идеализма Гегелем. Действительность в гегелевской системе есть преходящее состояние абсолютного духа на его пути к самопознанию, т. е. к познанию действующих в нём логически-диалектических закономерностей. В отличие от Канта, Гегель толкует действительность как определение знания по его содержанию, а не по форме отношения этого знания к чему-то иному, к «предмету»; одновременно категория действительности выступает и как определение того предмета, который выражается в знании на этой ступени его развития. В качестве объективного идеалиста Гегель исходит из того, что субъективно-человеческий дух имеет дело с вне и независимо от него существующим миром, изменяя его и давая ему теоретические определения. Непосредственно «реальная действительность как таковая есть ближайшим образом вещь со многими свойствами, существующий мир»<sup>457</sup>, но определённый не со стороны голого факта своего внешнего существования вне духа, а со стороны тех различий, которые в нём устанавливает деятельность мышления. Действительность поэтому отличается от того пёстрого многообразия, которое дано чувственному созерцанию. Это многообразие определяется как действительность лишь постольку, поскольку в нём действует мышление, полагающее в нём свою определённую, свою сущность. Лишь после того, как путём сложной работы мысли выявлена «сущность» вещей, заключающая внутри себя имманентные логические противоречия, мышление оказывается способным подойти к пониманию действительности, — т. е. выявить в составе пёстрого чувственного многообразия те явления, те существенные факты, в которых выражена («положена») сущность, развёрнутая деятельностью мышления. Действительность и определяется Гегелем как **«единство сущности и существования»**; в ней имеет свою истину **лишённая образа сущность и лишённое устойчивости явление**, или, иначе сказать, неопределённое устойчивое наличие и не имеющее упора многообразие»<sup>458</sup>, как единство внутреннего и внешнего. Действительность далее раскрывается как необходимость, обнаруживающая и осуществляющая себя через массу случайностей, и как всеобщее взаимодействие вещей и их теоретических определений, заключающее внутри себя, как свои моменты, бесконечно многообразные причинно-следственные отношения. Исследование категории действительности как всеобщей логической категории, как формы и ступени становления теоретического знания принадлежит к числу наиболее плодотворных моментов гегелевской логики.

<sup>450</sup> Кант И. Критика чистого разума. Санкт-Петербург, 1915, с. 160.

<sup>451</sup> Там же, с. 162.

<sup>452</sup> Там же, с. 159.

<sup>453</sup> Там же, с. 162.

<sup>454</sup> Там же.

<sup>455</sup> Там же, с. 163.

<sup>456</sup> Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Ленинград, 1936, с. 254.

<sup>457</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 659.

<sup>458</sup> Там же, с. 636.

Однако в схеме гегелевской системы категорий действительность составляет лишь переходную ступень к «понятию» и далее к «идее», в которых якобы и заключается подлинная тайна и имманентный источник всего того, что на низшей ступени мышления определяется как действительность (как «окружающий мир», как единое внутри себя многообразие взаимодействующих явлений). Этот аспект гегелевского понимания действительности был подвергнут острой критике с позиций материализма уже Фейербахом. Возражая против толкования действительности как чистой логической категории, положенной деятельностью мышления, Фейербах отстаивает взгляд на действительность как на нечто чувственное, данное в пространстве и времени: «Действительное в своей действительности или в качестве действительности есть действительное в виде **чувственного объекта**, есть **чувственное**. **Истинность** есть то же самое, что **действительность**, **чувственность**. Только чувственное существо есть **истинное**, **действительное** существо...», а «**действительное** мышление есть мышление в пространстве и времени»<sup>459</sup>. Фейербах всюду делает акцент на существовании чувственно данных единичных вещей и людей как на основную характеристику действительности, и в этом плане его критика Гегеля остается справедливой. Однако Фейербах не смог раскрыть диалектику, связанную с категорией действительности, не смог понять исторического характера действительности, в связи с чем действительность оказывается в его учении простым синонимом существующего положения вещей вне мышления. Маркс и Энгельс подвергли критике ограниченность материализма Фейербаха, усматривая недостаток его концепции «не в том, что лежащую под носом чувственную видимость он подчиняет чувственной действительности, устанавливаемой путём более точного изучения чувственных фактов...»<sup>460</sup>, а в том, что он вообще считает созерцание существующего положения вещей той формой отношения к ним, в которой действительность якобы раскрывается такой, какова она есть, в том, что он рассматривает действительность через «очки философа», а не глазами реального человека, практически участвующего в процессе революционно-практического изменения действительности. Усматривая в практике действительное отношение человека к природе, Маркс и Энгельс нашли в ней и критерий для различения действительности и видимости. «В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто **схоластический** вопрос»<sup>461</sup>. Практика поэтому и является критерием истинности, «действительности мышления». Развивая этот тезис Маркса, Ленин пишет: «**Практика выше (теоретического) познания**, ибо она имеет достоинство не только всеобщности, но и непосредственной действительности»<sup>462</sup>.

Всё действительное так или иначе актуально дано или может быть дано в чувственном восприятии, и действительность может быть понята лишь на основе всей совокупности чувственных данных. Однако не всё, что дано в чувственном восприятии, является прямо и непосредственно действительностью. Каждый видит, например, что солнце обходит кругом земной небосвод. Но в действительности, как известно, дело обстоит совсем не так. Ещё сложнее отношения видимой картины, открытой непосредственному созерцанию, и действительности, которая в ней себя обнаруживает, получаются в области общественных явлений.

Так, на почве товарно-денежных, а тем более товарно-капиталистических отношений, общественные отношения людей друг к другу непосредственно выступают на поверхности явлений (а потому и чувственно воспринимаются) как отношения и свойства вещей.

Вопрос о познании действительности совпадает с вопросом об истине. С этим, в частности, связана близость самих значений терминов «истинное» и «действительное», в известном контексте доходящая до тождества. Так, говорят об истинном или действительном содержании взглядов, теорий, концепций. В понимании теории в связи с действительными условиями и предпосылками её построения, в связи с действительными практическими выводами и следствиями из неё, т. е. в понимании теории в контексте действительности, — единственно верный способ раскрытия её подлинного, действительного смысла, который очень часто может расходиться с тем представлением, которое создал о нём сам её автор. Сравните указание Маркса на необходимость строго «различать то, что какой-либо автор в действительности даёт, и то, что даёт только в собственном представлении. Это справедливо и для философских систем: так, две совершенно различные вещи — то, что Спиноза считал краеугольным камнем в своей системе, и то, что в действительности составляет этот краеугольный камень»<sup>463</sup>.

Диалектическое понимание категории действительности играет огромную роль в экономических исследованиях Маркса. Так, Маркс путём анализа действительных фактов показывает, что капиталистическая прибыль есть по своему существу и происхождению продукт неоплаченного труда наёмного рабочего. Это значит, что «прибавочная стоимость и прибыль представляют в действительности одно и то же и равны также и в числовом выражении»<sup>464</sup>, а «норма прибыли выражает не что иное, как то, что она есть в действительности: иное измерение прибавочной стоимости, измерение её стоимостью всего капитала... Но в действительности (т. е. в мире явлений)

<sup>459</sup> Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. Москва, 1955, с. 182-183 и 194.

<sup>460</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, 2 изд., т. 3, с. 42.

<sup>461</sup> Там же, с. 1-2.

<sup>462</sup> Ленин В.И. Сочинения, 4 изд., т. 38, с. 205.

<sup>463</sup> Маркс К. Сочинения, т. 27. Москва, 1935, с. 29.

<sup>464</sup> Маркс К. Капитал, т. 3, 1955, с. 52.

дело обстоит наоборот»<sup>465</sup>. В той же самой экономической действительности прибыль есть вовсе не одно и то же, что прибавочная стоимость, и даже «выражается величиной, которая и численно отлична от прибавочной стоимости»<sup>466</sup>. «Прибыль есть форма проявления прибавочной стоимости...», «есть превращённая форма прибавочной стоимости, форма, в которой её происхождение и тайна её наличного бытия (Dasein) затемнены и изглажены»<sup>467</sup>. Иными словами, Маркс в самой действительности констатирует не только различие, но и противоречие между сущностью факта (в данном случае прибыли) — и «наличным бытием», формой существования этого факта. Действительность, таким образом, раскрывается в мышлении только как диалектически противоречивое единство «сущности» и «наличного бытия». Каждый из этих двух моментов, взятый отдельно от другого (абстрактно), противоречит действительности. Поэтому противоречие (расхождение, несогласие) между теоретическим выражением факта в мышлении разрешается только тогда, когда в мышлении раскрываются внутренние противоречия действительности. С этим и связано то обстоятельство, что действительность может быть познана, отражена в мышлении только с помощью диалектического метода, на основе принципа «единства противоположностей», в то время как метафизически абсолютизированное требование «формальной непротиворечивости» теоретического построения закрывает путь к познанию действительности, обрекает учёного либо на простое описание фактов, как они даны на поверхности явлений, либо на схоластическую спекуляцию о «сущности», лишённой фактического осуществления и не доступной проверке. Для такого мышления действительность остаётся навсегда «потусторонней», непознаваемой.

Материалистическая диалектика обязывает раскрывать действительность как систему взаимодействующих фактов, вещей и явлений в их развитии, в противоречиях этого развития, в переходах противоположностей друг в друга, т. е. во всей полноте её содержания. Соответствие мысли действительности, т. е. объективной реальности в её конкретной определённости, и является высшим логическим принципом мышления. Эти общеполитические определения действительности нашли свою дальнейшую разработку и конкретизацию в многочисленных работах и выступлениях Ленина, посвящённых анализу эпохи империализма и пролетарских революций, а затем и практике социалистического строительства. В борьбе против догматических искажений учения Маркса Ленин постоянно напоминает важнейший тезис, что реальная действительность всегда остаётся богаче и сложнее, чем любая, даже самая верная теоретическая концепция. Самое строгое и верное теоретическое понимание действительности становится бессильным, как только оно перестаёт считаться с этим фактом, превращается в абстрактную схему, мешающую разглядеть действительность, вместо того, чтобы прояснять её облик. Трезвый и строгий учёт действительности во всей сложности и противоречивости сталкивающихся в ней моментов — таков лейтмотив всех произведений Ленина. «Наша программа, если она хочет быть верной, должна сказать то, что есть... В действительности существует громаднейшая подпочва старого капитализма... В тот переходный период, который мы переживаем, мы из этой мозаичной действительности не выскочим. Эту составленную из разнородных частей действительность отбросить нельзя, как бы она неизящна ни была, ни грана отсюда выбросить нельзя»<sup>468</sup>.

Одновременно Ленин всегда предостерегал от бесхребетно эклектического эмпиризма, неизбежно принимающего за действительность то, что «бросается в глаза», кажется важным в силу своей внешней крикливости и яркости, но с точки зрения общей перспективы саморазвития действительности, с точки зрения ведущих тенденций является лишь временным, преходящим и бессильным.

Правильно понять любую пёструю действительность можно только в том случае, если исходить из ясного теоретического понимания главного, ведущего противоречия, определяющего, в конце концов, весь совокупный облик современного мира, а тем самым и удельный вес каждого отдельного события, факта, явления в составе действительности. Чёткое осознание основного противоречия, имманентного самой действительности, есть основное требование научного подхода к действительности. Правильно понять действительность — это значит понять не только её сегодняшний облик, но и направление, в котором она необходимо изменяется. А это направление можно понять только из анализа главного противоречия эпохи и важнейших форм его обнаружения в пестроте разнородных явлений.

### Заблуждение

Заблуждение — несоответствие знания его предмету, расхождение субъективного образа действительности с его объективным прообразом; заблуждение есть абсолютизированный момент процесса познания, который возникает и существует как односторонность познания, закрепляемая в сознании ограниченным практическим интересом отдельного человека или класса. Особенную прочность в истории имеют заблуждения, закрепляемые социальными (классовыми) интересами консервативных и реакционных слоёв и сил общества. Заблуждение — не есть абстрактно-метафизический полюс истины, а есть её диалектическая противоположность, в известных условиях в неё переходящая и из неё возникающая. «Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движу-

<sup>465</sup> Там же, с. 51.

<sup>466</sup> Там же, с. 52.

<sup>467</sup> Там же.

<sup>468</sup> Ленин В.И. Сочинения, 4 изд., т. 29, с. 147-48.

щимся в полярных противоположностях, имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области... А если мы попытаемся применять эту противоположность вне пределов указанной области как абсолютную, то мы уже совсем потерпим фиаско: оба полюса противоположности превратятся каждый в свою противоположность, т. е. истина станет заблуждением, заблуждение — истиной»<sup>469</sup>. Заблуждение отличается от ошибки как результата неправильного теоретического или практического действия, вызванного личными, случайными причинами, а также от лжи как преднамеренного распространения заведомо неправильных представлений.

Проблема заблуждения, его природы, источников и условий возникновения была поставлена вместе с проблемой истины уже в древнегреческой философии. Заблуждение, как правило, понималось здесь как несовпадение человеческого ума и воли с законами универсума, как бы последние ни толковались, — материалистически (Гераклит, Демокрит, Эпикур) или идеалистически (Платон, Аристотель, стоики). Источник заблуждения усматривался либо в природном несовершенстве познавательных способностей, в ограниченности чувственного знания, либо в недостатке образованности индивида, либо в совместном действии этих факторов. Религиозная идеология средневековья истолковывала заблуждение как искажение готовой, раз навсегда заданной человеку истины, производимое злой волей, персонифицированной в виде дьявола, т. е. как «дьявольское наваждение».

Проблема заблуждения и его отношения к истине особенно остро встала в философии Нового времени в связи с борьбой возникавшего научного мировоззрения против религиозно-теологических представлений феодального средневековья. Исходя из неисторических представлений об истине и познании, философия этой эпохи также, как правило, рассматривала заблуждение как следствие искажающего влияния воли на разум и ставила вопрос о заблуждении в план исследования взаимоотношений интеллекта и воли человека.

Согласно Бэкону, все виды заблуждения, классифицированные им под именем «идолов», коренятся, с одной стороны, в общественных условиях жизни человека, а с другой — в самой природе разума, который уподобляется зеркалу с неровной поверхностью, примешивающему к образу вещи свою собственную природу. Обобщая исследования Бэкона и Декарта, Спиноза сформулировал существо позиции этих мыслителей в тезисе, согласно которому «...человеческая воля свободна, и притом шире разума...», а потому и рождает заблуждение; «разум не холодный свет, его питает воля»<sup>470</sup>. Принципиально отвергая теологический тезис о свободе воли (в смысле беспричинного произвола), Спиноза устанавливал, что воля индивида причинным образом определяется субстанцией, т. е. бесконечным во времени и пространстве миром природных явлений. Таким образом, все идеи (как истинные, так и ложные) оказываются внутренними состояниями мыслящего тела, объективно обусловленными со стороны внешнего мира, со стороны вещей. «Идеи неадекватные, смутные вытекают с такой же необходимостью, как и идеи адекватные, т. е. ясные и отчётливые»<sup>471</sup>. «Идеи называются ложными не вследствие чего-либо положительного, в них находящегося»<sup>472</sup>. Ложность идеи заключается «в недостатке знания», заключенного в идее<sup>473</sup>. Теологи обвинили эту концепцию в том, что она делает невозможным вообще различие между истиной и заблуждением, между добром и злом (грехом), а тем самым снимает с индивида вину и ответственность за заблуждение и грех. На деле же материалистический монизм Спинозы, требовавший признания причинной обусловленности действий воли, а тем самым — и заблуждения, только и позволял поставить вопрос о рамках активности и ответственности индивида. Чем более широкой сфере природного целого индивид активно предоставляет определять свой интеллект, тем больше мера адекватности его идей. Поэтому индивида можно винить в том, что он рабски подчиняется силе ближайших окружающих обстоятельств, других людей, церкви, частных интересов, властей и т. д., что он не стремится расширить ту сферу природы, которая детерминировала бы его волю и интеллект, не стремится к познанию универсальной детерминации и к согласованию своей единичной воли с нею, — т. е. в недостаточной «любви к богу» («amor Dei»). Заблуждение и грех есть, таким образом, прямой коррелят обывательской пассивности человека по отношению к ближайшим обстоятельствам. «...Душа подвержена тем большему числу пассивных состояний, чем более имеет она идей неадекватных, и, наоборот, тем более активна, чем более имеет идей адекватных»<sup>474</sup>.

Рационалистически настроенные просветители (Гельвеций, Дидро, Ламетри и др.) видели источник заблуждения, с одной стороны, в инстинктивной подчинённости человека своим личным и частным (групповым) интересам (так называемая «теория интереса» или «заинтересованного мышления»), а с другой — в политическом интересе господствующих слоёв, которые ради сохранения своего господства навязывали всему обществу различные ошибочные идеи (так называемая «теория обмана»). Вместе с тем в отношении человеческого разума они были крайними оптимистами и видели в человеческом разуме автономную силу, способную собственным действием раскрыть истину, разоблачать обманы и самообманы. Они считали, что достаточно открыть при помощи разума источники заблуждения, чтобы тем самым избежать впредь опасности в него впасть, а затем построить разумное общество, свободное от заблуждения и генетически связанных с ним пороков.

<sup>469</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 92.

<sup>470</sup> Спиноза Б. Избранные произведения, т. 2. Москва, 1957, с. 389.

<sup>471</sup> Там же, т. 1, с. 434.

<sup>472</sup> Там же, с. 432.

<sup>473</sup> См.: там же, с. 433.

<sup>474</sup> Там же, т. 1, с. 457.

У Гоббса, Локка, Юма заблуждение изображается результатом ошибки в суждении, т. е. в рассудочном связывании идей, восприятий. «Подобно тому, как люди обязаны всем своим истинным познанием правильному пониманию словесных выражений, так и основание всех их заблуждений кроется в неправильном понимании последних»<sup>475</sup>. Кантовский априоризм превратил концепцию английских эмпиристов, а также лейбнице-вольфовской школы в законченную систему логически сконструированного субъективизма, в которой историческая ограниченность буржуазного индивидуализма была истолкована как система ограниченности человеческого познания вообще. Кант полагал, что заблуждение есть следствие смешения субъективных и объективных основ наших суждений. По Канту, источник заблуждения коренится в принципиально неправомерном выходе индивидуального сознания за пределы чувственного опыта, в объективный мир сам по себе. Однако для истины и заблуждения в отношении познания объективного мира по содержанию в философии Канта, естественно, не существует критерия. Поэтому возможность заблуждения в этой области познания может иметь значение только принципиальной ошибки выхода «за пределы» возможного субъективного опыта. Что же касается заблуждения внутри опытного знания, то оно может быть следствием только нарушения логических правил рассудка, т. е. имеет чисто формальный критерий. Принципиальная невозможность для кантовской гносеологии критерия объективной истины в пределах теоретического рассудка привела Канта к переносу проблемы истины относительно «мира вещей в себе» в область «практического разума», для которого она превращается в проблему долженствования. Поэтому в сфере практической жизни, которую Кант противопоставляет сфере теоретической, заблуждение толкуется им как нравственное несовершенство, свойственное природе человека, как «коренное зло» и рассматривается в пределах учения о нравственности. Фихте окончательно переводит вопрос о заблуждении в субъективный план рассмотрения. Если истина, по Фихте, есть система знания, произведённая «Я», которое действует исключительно по внутренней необходимости, т. е. свободно, то заблуждение, наоборот, есть знание, произведённое несвободно, под давлением внешних обстоятельств — власти вещей или авторитета. Согласие или несогласие деятельности индивида с имманентными законами деятельности всеобщего трансцендентального «Я» постигается лишь в интимном чувстве такого согласия или несогласия. Отсюда путь лежал прямо к эстетически окрашенной интуиции Шеллинга и последующих форм иррационализма, но одновременно здесь же закладывались и предпосылки гегелевского решения, поскольку свободная деятельность рассматривалась как деятельность, согласная с универсальной необходимостью развития духовного мира, и в этом виде противопоставлялась произволу.

Гегель решительно порывает с субъективизмом Канта и Фихте, и именно в этом состоит его шаг вперёд в понимании заблуждения. Гегель отвергает метафизическое противопоставление истины и заблуждения. Источником заблуждения является то обстоятельство, что «...в **сознании** есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности... Существующее в сознании неравенство между “я” и субстанцией, которая есть его предмет...»<sup>476</sup>. «Ложное знание о чём-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией»<sup>477</sup>. Однако самое это неравенство, выступая как эпизод в развитии истины, не может рассматриваться как просто «отсутствие» истины, не может быть противопоставлено истине как внешнее и чуждое ей. Для Гегеля заблуждение не может быть неистинным вообще, потому что оно само есть факт знания, т. е. такой момент в развитии истины, когда последняя выступает «в форме неистинного». Здесь Гегель проводит последовательно, хотя и идеалистически, точку зрения историзма. Важно, по Гегелю, не констатировать заблуждение, а выяснить, каким образом оно рождается, и тогда оказывается, что самое заблуждение родилось необходимо, как порождение данного этапа развития истины. «Феноменология духа» представляет собой такую естественную «историю» человеческого знания, как бы палеонтологию сознания, в которой заблуждения предстают как свидетельства движения сознания к истине, в исторически обусловленных формах «несчастливого сознания», «разорванного сознания», «суеверия», «здравомыслия» и т. д. Гегель понимал ложное как отрицаемый развитием момент истины. Заблуждение есть особая форма ложного, особенность которой определяется как характерное для не постигшего диалектики истины сознания отношение к противоречию истинного и ложного: «...постигающее сознание сплошь и рядом не умеет освободить его [это противоречие] от его односторонности или сохранить его свободным от последней и признать взаимно необходимые моменты в том, что кажется борющимся и противоречащим себе»<sup>478</sup>. Тем не менее, по Гегелю, и эта односторонность, как свойство заблуждения, есть исторически закономерная особенность развивающегося сознания. «**Заблуждение** есть нечто положительное, как мнение касательно того, что не есть само по себе сущее мнение, знающее и отстаивающее себя»<sup>479</sup>. Другими словами, в истории знания заблуждение играет роль утверждения того, что истина должна подвергнуться диалектическому отрицанию. Поскольку другого пути развития истины нет, заблуждение входит в неё как её органическая форма.

Марксистско-ленинское решение проблемы заблуждения исходит из диалектико-материалистического понимания истины как процесса развития познания. Рассматривая заблуждение как исторически обусловленное, а потому и исторически преодолеваемое несоответствие субъективного образа объективной действительности, Маркс и Энгельс объяснили это несоответствие как выражение ограниченности реальной власти людей над природой и над

<sup>475</sup> Гоббс Т. Избранные сочинения. Москва — Ленинград, 1926, с. 27.

<sup>476</sup> Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. IV. Москва, 1959, с. 19.

<sup>477</sup> Там же, с. 20.

<sup>478</sup> Там же, с. 2.

<sup>479</sup> Там же, т. V. Москва, 1937, с. 517.

своими собственными взаимными отношениями. Типичными формами заблуждения являются религия и философский идеализм. Принципиально ту же природу имеют и те формы заблуждения, которые возникают в научном сознании, например физический идеализм. Любое заблуждение имеет «земную основу», т. е. те реальные факты, односторонним отражением которых оно является. Нет и не может быть абсолютного заблуждения, т. е. такого представления, которое ничего не отражает в реальности. «Философский идеализм есть **только** чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения **диалектического** материализма философский идеализм есть **одностороннее**, преувеличенное, *überschwängliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из чёрточек, граней познания в абсолюте, **оторванный** от материи, от природы, обожествлённый»<sup>480</sup>. Иными словами, правильное отражение одного из моментов конкретной действительности становится заблуждением, если оно не дополняется отражением места и роли этого момента (стороны, чёрточки, тенденции) в составе конкретной действительности, например орган нельзя понять иначе как часть организма, в отрыве от организма. Поскольку же полное, исчерпывающее познание действительности возможно лишь в бесконечной перспективе всемирной истории познания и деятельности, постольку заблуждение является неизбежной противоположностью истины, находящейся с последней в диалектически противоречивой связи. При определённых условиях истина становится заблуждением, а заблуждение — истиной. Абсолютизированная истина и есть заблуждение, а заблуждение, поставленное на надлежащее место, т. е. понятое как относительно верное, ограничено верное отражение одного из моментов конкретной действительности, не имеющего смысла и действительного существования вне связи с другими моментами и предпосылками, перестает быть заблуждением в строгом смысле и становится фрагментом, «кусочком» истины. Так, гегелевская логика есть точнейшее описание диалектики процесса мышления. Однако превращённое в абсолюте именно тем, что идеалист не раскрывает обусловленности этого процесса предметной деятельностью общественного человека, это описание становится заблуждением. И наоборот, Маркс, устранив эту идеалистическую односторонность, усвоил и показал истинное содержание гегелевской диалектики. Абсолютизация относительной истины и есть поэтому основной путь возникновения заблуждения, а постоянно прогрессирующее познание и практическое преобразование всё новых сторон действительности, — а тем самым и действительного места старых (уже известных) её сторон, — есть единственный путь преодоления заблуждения.

Абсолютизация ограниченно верных представлений, превращающая их в заблуждение, вовсе не есть имманентно присущее природе человека свойство, а только исторически преходящая тенденция сознания, возникающая на почве строго определённых исторических условий. Сознание, возникающее на основе низкого уровня развития производительных сил и соответствующих им производственных отношений, оказывается опутанным сетью «практических иллюзий». Иллюзии, как представления, соответствующие узкой практике (низкому уровню развития культуры, как материальной, так и духовной), естественно, подтверждаются этой практикой, а истинное осознание действительности в её революционном развитии делается для индивида, действующего в качестве агента узко прагматической деятельности, не только излишним, но и прямо вредным. Так, преуспевающий капиталист, естественно, воспринимает, например, теорию стоимости как схоластическое, оторванное от жизни мудрствование. Зато представления вульгарной экономии, в которых систематизируются его собственные ограниченные представления, он считает само собой разумеющейся истиной. Соответственно и наука, ориентирующаяся на ограниченную практику, в данном случае на практику капиталиста-предпринимателя, т. е. вульгарная экономия, теоретически увековечивает заблуждение, совершенно точно отражающие поверхность явлений и представления человека, живущего в мире этих явлений. «Вульгарная экономия в действительности не делает ничего иного, как только доктринёрски истолковывает, систематизирует и оправдывает представления агентов буржуазного производства, захваченных отношениями этого производства. Поэтому нас не может удивлять то обстоятельство, что как раз в форме проявления экономических отношений, которая отчуждена от них и в которых они... принимают нелепый характер и полны противоречий, — а если бы формы проявления и сущность вещей непосредственно совпадали, то всякая наука была бы излишня, — что именно здесь вульгарная экономия чувствует себя совершенно как дома и что эти отношения представляются ей тем самоочевиднее, чем более скрыта в них внутренняя связь, и чем, однако, более привычными они кажутся для обыденного представления»<sup>481</sup>.

Поляризуя умственный и физический труд, превращая каждого человека в частичного носителя частичных функций («профессиональный кретинизм», по выражению Маркса), товарно-капиталистическое общество тем самым формирует и сознание, естественно принимающее частичную истину за истину в целом, т. е. превращающее истину в заблуждение, а подлинную истину считающее чем-то несуществующим, мнимым, иллюзорным, плодом игры схоластического ума. В данных условиях, как показал Маркс, чисто теоретическое разоблачение заблуждения (например, товарного фетишизма) не в силах изгнать заблуждение из общественного сознания. Заблуждение рассеивается лишь тогда, когда предметно-практически преобразуется сама действительность, рождающая и фиксирующая заблуждение в качестве прагматически полезного представления о вещах и человеческих отношениях. Поэтому только революционная и революционирующая мир практика человека, каждый раз прорывающая узкие рамки существующей практики, оказывается единственным способом преодоления заблуждения и одновременно един-

<sup>480</sup> Ленин В.И., Сочинения, т. 38, с. 360.

<sup>481</sup> Маркс К. Капитал, т. 3, 1955, с. 830.



ственным ориентиром для научной критики существующей действительности и её схоластически-теоретического отражения. Эта работа революционной критики была осуществлена впервые Марксом и Энгельсом. Одновременно это преодоление заблуждения было процессом выявления «рациональных зёрен», т. е. абсолютизированных в виде этих заблуждений относительно верных отражений действительности (Рикардо, Гегель, Сен-Симон и др.).

Разоблачив товарный фетишизм как «естественную» форму осознания действительности в условиях отчуждения, Маркс в ходе её анализа показал её одновременно как частный случай отчуждённого сознания вообще, другой формой которого является религия. «Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях. Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения повседневной практической жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собою и природой»<sup>482</sup>. Пока не преодолено всё тяжелое наследие классового, стихийного развития человечества, в том числе профессиональная узость личного развития человека, сопровождаемая принципиальным невежеством относительно всего того, что лежит за рамками профессии, для заблуждения остаётся реальная почва.

Диалектический материализм рассматривает в качестве критерия различения истины от заблуждения общественно-историческую практику, которая выступает, естественно, в исторически ограниченных формах. Поскольку люди, живущие в условиях этих ограниченных форм практики, не осознают их ограниченности и принимают их за вечные и неизменные, они неизбежно оказываются в плену заблуждения и столь же неизбежно воспринимают как заблуждение действительное движение практики и познания вперёд. Но нельзя забывать, что и практика не может сразу же отделить истину от заблуждения в составе конкретного знания с такой же точностью, как лакмусовая бумажка различает кислоту от щёлочи. Практика не является таким всемогущим критерием, особенно если она понимается не как всемирно-историческая практика человечества, а узко прагматически. В.И. Ленин специально подчёркивал в связи с этим, что критерий практики тоже не абсолютен: «...Критерий практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления. Этот критерий тоже настолько “неопределён”, чтобы не позволять знаниям человека превратиться в “абсолют”, и в то же время настолько определён, чтобы вести беспощадную борьбу со всеми разновидностями агностицизма и идеализма»<sup>483</sup>.

Только диалектико-материалистическая философия, связанная с всемирно-историческим процессом преобразования общественных отношений людей друг к другу и к природе, смогла поэтому теоретически разрешить проблему заблуждения и указать пути его действительного преодоления и «снятия». Марксистско-ленинская теория познания показала, что проблема заблуждения — это не только, и даже не столько чисто теоретическая, сколько широко социальная проблема, полное решение которой совпадает с коммунистическим преобразованием всех общественных условий труда, в том числе и условий труда учёного, т. е. с преодолением товарно-капиталистической формы разделения труда также и внутри науки. Лишь на почве диалектико-материалистической теории отражения могут быть правильно расценены также место и роль тех заблуждений, которые действительно возникают в результате чисто формальных неточностей в рассуждении. Но заблуждения такого рода и происхождения в истории науки играют, конечно, ничтожнейшую роль и к тому же часто имеют более глубокие причины, нежели простой недостаток формально-логической культуры.

Современная буржуазная философия, не видящая выхода за пределы товарно-капиталистического способа разделения труда между индивидами, не в состоянии разрешить и проблему заблуждения. Усатривая корни заблуждения не в исторических условиях, порождающих заблуждение, а в органически присущих человеческим познавательным способностям «несовершенствах», современная буржуазная философия исходит из индивида, искалеченного разделением труда, и принимает его особенности за «естественные» свойства чувственности и мышления вообще. Так, неопозитивизм (Айер, Карнап, Рассел и т. п.), принимая «профессиональный кренизм» буржуазного специалиста за вечную и естественную форму человеческого мышления, стремится найти способы преодоления заблуждения на почве и в рамках условий, с неизбежностью порождающих и фиксирующих эти заблуждения. Отсюда и рождается крайне наивная иллюзия, будто все заблуждения имеют свою причину в несовершенствах естественных языков, а потому только и могут быть преодолены с помощью языка искусственного, где строго регламентированы все значения терминов и способы соединения терминов в языковые конструкции (в теории). Прагматизм вообще смазывает разницу между истиной и заблуждением, объявляя истиной все «полезные» представления. Последовательное проведение этого взгляда приводит к учению об истине, как о «полезной фикции»; заблуждение философски санкционируется в качестве истины, поскольку оно приводит к прагматически оправдаваемому эффекту, успеху. Реальные корни и условия возникновения заблуждения здесь остаются вне поля зрения и тем самым принимаются за естественные и неизменные предпосылки его мышления, познания.

Откровенно и предельно проблема заблуждения субъективируется и поэтому с неизбежностью переводится в иррационалистический план у современных экзистенциалистов и их духовного предшественника Кьеркегора. Проблема заблуждения переносится Кьеркегором в сферу практического, но последняя предельно сужается им и выступа-

<sup>482</sup> Там же, т. 1, с. 86.

<sup>483</sup> Ленин В.И. Сочинения, т. 14, с. 130.

ет как этика. Если человек в своих поступках исходит из требований своего внутреннего «Я», которое выступает в сфере этики как «совесть», если он выбирает себя, то он выбирает истину. Если же он предпочитает действовать сообразно тому, что ему навязывают извне, сообразно требованиям, о происхождении и правомерности которых он вопроса не ставит, т. е. если он выбирает не самого себя, а нечто объективное, он заблуждается. Субъективное, личное оказывается критерием истины. Кьеркегор и вслед за ним современные экзистенциалисты называют всё то, что берет свое начало в субъективном, необъективируемом, — «подлинным», то, что исходит из безликого, внешнего человеку, — «неподлинным». Один из вождей современного экзистенциализма Хайдеггер определяет заблуждение как «сокрытость», а истину — как «нескрытость». Он выступает против традиционного понимания истины как соответствия суждения предмету. Такое понимание, по Хайдеггеру, делает «местом» истины суждение и основано на «метафизическом» толковании познания как отношения субъекта к объекту. Истина есть характеристика самого бытия. Но это бытие есть бытие человеческое, есть «открытость» человеческого бытия, а заблуждение — «сокрытость». Одним из наиболее типичных примеров заблуждения является, по Хайдеггеру, следование традиции. Понять, скажем, философскую теорию — значит увидеть в ней решение тех вопросов, над которыми бьёшься сам. Поэтому, говорит Хайдеггер, подлинный мыслитель не может заниматься классификацией школ или направлений, ибо в лице всех этих направлений для него существует только одно — своё собственное. Эта точки зрения Хайдеггера приводит его к крайне субъективистским выводам: предпосылкой в решении проблемы заблуждения и истины является субъективистское понимание личности и творческого процесса, который совершенно отрывается от объективного, выступает ли это объективное в форме природной или социальной закономерности, в форме опредмеченной человеческой деятельности — т. е. культуры.

Диалектико-материалистический анализ знания, имеющий целью отличить истину от заблуждения, всегда должен быть доведён до понимания материальных условий, определяющих человеческую жизнедеятельность, до понимания конкретно-исторических рамок и границ этой жизнедеятельности, характера отношений людей друг к другу и к природе, с необходимостью порождающих это знание и определяющих меру его истины, за пределами которой эта частичная истина становится заблуждением. В теории заблуждение опрокидывается лишь тогда, когда ему противопоставляется полная и конкретная картина той действительности, абстрактно-односторонним и абсолютизированным отражением которой является критикуемое заблуждение. Критическое отношение к собственным практическим и теоретическим предпосылкам (самокритичность) — это субъективное условие, без которого мыслящий человек не в состоянии самостоятельно отличить истину от заблуждения, не в состоянии вырваться из сети практических иллюзий, со стихийной силой навязываемых ему ограниченными условиями его жизни. И эта самокритичность мышления, в свою очередь, может быть обеспечена только конкретным пониманием всеобщих условий деятельности и познания, т. е. философской теорией, раскрывающей связи мышления с предметно-практической деятельностью общественного человека, а через неё — с объективной реальностью. Единственной философской теорией, в полной мере охватывающей этот круг вопросов, является ныне марксистско-ленинская диалектика, как логика и теория познания, — острейшее оружие борьбы с заблуждением.

## Вопросы личности

### Гегель и проблема способностей

Проблема способностей — одна из самых острых и актуальных тем современной педагогики и психологии. Как таковая, она нуждается в особенно остром теоретическом анализе. Дело в том, что любая педагогическая концепция способностей (а стало быть, и путей их формирования) явно или молчаливо исходит из ряда общепедагогических предпосылок, принимаемых отчасти по традиции, отчасти — под влиянием авторитетных философских систем, т. е. в большей или меньшей степени некритично. Отсюда возникает внутри педагогики масса трудностей и разногласий, принципиально не могущих найти своё решение в пределах самой педагогики. Проблема «способностей» принадлежит как раз к их числу.

Начнём с определения самого понятия «способность». Уже тут заключено немало неясностей, внешне выражающихся в крайне неоднозначном употреблении слова «способность». Под этим термином имеют в виду:

- 1) актуально-реализуемое умение совершать действия-операции определённого рода;
- 2) чистую потенцию, чистую возможность **усвоить** схемы этих действий, **научиться** строить свои действия в согласии с ними;
- 3) некоторую «предрасположенность» индивида к той или другой особенной сфере деятельности (к математике, к музыке, к поэзии и т. д.) — в этом случае «способность» становится синонимом «таланта», «одарённости», т. е. **степени** развития данной способности у данного индивида. Все эти три (по крайней мере) аспекта постоянно перепутываются между собой, что никак не способствует ни взаимопониманию, ни пониманию проблемы по существу дела, так как ими определяется как направление исследовательского внимания, так и результаты исследования.

В самом деле, если вы под «способностью» понимаете реально осуществляемое умение действовать с предметами

определённого рода, то ответить на вопрос: «Что такое способность?» — значит обрисовать реальный способ действий человека **по его предметному составу**.

Это значит исследовать «способность» именно в тех, и только в тех её инвариантных моментах, которые никак не зависят от индивидуальных особенностей лиц, её усваивающих и её реализующих.

Если же под «способностью» понимать ту совокупность антропологических, типологических или индивидуальных особенностей человека, которая позволяет ему (или, наоборот, препятствует) усвоить и практиковать известный способ деятельности («способность» в точном смысле слова), то речь, естественно, будет идти уже совсем о другом. Ещё дальше от проблемы способности, как таковой, уводит желание понять, почему в данном индивиде данная способность реализуется легко, свободно — «талантливо», — а в другом — трудно, мучительно, «бездарно». В этом случае речь лишь вербально идёт о «способности», а на самом деле — только о **степени** её усвоения данным лицом (и тогда термин «способность» становится просто синонимом «таланта», «одарённости» и прочих трудно определяемых эпитетов).

Намеренное или невольное смешение этих трёх очевидно разных аспектов педагогической проблемы и выражается в неустойчивости употребления термина «способность».

(Эта неустойчивость проявляется либо в синонимическом использовании таких слов, как «Fähigkeit», «Begabung», «Anlage» в немецком языке, либо в очевидной **разнородности предикатов**, приписываемых «способности» — «ability» — в русском и английском языках; ведь ясно, что говорить об «умственной способности» и рядом — о «врождённых способностях» — это всё равно что писать рядом две такие фразы: «Слово есть осмысленный знак» и «Слово есть серия колебаний воздуха», думая, что речь идет об одном и том же...)

Дело, разумеется, не в лингвистической путанице, а в неясности понимания самой проблемы способности, в неясности определения **понятия**.

В этом отношении Гегель до сих пор чрезвычайно интересен и поучителен. С одной стороны, предельная острота понимания проблемы, с другой стороны, зияющие прорехи в ее решении, заделываемые чисто вербально, средствами чисто словесной диалектики. Прорехи эти не менее интересны, чем действительные завоевания Гегеля в этом плане, ибо они очень точно очерчивают те вопросы, которые педагогика обязана разрешать совершенно конкретно и практически, не прибегая к помощи «абсолютного духа» и матушки-природы, не сваливая свою обязанность на них.

Прежде всего — о действительных завоеваниях Гегеля в понимании подлинной природы человеческих деятельных способностей. Основная его заслуга представляется мне в том, что он раз и навсегда разделался с «робинзонадой» и утвердил взгляд на социально-человеческие способности как на общественно-человеческий феномен, как на коллективные силы людей, кооперированных вокруг одного общего дела — вокруг производства специально-человеческих форм жизни. Все субъективные способности, т. е. все способы деятельности, были представлены им именно как коллективные («всеобщие») формы, переживающие действительное развитие в истории. Субъектом «способностей» здесь впервые был признан не индивидум как таковой, рассматриваемый в абстракции от всего того, чем он обязан обществу и истории, а тот грандиозный «ансамбль» индивидов, взаимно воздействующих друг на друга, который реально и создаёт политическую историю, и науку, и искусство, и технику, и все остальные универсально-человеческие формы культуры.

Индивидум же выступает в рамках этой концепции как нечто по существу производное, выступая как субъект способностей ровно в той мере и тех границах, в которых ему посчастливилось приобщиться к развитию всеобщечеловеческой культуры.

Гегель, далее, установил чрезвычайно важную для педагогики зависимость между «онтогенезом» и «филогенезом» человека, как «гомо сапиенса», как «мыслящего существа». В связи с этим (особенно отчётливо это обрисовано в «Феноменологии духа») превращение биологической особи вида «гомо сапиенс» в человеческую личность предстало перед его взором как процесс **присвоения** индивидом всего богатства исторически развившейся общественно-человеческой культуры, как процесс, вкратце воспроизводящий историю возникновения и эволюции самой этой культуры. Отсюда прямо вытекали и соответствующие выводы для всей системы **образования**.

Индивид должен «присваивать» не готовые **результаты** развития культуры, а только результаты вместе с процессом, их породившим и порождающим, т. е. вместе с историей, их созидающей. А эта история от начала до конца исполнена чрезвычайно напряжённой диалектикой, т. е. эволюционирует через возникновение противоречий между людьми (соответственно между отдельными способностями, между отдельными способами общественно-человеческой жизнедеятельности) и их разрешение в некоторый «синтез», в некоторые более высокие исторические формы.

Тем самым в поле зрения Гегеля попадает проблема **разделения общественного труда**, как фундаментальная проблема **образования** (образование в широком смысле слова, как вообще процесс индивидуального присвоения исторически сложившейся культуры во всем многообразии её форм и видов).

Здесь-то Гегель и натывается на проблему, неразрешимую в рамках его спиритуалистически-ориентированной концепции.

Исходная точка зрения, ясно установленная Гегелем уже в ранних его работах, заключается в том, что потенциально каждый индивидуум является универсальным существом в том смысле, что никаких ограничений для подъёма на самые верхние этажи общественно-человеческой культуры он с собой в момент своего рождения не содержит. Поэтому-то «науку» (и прежде всего философию) он и определяет как «лестницу», по которой может подняться «в небо истины» **каждый** нормальный в анатомо-физиологическом отношении индивид.

Этот исходный демократический мотив гегелевской концепции образования подвергся, однако, существенной корректировке и деформации в ходе дальнейшей конкретизации на протяжении всей жизни мыслителя.

Рассматривая «науку» как профессионализированную всеобщую способность, как профессионализированное мышление, а «искусство» — как профессионализированную способность (или «силу») продуктивного воображения, Гегель упирается в кричащую антиномию реальности и «понятия» способности. В потенции каждый индивид универсален, т. е. содержит «в себе» всю полноту развития всеобщих способностей.

Реально же эта потенция осуществляется в нем очень фрагментарно, частично, и весьма немногим индивидам удаётся развить в себе основные всеобщие силы (мышление, доведённое до степени научного мышления, продуктивную силу воображения, дозревшую до степени искусства, и т. д. и т. п.) до того уровня, которого они достигли в качестве коллективно реализуемых «сил».

В действительности дело обстоит, как понял Гегель, таким образом, что огромные массы людей, живущие в XVIII — XIX веках, достигают лишь того уровня, который культура в целом успела пройти и превзойти уже в III или даже IV веке до нашей эры. Будучи современниками Декарта и Канта, Рафаэля и Моцарта, огромные массы народа, целые классы этого народа, остались в отношении развития способности мыслить и силы продуктивного воображения современниками библейских пророков, авторов Ветхого завета. Даже до уровня древних греков они не доросли, а застряли на младенческом уровне Моисея и Христа.

Тем не менее телесно-то они живут в условиях современной культуры которую они не в силах ни постигнуть, ни усвоить. И культура мышления, как и культура силы воображения, в их современных формах так и остаётся для них чем-то «чуждым» и даже враждебным, чем-то таким, что противостоит им всю жизнь как внешняя, посторонняя и совершенно безличная «сила» — как сила «науки», сила «государства», сила «искусства», персонифицирующая себя в лице «всемирно-исторических личностей» ранга Наполеона, Канта, Рафаэля, Ньютона и прочих «героев духа»... Большинство людей — притом подавляющее их большинство обречено всю жизнь оставаться **объектом** этих безличных сил, персонифицированных в немногих индивидах, и никогда не превращается в субъекта, в носителя всеобщечеловеческих способностей.

Возникает вопрос — почему дело обстоит так? В силу каких причин большинство людей, потенциально усвоив все высшие формы развития «духа» (то бишь духовной культуры), играют в процессе развития этого «духа» лишь незавидную роль пассивного материала, через насильственное формирование которого реализует себя мощь и сила (Macht) других индивидов — Цезарей и Бонапартов, Кантов и Ньютонов и т. д., т. е. тех баловней судьбы, которым посчастливилось попасть в острие, в фокус развития «всеобщего духа»?

В этом — роковом для его концепции — пункте Гегель снова возвращается в плен к старинному предрассудку, к тому самому предрассудку, который он сам же своими общетеоретическими схемами развенчал. А именно — причину крайнего неравенства способностей людей он опять начинает видеть **в природе**, т. е. в биологически обусловленном неравенстве индивидов. Это особенно четко видно в тексте «Философии духа», где он говорит о том, что высота развития индивидуальной «души» определяется двояко — как «внешними условиями» приобщения этого индивида к формам сложившейся духовной культуры, так и «внутренними» ограничениями, налагаемыми случайной особенностью «природной души», т. е. — в переводе на более современный язык — своеобразием анатомо-физиологической организации индивида...

Тем самым феномен, представляющий собой от начала до конца результат исторически сложившейся формы разделения труда между индивидами, находит своё мнимое объяснение в пустой ссылке на врождённую — биологически унаследованную — разницу между индивидами. Гегель тем самым воспроизводит главный грех традиционной концепции «способностей», взваливая вину за неравенство людей в отношении практикуемых ими способов жизнедеятельности на ни в чем не повинную матушку-природу. Тем самым он совершает грубейшую натуралистическую ошибку, которую он сам же так жестоко высмеял в той нелепой форме, которую та же самая ошибка обрела в «физиогномистике» и в печально знаменитой «френологии» Галля...

С этим связаны и сугубо специальные ошибки Гегеля в плане педагогической проблематики. Это, во-первых, его установка, согласно которой процесс образования состоит прежде всего в полной нивелировке подхода педагога к ученику. Согласно Гегелю, педагог не может и не должен искать «индивидуальный подход» и индивидуально-варьируемые способы педагогического воздействия, не имеет права ни думать, ни заботиться о становящейся ин-

дивидуальности человека. Он может и обязан заставить индивида жить и думать в рамках совершенно безличной дисциплины, в рамках абстрактно-общих правил. И это — всё, что должен делать умный педагог.

Почему? Да просто потому, что «индивидуальный момент» в усвоении и реализации безлично-всеобщих нормативов не в его власти, вне его компетенции. Ибо этот индивидуальный момент (индивидуальные вариации всеобщих сил-способностей) определён обстоятельствами, лежащими вне сферы образования как такового, и именно — врождёнными анатомо-физиологическими особенностями воспитанника.

Здесь — самый темный и противоречивый (в дурном смысле слова) момент в педагогической концепции Гегеля, поскольку «природа», непосредственно ответственная за индивидуальные вариации всеобщих сил-способностей, сама истолковывается далее как нечто производное от деятельности «абсолютного духа», т. е. мистически переряженной духовной культуры.

Поэтому ответ Гегеля на указанный вопрос, по существу, темен и дуалистичен: индивидуальные вариации в степени присвоения всеобщих сил-способностей (а их спектр велик — от Канта до его лакея, от Наполеона — до повара в обозе наполеоновской армии) определяются заранее либо «природой», либо «абсолютным духом». Но ни в коем случае — не исторически сложившимися условиями разделения труда, которые одному предоставляют все возможности достижения высот культуры, а другому — никаких возможностей в этом отношении.

Остается вне поля зрения Гегеля и та прямая зависимость, которая существует между условиями образования (условиями приобщения к культуре, условиями «присвоения» всеобщих сил-способностей) и разделением общественного труда, разделением «человечества» на классы, на профессионально-отчужденные друг от друга группы «узких специалистов» и т. д.

Здесь-то — в понимании этого важнейшего пункта — и находится точка приложения критической переработки гегелевской концепции «способностей». Понимание того обстоятельства, что сфера «образования» — это не автономная сфера становления «духа», а сфера, которая в своей специфической форме активно **воспроизводит** различия, обусловленные формой общественного разделения труда, и составляет главное преимущество марксистской концепции «способностей» перед гегелевской. Только на этом пути и достигается как теоретическое, так и практически-педагогическое разрешение проблемы «способностей», как индивидуально присваиваемых в ходе образования **всеобщих способов деятельности** как безлично-всеобщих (и в этом виде — «отчуждённых» от индивида) схем культурно-образованной жизнедеятельности.

В составе этих схем, как таковых, нет и не может быть абсолютно ничего «врождённого», априори (природой или богом, что совершенно безлично) предопределённого. Все эти схемы («способности как таковые») на все сто процентов, а не на девяносто пять и даже не на девяносто девять процентов есть результат, который умно организованный педагогический процесс и может и должен реализовать в каждом медицински нормальном индивиде.

### **Становление личности: к итогам научного эксперимента**

Откуда берётся талант? «От бога», — говорят одни. «От природы, от генов папы с мамой», — возражают им другие. И те и другие исходят из того факта, что талант — редчайшая редкость. Даже цифру подчас называют, ссылаясь на статистику: около шести процентов всех живущих на земле людей. Согласно логике, остальные 94 процента бесталанны от рождения и потому «самим богом» или «природой» обречены на труд, творческих способностей не требующий.

А что, если предположить обратное: задатками таланта одарён от рождения, то есть генетически, каждый нормальный человек, и только от социальных условий развития, от сложившейся в обществе системы воспитания зависит процентное отношение между людьми «талантливыми» и «бездарными»? Что, если мы просто не научились ещё использовать на полную «проектную мощность» возможности нашего мозга и не умеем каждого входящего в жизнь ребёнка вырастить всесторонне развитым человеком? А ведь принципы коммунизма предполагают решение именно такой задачи: формирование всесторонне развитой личности каждого члена общества. И это решение опирается не на мечтания, а на данные самой строгой науки, в частности, на действительные завоевания материалистической психологии, на убедительные результаты экспериментально-теоретического исследования.

Редко, но случается, что в руки воспитателя попадает существо, по всем биологическим показателям принадлежащее к виду «*Homo sapiens*», но не обнаруживающее признаков человеческой психики — ни речи, ни мышления, ни сознания, ни даже примитивных проявлений целенаправленной деятельности. Такое существо растёт — увеличивается в размерах, однако психическое развитие так и не начинается.

Непосредственная причина этого явления — слепоглухота, то есть одновременное отсутствие и зрения и слуха. Получена ли она от рождения или обретена в раннем детстве в результате болезни или несчастного случая — это дела не меняет, ибо при рано наступившей слепоглухоте очень быстро деградируют и атрофируются все те намёки на человеческую психику, которые едва успели возникнуть до этой беды, и ребёнок становится подобным некоему человекообразному растению, чем-то вроде фикуса, который живёт лишь до тех пор, пока его не забыли полить. И

это при вполне нормальном (с биологической, с медицинской точки зрения) мозге. Мозг продолжает развиваться по программам, закодированным в генах, в молекулах дезоксирибонуклеиновых кислот. Однако в нём не возникает ни одной нейродинамической связи, обеспечивающей **психическую** деятельность.

Он так и остаётся лишь органом управления процессами, протекающими внутри тела ребёнка, — процессами кровообращения, пищеварения и выделения, газообмена, терморегуляции, работой эндокринной системы и т. д., а они протекают без участия психики и в ней не нуждаются. Нет в ней необходимости — и она не возникает, хотя все морфофизиологические предпосылки для этого налицо.

Жестокий эксперимент, поставленный природой, — так можно определить эту трагическую ситуацию. «Эксперимент», который со всей остротой ставит перед наукой о человеке ряд кардинальных вопросов, требующих от неё совершенно точных и однозначных ответов.

И наука — психология (именно психология, а не физиология высшей нервной деятельности!) — сумела найти им решение, и не только теоретическое. Продуманное теоретическое решение, опиравшееся на последовательно материалистическое понимание природы психики, сознания, воли, интеллекта и нравственности, было подвергнуто здесь испытанию «огнём» практики. Оно легло в основу многолетнего экспериментально-педагогического исследования и доказало свою правоту (или, как говорят философы, истинность) в результатах столь доказательных и бесспорных, что о них заговорила теперь специальная и широкая пресса всего мира.

Советская наука показала и доказала в данном случае, что научно организованный процесс воспитания даже при таком, казалось бы, неодолимом препятствии, как полное отсутствие сразу слуха и зрения, может вывести ребёнка на путь полнокровного человеческого развития и сформировать в нём не только психику вообще, но и психику самого высокого порядка, открыв ему доступ ко всем сокровищам человеческой духовной культуры и воспитав из него всесторонне развитого, по-настоящему талантливого человека.

В этом сразу же убеждается каждый, кому довелось познакомиться с четырьмя удивительными людьми — Сергеем Сироткиным, Натальей Корнеевой, Александром Суворовым и Юрием Лернером.

Ныне они, будучи слепоглухими, успешно завершают курс высшего образования на факультете психологии Московского государственного университета. По единодушным отзывам профессоров и преподавателей, они уже сейчас не только высокообразованные специалисты-психологи, но и бесспорно талантливые мастера своего дела.

Саша Суворов пишет дипломную работу о развитии способности воображения у слепоглухонемых детей — с широкими и оригинальными выходами в план проблемы природы и условий развития этой способности вообще; сочиняет стихи — и стихи по-настоящему хорошие. Что касается его общественной активности, то отметим, что в прошлом году его приняли в ряды Коммунистической партии. Его постоянная общественная работа — пропагандист.

Серёжа Сироткин увлечён проблемой роли языка и речи в развитии человеческой психики. Его анализ этой проблемы отличается поражающей специалистов теоретической остротой. Он бессменный комсорг группы и активный работник сразу двух всероссийских обществ — слепых и глухих. Влюблён в математику и технику. Ремонтирует не только пишущие машинки, но и весьма хитроумные электронные приборы.

Наташа Корнеева занята труднейшей темой — воспитанием нравственных качеств личности — и не только теоретически. Она с радостью работает со слепоглухонемыми малышами, проявляя незаурядные педагогические такт и талант.

Юра Лернер работает над расширением ассортимента наглядных пособий для незрячих — барельефы, горельефы, рельефно-графические схемы и рисунки. Когда умер их любимый учитель и друг Александр Иванович Мещеряков, Юра вылепил его скульптурный портрет. Теперь портрет отлит в бронзе.

Все четверо свободно (без преувеличения — блестяще) владеют словесным языком. И не только в дактильной (пальцевой) и печатной формах его выражения, но и в форме достаточно внятной живой устной речи. Они часто выступают перед большими аудиториями с лекциями, с докладами — перед учеными, студентами, рабочими, и зал всегда внимает им, затаив дыхание.

Не каждый студент удостоивается публикации своих научных работ в центральных журналах. Тексты их докладов на Учёном совете факультета психологии МГУ, напечатанные в «Вопросах философии» (№ 6 за 1975 год), президент Академии педагогических наук СССР В.Н. Столетов назвал «научными документами потрясающей силы». Таковы они и по серьёзности мысли, и по точности её литературного выражения.

Сейчас все четверо быстро продвигаются в освоении английского языка, и преподаватели удивляются той лёгкости, с какой студенты схватывают хитрости его строя — особенно грамматики, синтаксиса и стилистики.

А ведь они как были, так и остались физически слепоглухими и, если бы не специально разработанная наукой система воспитания, были бы обречены на бессознательное существование в мире мрака и безмолвия, и физического и духовного, и в прямом и в переносном смысле сих страшных слов. В мире, где есть лишь материя, но нет духа,

нет психики, нет сознания и воли, мышления и речи, где есть лишь примитивные органические ощущения своего собственного тела, его физических состояний, но нет никакого образа внешнего мира. Даже самого смутного, не то что «адекватного»...

Теперь они высокообразованные и незаменимые специалисты в той науке, которая исследует одну из самых трудных, если не самую трудную загадку мироздания — проблему возникновения и развития человеческого духа, человеческой психики, проблему «души», как её именовали раньше. Прекрасно понимая, что именно этой науке они обязаны тем, чем стали, все четверо решили посвятить свою жизнь, свои силы разгадке тайны рождения души — продолжению уникальной работы своих учителей — Ивана Афанасьевича Соколянского (1889-1960) и Александра Ивановича Мещерякова (1923-1974). Уж кто-кто, а они знают её подлинную цену и подлинную её силу, её значение для людей, для будущего всего человечества.

И если эту работу можно квалифицировать как уникальный по своей чистоте и доказательности эксперимент, то они **не объекты** эксперимента, а его полноправные и действительно никем не заменимые участники, знающие проблему не только «извне», а и «изнутри», как свою собственную, и потому видящие в ней то, что не может увидеть ни один зрячий. Объектами исследования они были только в начале своего пути, когда происходил процесс рождения их личности, закладывался усилиями воспитателей её прочный фундамент. Дальнейший же путь — это уже их собственный подвиг, сравнимый по его нравственному значению с жизнью Николая Островского, Алексея Маресьева, Ольги Скорородовой и других замечательных советских людей.

И стал этот подвиг возможен именно потому, что они такими воспитаны, людьми, обладающими развитой человеческой психикой самого высокого качества: остроаналитическим интеллектом, ясным сознанием, упорнейшей волей, завидным воображением и критическим самосознанием, то есть всеми теми психическими способностями, гармоническое сочетание которых и есть то, что испокон веков люди называют «личностью», «творческой индивидуальностью» или «талантом».

Они выросли на моих глазах. Я видел, как шаг за шагом совершалось это почти неправдоподобное таинство — чудо рождения души и формирования таланта. Ничего мистического тут не было. Был огромный труд воспитателей-педагогов, продуманный до мельчайших деталей на основе научно-материалистического понимания природы человеческой психики, условий и закономерностей её возникновения и развития. И что самое важное, работа И. Соколянского — А. Мещерякова с самого начала имела значение, далеко выходящее за рамки «дефектологии», она давала возможность ставить и решать кардинальные проблемы общей психологии.

«Особенность рассматриваемого нами эксперимента, — сказал действительный член Академии педагогических наук СССР А.Н. Леонтьев на Учёном совете факультета психологии МГУ, — заключается в том, что он создаёт условия, в которых делаются **зримыми** — мне хочется сказать, даже осязаемыми и притом растянутыми во времени как бы с помощью замедленной киносъёмки — узловые события процесса формирования личности, становления (подумать только!) человеческого сознания, условия, которые открывают как бы окно в самые сокровенные глубины его природы».

Исходное условие жёсткое: психики нет вообще, и «сама» она не возникнет. Её надо «сделать», сформировать, воспитать. Для этого нужно знать совершенно точно, а что именно ты хочешь сформировать. Что такое психика вообще? Что такое собственно человеческая психика — интеллект, сознание, воля? Где граница между психикой животного и психикой человека? В каких условиях психика человека развивается нормально, а в каких даёт уродливые перекосы, педагогический брак? Все это вопросы, стоящие перед каждой матерью и каждым отцом, перед любыми яслями и любым детсадом, перед каждой школой и каждым вузом.

Но — и в том особенность работы со слепоглухим ребёнком — все эти проблемы встают «в чистом виде». В обычных условиях психика ребёнка формируется под воздействием «педагогической стихии», то есть миллиардов разнообразных, перекрещивающихся и противоречащих друг другу фактов и влияний, в массе которых очень нелегко выделить ведущие и решающие, зато очень легко спутать их с второстепенными и несущественными. Отсюда и возникает масса иллюзий, заблуждений и aberrаций, лежащих в основе ложных, идеалистических концепций психического развития. Здесь же все условия и факторы формирования психики можно строго зафиксировать и поставить под контроль. За всё в ответе один ты — педагог-воспитатель. «Само собой» тут ничего не возникнет и не разовьётся.

Исходное условие — то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало — одни лишь простейшие органические нужды: в пище, воде да физических факторах известного диапазона. Больше ничего. Никаких мифических рефлексов вроде «рефлекса цели», «свободы», «коллекционирования» или «поисково-ориентировочного рефлекса», которые многим физиологом до сих пор кажутся «безусловными», то бишь врождёнными. Нет даже потребности в известной порции движения. Если и был какой-то инстинкт, заставлявший младенца ползать, то и он быстро гаснет, получая одни лишь неприятные (отрицательные) «подкрепления».

В итоге не возникает даже того низшего этажа психики, который изучает зоопсихология. Ядро этого этажа — поисково-ориентировочная деятельность. Любое животное ищет — и находит — путь к пище, к воде, активно

сообразуя траекторию своего передвижения с формами и расположением внешних тел, с геометрией окружающей среды. Слепоглухорождённый человек и этого не умеет. И этому его приходится учить (как, впрочем, и зрячеслышащего; только в этом случае мы делаем это, не задумываясь, а потом начинаем думать, что поисково-ориентировочная деятельность возникла «сама»).

Отсюда и прорисовывается первый этап решения задачи: сформировать у ребёнка не только потребность, а и умение самостоятельно передвигаться в пространстве по направлению к пище, корректируя это направление сообразно форме и расположению внешних тел — препятствий на его пути. Умение строить траекторию своего активного движения, согласующуюся с геометрией внешнего мира, меняя её каждый раз в согласии с новой, неожиданной и заранее никак не предусмотренной (и потому ни в каких генах не могущей быть записанной) геометрической ситуацией...

Здесь видно предельно ясно: нужда в пище врождена, а потребность (и способность) осуществлять поиск пищи, активно сообразуя действия с условиями внешней среды, — нет. Это очень сложная прижизненно формируемая деятельность, и в ней вся тайна «психики» вообще. Делается это так: соску отводят от губ ребёнка на миллиметр, и, если он это минимальное расстояние сумел преодолеть собственным движением, отводят на сантиметр. И так далее. Потом — загромождая препятствием, которое он вынужден обходить. И так до тех пор, пока в самой сложной лабиринтообразной ситуации он не научится находить, ориентируясь по запаху и осязанию, верный путь, строить траекторию движения, сообразующуюся с формой и расположением внешних тел. Тут-то, и только тут, возникает у него адекватный образ, субъективная копия форм этих тел вместе с образом пространства вообще.

Если этого удалось добиться, психика возникла. Психика вообще. В тех её характеристиках, которые инвариантны для всякой психики, общи и психике человека и психике животного. Однако абсолютно ничего специфического для человеческой психики пока ещё не возникло. Даже в намёке, даже в зародыше. И «само собой» тоже никогда не возникнет.

И вот прорисовывается самый трудный, самый важный и интересный с точки зрения психологии этап решения задачи. Чтобы на базе уже сформированной психики вообще — зоопсихики — построить сложное здание психики специфически человеческой, сформировать сознание, волю, интеллект, воображение, самосознание и в итоге — человеческую личность, нужно точно знать, чем отличается психика вообще, свойственная всем высшим животным, от человеческой психики. Где граница между тем и другим?

Ответить на этот вопрос И. Соколянскому и А. Мещерякову помог марксизм. Никакая другая концепция ключа тут не давала. Хуже того, любая другая в этом решающем пункте прямо дезориентировала поиск, направляя его на ложные и потому заведомо бесплодные пути.

Тут обнаруживали своё полное теоретическое банкротство не только откровенно идеалистические представления о «душе» как об особом нематериальном начале, которое лишь «пробуждается» к сознательной жизни, вселяясь в тело человека, но и все разновидности натуралистического способа понимания природы психики. И прежде всего широко распространенное представление, согласно которому человеческая психика развивается в ходе простой плавной эволюции тех психических функций, которые свойственны всем высшим животным. Психика человека толкуется недиалектически мыслящими учёными, как та же зоопсихика, только более разветвлённая, усложнённая и утончённая, так что никакой принципиальной, качественной грани тут установить с их точки зрения вообще нельзя. Такого рода тенденции непосредственного сведения психического к физиологическому, по существу, противоречили подлинно материалистическим традициям научной физиологии школы И.М. Сеченова.

Всё, на что могла ориентировать такая концепция, — это на дрессировку, очень похожую на ту, которая применяется в цирке по отношению к животным: опираясь на врождённые («безусловные») рефлексy, надстраивай над ними, на их базе, все новые и новые этажи рефлексов «условных». Сначала «первую», а за ней и над ней «вторую сигнальную систему», слово, речь, язык. В итоге-де и получится человек.

В начале своих поисков — ещё в двадцатые годы — И. Соколянский и сам попробовал приступить к делу именно с таким представлением, опиравшимся на материализм примитивного — механистического — толка. Но он очень быстро убедился, что такой путь ведёт в тупик. Дрессированное животное — пусть даже очень ловкое и по-животному смыслённое — вот и всё, что могла дать «педагогика», основанная на таком представлении. Человеческого поведения, обнаруживающего наличие специфически человеческих психических функций — сознания, воли, интеллекта, самосознания, — не возникало, и никакие «поощрения» и «наказания» помочь тут не могли.

Упрямо не хотела прививаться и «вторая сигнальная система» — язык. Слепоглухонемой ребёнок её органически не принимал, отталкивая все настойчивые старания педагогов внушить ему «условную связь» между вещью и «знаком». Опыт показал, что для того, чтобы завязалась одна-единственная условная связь «знака» с «обозначае-мой» им вещью, требуется до восьми тысяч настойчивых предъявлений.

Американские психологи, опиравшиеся на всемирно известный уникальный факт успешного воспитания Элен Келлер — первой в мире слепоглухонемой девочки, достигшей достаточно высокой ступени духовного развития, — заявляли, что именно язык, слово, речь явились тем ключом, с помощью которого удалось открыть для неё



вход в царство человеческой культуры. Однако повторить «чудо Элен Келлер» не удавалось никому. Тогда уникальность этого факта, истолкованного как «акт пробуждения бессмертной души силой божественного глагола» (то есть силой слова), стали объяснять феноменальной гениальностью девочки, неповторимыми особенностями устройства её мозга, невоспроизводимой генетической одарённостью её натуры и тому подобными обстоятельствами, педагогическому искусству неподвластными.

В науке, однако, доказательную силу имеет лишь такой эксперимент, который можно повторить, воспроизвести. «Чудо» же, пока оно представляется чудом, такую возможность принципиально исключает.

И. Соколянский и А. Мещеряков, тщательно проанализировав историю развития Элен Келлер, сумели дать ей вполне рациональное объяснение, исходившее из совершенно иных теоретических принципов, позволивших не только повторить, но и далеко превзойти успех воспитателей Келлер.

Их педагогическая стратегия и тактика базировались на следующем. Животное активно приспосабливается к окружающей его естественноприродной среде, ориентируясь в ней в процессе удовлетворения биологически врождённых его виду потребностей. Его психика как раз и возникает и развивается как функция такого способа жизнедеятельности. Тут и её потолок.

Человек же в корне перевёртывает отношение. Он начинает активно приспосабливать природу к себе, к своим нуждам, к своим потребностям, к своим требованиям. Он вступает на стезю труда. Труд и превращает его в человека. На первых порах потребности, которые побуждают его трудиться, действительно мало чем отличаются от потребностей его ближайших животных предков. Но — и чем дальше, тем больше — и сами эти потребности становятся иными. Специфически человеческими. И такими их делает всё тот же труд, преобразующий не только внешнюю природу, но и органическую природу самого человека.

Эти новые, принципиально неведомые животному потребности от века к веку становятся всё сложнее, богаче и разнообразнее. Они становятся исторически развивающимися потребностями. И возникают они не в организме индивида, а в организме «рода человеческого», то есть в организме общественного производства человеческой (специфически человеческой!) жизни, в лоне «совокупности общественных отношений», завязывающихся между людьми в процессе этого производства, в ходе совместно-разделенной деятельности индивидов, создающих материальное тело человеческой культуры. Они и возникают и развиваются только в истории культуры — сначала лишь материальной, а затем и возникшей на её базе «духовной». Само собой понятно, что ни специфически человеческие потребности, ни тем более специфически человеческие способы их удовлетворения в генах индивида никак не записываются и через гены не наследуются. Индивид усваивает их в ходе своего человеческого становления, то есть через процесс воспитания, понимаемый в самом широком смысле слова. Специфически человеческая психика со всеми её уникальными особенностями и возникает (а не «пробуждается») только как функция специфически человеческой жизнедеятельности, то есть деятельности, созидающей мир культуры, мир вещей, созданных и созидаемых человеком для человека.

В этих аксиомах материалистического понимания истории И. Соколянский и А. Мещеряков и обрели прочную теоретическую базу своей педагогики. «Сущность человека» заключается в «совокупности общественных отношений», завязывающихся между людьми в ходе производства специфически человеческой жизни, и вся хитрость в том, чтобы приобщить каждого входящего в жизнь индивида к этой «сущности».

Ключевым понятием педагогики И. Соколянского — А. Мещерякова и стало поэтому понятие «совместно-разделенной деятельности», — осуществляемой ребёнком совместно с воспитателем и, естественно, разделённой между ними таким образом, чтобы ребёнок постепенно перенимал все те специфически человеческие способы осознанного взаимодействия со средой, которые предметно зафиксированы в формах вещей, созданных человеком для человека. Осваиваясь в мире этих вещей, то есть активно осваивая их, ребёнок осваивает и опредмеченный в них общественно-человеческий разум с его логикой, то есть превращается в разумное существо, в полномочного представителя рода человеческого, тогда как до этого (и вне этого) он был и оставался бы лишь представителем биологического вида, то есть не обрёл бы ни сознания, ни воли, ни интеллекта («разума»).

Ибо разум («дух») предметно зафиксирован не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а прежде всего в продуктах его труда, и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что то же самое, через усвоение способности этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться.

Вот этот-то вполне реальный разум (а не мистический безличный и бестелесный «разум» идеализма), общественно-человеческий разум, возникший и исторически развившийся в процессе общественного труда людей, и присваивается ребёнком, делается и его разумом. Этот материалистически понимаемый разум вначале существует вне ребёнка, до и независимо от него. Он воплощён, овеществлён, опредмечен во вполне прозаических вещах — в тысячах предметов быта. И в действиях взрослого, умеющего обращаться с этими вещами по-человечески, то есть разумно (целесообразно), в согласии с их ролью и функцией в системе человеческой культуры. В той мере, в какой ребёнок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно оперировать вещами

так, как того требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку. И это происходит раньше, чем человек усваивает язык, слово, речь. Более того, сформировавшийся уже интеллект составляет необходимую предпосылку усвоения речи. Раз он сформирован — слово усваивается легко. В обратном же порядке нельзя сформировать ни того, ни другого.

Это важнейшее обстоятельство как раз и ускользнуло от теоретического внимания американских толкователей «феномена Элен Келлер». Комментируя этот феномен, они не считают нужным даже упомянуть тот факт, что до того, как девочка смогла усвоить первое слово — им случайно оказалось «water» (вода), — она уже прошла серьёзнейший курс «первоначального очеловечивания» под руководством своей маленькой подружки, служанки-негритянки, практически обучившей её всем нехитрым делам, связанным с жизнью и бытом отцовской фермы... Вот это-то решающее обстоятельство и позволило талантливой учительнице — Анне Салливэн — обучить Элен языку. Но, будучи сама человеком религиозным, она приписала заслугу маленькой негритянки самому господу богу, ибо никак не могла понять, откуда же взялась в девочке «душа», которую ей оставалось только «разбудить силой слова»... Отсюда и пошла гулять по свету религиозно-идеалистическая интерпретация этого факта.

Практически стадия «первоначального очеловечивания» слепоглухонемого ребёнка выглядит так: взрослый вкладывает в ручонку ребёнка ложку, берёт эту ручонку в свою умелую руку и начинает совершать ею все необходимые движения и руководит ею (тут это слово приходится понимать вполне буквально, в его первозданном смысле) до тех пор, пока ручонка ребёнка, вначале пассивная, как плоть, или даже оказывающая сопротивление «неестественному», биологически совершенно нелепому способу утоления голода, не начинает обнаруживать робкие и неуклюжие попытки самостоятельно совершать те же движения, как бы «помогая» руке взрослого. Это труд, требующий от воспитателя не только дьявольского терпения, настойчивости, но — что бесконечно важнее — острейшей внимательности к малейшему проявлению самостоятельности, к едва заметному намёку на неё со стороны малыша. Как только такой намёк появился, сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие. И продолжай его ослаблять ровно в той мере, в какой усиливается активность руки малыша! В этом первая заповедь педагогики «первоначального очеловечивания», имеющая принципиальное значение и — что не трудно понять — не только для воспитания слепоглухонемого.

Ведь именно тут совершается первый шаг ребёнка в царство человеческой культуры: он старается перешагнуть ту границу, которая отделяет психический мир животного от психического мира человека. Возникает не что иное, как специфически человеческая форма активности, деятельности. Не задави, не угаси её! Если ты, не заметив её, будешь продолжать руководить ребёнком с прежней силой и настойчивостью, активность его ручонки ослабнет и угаснет, и тогда уже никакими понуканиями её не разбудишь вновь. Детская рука снова станет пассивно-послушной, «удоборуководимой», но уже не станет умной — подлинно человеческой рукой, органом разумно-целенаправленной предметной деятельности. Значит, и мозг не станет органом управления этой специфически человеческой деятельностью, а стало быть, и органом психики, ибо психика только и возникает как функция предметно-человеческой целенаправленной активности. Поэтому неумеренный руководящий нажим, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, лишь тормозит процесс психического развития, замедляет его и откладывает его начало на более поздние сроки, на другие, более сложные виды деятельности. А это уже само по себе приводит к перекосам в психическом развитии, и притом в отношении такого важного его компонента, как формирование воли, то есть практического разума.

Это звучит как педагогическая притча, знание («мораль») коей выходит далеко за рамки вопроса о воспитании слепоглухонемого ребенка. Не слишком ли часто мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам, оставляя его руки и его мозг в бездействии, в праздности? Не запаздываем ли мы то и дело передавать ему из рук в руки всё новые и всё более сложные виды деятельности, продолжая настойчиво руководить им и тогда, когда это уже излишне и посему вредно? Не слишком ли часто мы опасаемся передавать ему полную меру ответственности за принятое решение, за предпринятое дело, оправдывая себя тем, что мы сами сделаем всё скорее, умнее и лучше, чем это умеет пока он?

А не отсюда ли получают «удоборуководимые», но безынициативные, пассивно-безвольные и слишком «послушные» люди, как огня боящиеся принимать самостоятельные решения и не умеющие их принимать, а тем более осуществлять? Ведь эти нравственные качества закладываются очень рано, как и им противоположные. Может быть, даже там, где двухлетнего человека, уже способного осуществлять такую невероятно сложную деятельность, как речь (!), продолжают кормить с ложки точно так же, как и годовалого. Очень может быть.

Понимая эту коварную диалектику превращения активности взрослого в собственность ребёнка, Александр Иванович Мещеряков всегда неукоснительно требовал от воспитателей и педагогов загорской школы-интерната для слепоглухонемых детей величайшей внимательности и серьёзнейшего уважения к малейшему проявлению самостоятельной активности маленького человека на любом этапе его приобщения к человеческой культуре. Иначе нельзя. Иначе вам так и придётся всю жизнь опекать воспитанника, водить его за руку. И вовсе не только в таком простом деле, как еда с помощью ложки и вилки. В любом деле. Он так и останется безвольным и послушным орудием чужой воли и чужого разума, а своих собственных не обретёт...

Могут сказать (и говорят): это у слепоглухонемых так, а у нормальных детей психика возникает явно раньше, нежели они научатся осваивать окружающий их мир своими руками. Дело, однако, в том, что психика младенца формируется ровно в той мере, в какой он научается управлять **руками матери** (пользуясь лишь ей понятной мимикой, жестами, а затем и словами). Психика младенца и тут возникает и формируется как функция предметно-практической деятельности, как производное от работы рук (хотя и не его собственных, а чужих).

Когда же взрослый наблюдает младенца, не обращая внимания на то, что делают руки матери, то и возникает иллюзия «спонтанного» развития психики. Не обращают при этом внимания и на тот факт, что «управлять» чужими руками младенец может лишь в тех пределах, которые ему заданы, то есть теми действиями, которые руки матери совершают уже и без его «команд» (до и независимо от «управляющей» деятельности его мозга) и потому активно формируют, определяют развитие его психики.

Условия психического развития ребёнка, создаваемые слепоглухотой, заставляют в полной мере оценить решающее значение работы рук (то есть непосредственной предметно-практической деятельности) для формирования человеческой личности.

Этим вполне и объясняется тот блистательный педагогический успех, о котором мы рассказали в начале статьи. Однажды сформированная способность действовать самостоятельно и разумно делается неодолимой потребностью и будет обнаруживать себя во всём — и в учёбе, и в труде, и в отношениях с другими людьми, и в научном мышлении. Это и есть та самая способность — потребность, которая составляет ядро всей специфически человеческой психики и издавна именуется талантом.

Человеческая психика начинается с малого, с незаметного, с привычного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей. И чем шире раскрывается для ребёнка этот мир, чем больше таких вещей вовлекается в сферу его деятельности, тем более и более разумным существом он становится. Когда этот практический разум сформирован, обучение языку и речи перестаёт составлять сколько-нибудь трудную проблему и становится главным образом делом техники. Когда у человека есть что сказать и есть потребность что-то сказать, слово и способность умело им пользоваться усваиваются легко. Сначала это язык жестов, а затем — и заменяющий его язык слов, открывающий двери в новые, недоступные без него этажи культуры, в мир Пушкина и Толстого, Спинозы и Герцена, Дарвина и Эйнштейна, и общение с этими «собеседниками» производит новые сдвиги в его психике, поднимает на новые уровни не только культуру его речи, но и, само собой понятно, культуру его мышления, нравственности и эстетически развитого воображения.

На первых порах слепоглухонемой ребёнок становится человеком по способу удовлетворения потребностей, но сами эти потребности долго ещё сохраняют всецело биологический, естественноприродный характер. Вследствие этого и вся усваиваемая им культура принимается им лишь постольку, поскольку она может служить **средством** их удовлетворения, и не больше. Он берёт в руки и осваивает («исследует») ими только те предметы, которые имеют отношение к «интересам» его тела; остальные он активно отталкивает как не имеющие никакого смысла и значения. В том числе и игрушки. Это принципиально ограничивает сферу его внимания, его поисково-ориентировочной деятельности, его психики.

Лишь позднее собственно человеческими становятся и движущие им потребности. Говоря точнее, возникают новые, никак не запрограммированные в его биологии стимулы и мотивы, а примитивно-органические нужды как бы отодвигаются в сторону, перестают играть роль ведущих стимулов деятельности. Но это в корне переворачивает всю структуру формирующейся психики, ибо тут и только тут возникает «интерес» к биологически-нейтральным объектам, в частности к игрушкам. Только тут, собственно, и начинается полноценное человеческое развитие: человек ест, чтобы жить, а не живёт, чтобы есть. Этот древний афоризм очень точно выражает суть ситуации, заключающейся в том, что способность действовать по-человечески превращается в главную и ведущую за собой всё дальнейшее развитие потребность, а прежние «цели» низводятся до роли средств. «Эгоистические» интересы собственного организма вытесняются «альтруистическими» интересами коллективно осуществляемой деятельности, то есть подлинно человеческими потребностями, и уступают им место.

Само собой понятно, что не в дезоксирибонуклеиновых кислотах мы должны искать истоки этих потребностей. По своему генезису они на все сто процентов социальны и потому должны быть сформированы в условиях специально созданных педагогических ситуаций. Эту истину, имеющую также всеобщее значение, работа со слепоглухонемыми детьми доказывает экспериментально-практически. Повторяю: «сами собой» специфически человеческие потребности не возникают. Они прививаются только силой воспитания. Ни на бога, ни на природу тут надеяться нечего: натуралистические иллюзии в этом решающем пункте дезориентируют педагога ничуть не меньше, чем надежды на «божественные», или «трансцендентальные» причины рождения таких психических явлений, как совесть, чувство собственного достоинства, уважение к личности другого человека и им подобные качества.

Всё это нужно уметь (нужно научиться) активно формировать в каждом ребёнке. И работа со слепоглухонемыми детьми подсказывает в этом смысле очень и очень многое любому воспитателю. Она показывает, каким образом

можно и нужно воспитывать такие специфически человеческие потребности, как потребность в личности другого человека, в знании, в красоте, в игре ума. А если эти потребности сформированы и стали неотъемлемым достоянием индивида, то на их почве уже с необходимостью даст свои первые (сначала, разумеется, незаметные и робкие) побеги **талант**. Не сформированы (или привиты лишь формально, в форме красивых фраз) — и талант не возникнет.

Вернёмся теперь к ходячему предрассудку, согласно которому лишь меньшинство населения земного шара обладает мозгом, от рождения способным к «творческой» работе. Этот наукообразный предрассудок, обряженный цифрами статистики, разукрашенный терминами генетики и физиологии высшей нервной деятельности и «учёными» рассуждениями о врождённых «церебральных структурах», якобы заранее предопределяющих меру талантливости человека, просто-напросто клеветнически взваливает на природу (на гены) вину за крайне неравное распределение условий развития между людьми в классовом обществе. Это просто-напросто проекция процента, выражающего известную пропорцию в сфере наличного разделения труда (а тем самым и способностей), на экран на чём не повинной биологии. Натуралистическая апологетика наличной — буржуазной — формы и масштабов социального неравенства.

Дело в том, что буржуазная цивилизация закрывает трудящемуся большинству доступ в высшие этажи развития человеческой психики, поскольку обрекает это большинство на пожизненную нетворческую работу ради куска хлеба, ради крыши над головой, ради грубопримитивных или гипертрофированно-извращённых этой цивилизацией требований плоти. А такой тип мотивации никогда не рождает и не родит таланта.

Не будем выяснять, насколько достоверна статистика, определяющая наличный процент талантов. Важно другое — она выражает совсем не то, что стараются ей приписать буржуазные идеологи. Она выражает тот факт, что при наличном — буржуазно-капиталистическом — способе разделения общественного труда лишь меньшинство индивидов оказывается в нормальных условиях человеческого развития и потому достигает нормы этого развития. Норма составляет тут привилегию. Остальные же этой нормы не достигают, поскольку система воспитания, созданная этой цивилизацией, задерживает их на том уровне развития психики, для которого доступна лишь чисто репродуктивная работа, исполнение извне навязанных действий, схема и алгоритмы которых разработаны «талантливым» меньшинством. Работа, вознаграждаемая за её принудительный и нетворческий характер подачками-поощрениями, на манер тех кусочков сахара, которые дают в цирке медведю, катающемуся на велосипеде. Когда же таких подачек-подкреплений оказывается недостаточно, в дело вступают «отрицательные подкрепления» — наказания... Посулы поощрений и угрозы наказаний, кнут и пряник — вот те единственные способы «педагогического воздействия», с помощью которых буржуазная цивилизация добивается от своих работников соответствующего её идеалам и стандартам «поведения». В этом вся суть «педагогической психологии» Скиннера (последнее слово бихевиоризма в проблеме «воспитания»), широко применяемой ныне во многих школах и тюрьмах США. Фактически ни о каком воспитании личности человека здесь не может быть и речи. На самом деле тут решается лишь проблема **перевоспитания**, задача «модификации поведения», а через неё и психики, а ещё точнее — калечения личности, психики, «неизвестно» откуда и как взявшейся (ибо на этот вопрос бихевиоризм с его грубомеханистическим пониманием ответа дать не в состоянии и потому ищет его решение в биологии, усматривая главный источник человеческого поведения в сфере врождённых «церебральных структур»). Не удивительно поэтому, что единомышленники Скиннера всё чаще возлагают свои главные надежды на прямое насильственное вмешательство в работу мозга с помощью хирургии и химии, электроники и гипноза. Вполне логичный финал, демонстрирующий полное банкротство обрисованной «педагогики», её откровенно враждебный человеку характер.

Вот они — две мировоззренчески несовместимые, идеологически противоположные концепции воспитания.

Одна, не умея ни понять, ни осуществить процесс воспитания полноценной человеческой личности, нацелена лишь на «модификацию поведения» — на стандартизацию мышления и психики (а это равносильно умерщвлению таланта и там, где он каким-то образом независимо от этой «педагогики» и вопреки ей сумел возникнуть).

Другая, научно поняв тайну процесса «рождения души», исходя из ясного понимания реальных — материальных — условий возникновения и развития человеческой психики, вплоть до высшей её фазы — фазы таланта, фазы личности, — экспериментально-практически доказала, что она может и потому обязана вырастить из каждого ребёнка гармонически развитого, социально активного человека.

В ходе педагогического процесса, о котором нам удалось рассказать лишь очень контурно и конспективно, предельно ясно, как на ладони, проступают фундаментальные закономерности возникновения и развития специфически человеческой психики. Тут яснее, прозрачнее, чем «в норме», прослеживается весь тот путь, на котором с необходимостью рождается, а затем развивается, усложняясь и расцветая, вся совокупность высших психических функций (сознания, воли, интеллекта), увязанная в единство личности. Видно, как возникает и самое это таинственное «единство», каждый раз индивидуально неповторимое «Я», обладающее самосознанием, то есть способностью осознавать самого себя как бы со стороны, смотреть на свою собственную деятельность как бы глазами другого человека, с точки зрения «рода человеческого», постоянно сверяя свою работу с её идеальными эталонами (нормами), заданными историей культуры, и стремясь эти нормы превзойти, задав им новый уровень.

То таинственное «самосознание», загадочность которого (способность относиться к самому себе как к чему-то от самого себя отличному, как к «другому», а к другому — как к самому себе) послужила когда-то почвой для философских систем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, теоретически превративших это «самосознание» в нового бога.

То самое самосознание личности, тайну которого научно-материалистически смогли раскрыть Маркс и Энгельс.

В научно-педагогической деятельности Соколянского — Мещерякова их правота нашла ещё одно строго экспериментальное доказательство. И в этом непреходящее значение их работы — работы мирового значения и звучания.

Когда четверо воспитанников А.И. Мещерякова выступали однажды в переполненном университетском зале перед сотнями студентов и преподавателей, в течение трёх часов без перерыва внимавших им, на стол в числе прочих легла такая записка:

«А не опровергает ли ваш эксперимент старую истину материализма? («Ничего нет в разуме, чего не было бы в чувствах»). Ведь они ничего не видят и не слышат, а понимают всё лучше нас...»

Я передал вопрос буква за буквой с помощью пальцевой азбуки (дактильно) Саше Суворову, уверенный, что он сумеет на него ответить лучше, чем это сумел бы сделать я, и Саша, не задумываясь, отчётливо произнес в микрофон:

— А кто вам сказал, что мы ничего не видим и не слышим? Мы видим и слышим глазами и ушами всех наших друзей, всех людей, всего рода человеческого... Это был умный и точный ответ психолога-марксиста. И зал это оценил, разразившись бурей аплодисментов. Саша имел моральное и научное право ответить на вопрос именно так: кратко, точно и убедительно, с полным пониманием сути дела. Подумав немного, он добавил:

— А что касается понимания... Не знаю, наверное, нас просто правильно учили этому — понимать то, что видишь...

Как всякий действительно талантливый человек, Саша никогда не станет применять к себе это громкое слово — талант. Он скажет, что ему просто повезло. Посчастливилось попасть к людям, которые сумели привить ему любовь к труду, к знаниям, к поэзии и воспитали его так, что он испытывает удовлетворение от самой хорошо сделанной работы. Это высокое — подлинно человеческое — удовлетворение и придаёт ребятам силы, нужные для того, чтобы ежедневно и ежечасно совершать свой великий нравственный подвиг.

Талант — это не количественное различие в уровнях развития людей, а качественно новое свойство психики, связанное с коренным, принципиальным изменением в типе и характере труда, в характере его мотивации. Это качество — результат гармонического и всестороннего развития человека, его высших психических функций (способностей), увязанных в единство личности, сосредоточенной на решении больших, общезначимых задач. В этом и состоит норма человеческого развития, заданная историей. Такую задачу ставит перед собой только коммунизм, и только он в силах её решить.

### Что же такое личность?

Так что же такое «личность» и откуда она берётся? Вновь задать себе этот старый вопрос, обратиться к анализу понятия «личность» (именно — **понятия**, то есть понимания существа дела, а не термина) побуждают отнюдь не схоластические соображения. Дело в том, что ответ на этот вопрос непосредственно связан с проблемой формирования в **массовом** масштабе личности нового, коммунистического типа, личности целостной, всесторонне, гармонически развитой, которое стало ныне практической задачей и прямой целью общественных преобразований в странах социализма. Ведь коммунизм — это общество, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

В мире довольно широко, и притом среди людей весьма образованных, бытует мнение, которое, если обрисовать его схематично, сводится примерно к следующему. Марксистское учение, блестяще оправдавшее себя там, где речь идет о событиях всемирно-исторического значения и масштаба, то есть о судьбах миллионных масс, классов, партий, народов и государств, короче говоря, о совокупной судьбе человеческого рода, ничего (или почти ничего) не дало и, больше того, якобы не может дать для рационального уразумения внутреннего строя личности, индивидуальности, «Я» — этой своего рода молярной единицы исторического процесса. Тут-де кончаются его полномочия, его теоретические возможности и начинается область забот какого-то иного научного ведомства, сфера, внутри которой оказываются малопригодными те методы мышления, которые характерны для научного исследования общественно-исторического процесса в целом.

Наиболее отчетливо и последовательно такое представление выразилось в требовании «дополнить» марксизм некоей особой, относительно автономной этической теорией, ставящей в центр своего внимания личность, как таковую, интересы и счастье индивидуального «Я», проблему свободы и достоинства личности и подобные этим

сюжеты. От таких сюжетов классический марксизм якобы сознательно и намеренно абстрагируется именно для того, чтобы выявить общие закономерности суммарных исторических процессов, то есть строго научно очертить те объективные «рамки», внутри которых — хотят они того или не хотят, нравятся им это или не нравятся — вынуждены действовать живые участники истории — индивиды.

На основе такого представления кое-кто предлагает марксизму своего рода разделение труда: объективные условия и закономерности, не зависящие от воли и сознания человека и задаваемые ему природой и историей, — это-де монополия и забота марксистской теории, а вот уж о субъективном мире человека, о том, что и как ему в этих условиях делать, позвольте судить специалистам по человеческой «душе», теоретикам экзистенциальной ориентации.

Человеческая личность, по старинке называемая иногда «душой», той самой «душой», которую каждый человек знает как своё «Я», как нечто уникально-неповторимое, неразложимое на какие-либо общие составляющие и, стало быть, принципиально ускользающее от научно-теоретических определений и даже невыразимое в словах (ведь слово выражает только «общее»), тем самым объявляется своего рода запретной зоной не только для марксистского учения о человеке, но и для объективного изучения вообще, для научного мышления.

Вот почему экзистенциалисты предпочитают писать на эту деликатную тему не на языке науки, а в эссеистско-беллетристическом жанре, а то и вообще в виде романов, повестей и пьес. И это далеко не случайная деталь, а выражение существа их позиции — принципиального отрицания самой возможности создать **материалистическую** концепцию (теорию) личности, то есть **материалистическую психологию** как науку. Ведь психология и есть наука «о душе», о человеческом «Я», а не о чём-либо ином.

А возможна ли вообще, в принципе материалистически-ориентированная психология? Если да, то она обязана прежде всего определить свой предмет, то есть объяснить, что же такое личность.

**Две логики — два подхода** Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.

## К. Маркс

О том, что «личность» — уникальное, невоспроизводимо-индивидуальное образование, одним словом, нечто **единичное**, спорить не приходится. «Единичное» в философии понимается как абсолютно неповторимое, существующее именно в данной точке пространства и времени и отличающееся от любого другого «единичного», а потому и столь же бесконечное внутри себя, как и сами пространство и время. Полное описание единичной индивидуальности равнозначно поэтому «полному» описанию всей бесконечной совокупности единичных тел и «душ» в космосе. Это понимали и Декарт, и Спиноза, и Гегель, и Фейербах, все грамотные философы, независимо от их принадлежности к тому или иному лагерю в противоборстве материализма и идеализма.

По этой причине наука о «единичном», как таковом, действительно невозможна и немыслима. Раскрытие тайн «единичного» за пределами науки именно потому, что любая частная цепочка причинно-следственных зависимостей уводит исследователя в «дурную» бесконечность всего прошлого бесконечной вселенной.

Гегель не случайно назвал тем же словом «дурная» (и не в осуждение, а в логическом смысле) и **человеческую индивидуальность**, поскольку под ней как раз и подразумевают абсолютную неповторимость, уникальность, неисчерпаемость деталей и невоспроизводимость их данного сочетания, невозможность предсказать заранее с математической точностью её состояния и поведение в заданных обстоятельствах. Неповторимость свойственна каждой отдельной личности настолько органически, что если её отнять, то исчезнет и сама личность. Но эта неповторимость свойственна личности не в силу того, что она — **человеческая** личность, а постольку, поскольку она **нечто единичное вообще**, «индивид вообще», нечто «неделимое».

В мире нельзя найти не только двух абсолютно одинаковых личностей. Не найдёте вы и два совершенно тождественных листка на дереве и даже в целом лесу: чем-нибудь они всё-таки будут друг от друга отличаться. Не уловит этих отличий глаз — их зафиксирует микроскоп, не простой, так электронный. Даже и две песчинки на морском пляже всегда будут хоть чуть-чуть, да разными. Даже две капли воды. Известно, что современная физика исключает самую возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов, протонов и т. п.). Единичное есть единичное, и тут уж ничего не поделаешь.

Но **человеческую** личность при всей присущей ей «неповторимости» нельзя превращать в простой синоним чисто логической категории «единичного вообще». В этом случае понятие «личность» обесмысливается в самой сути.

Экзистенциалистские «защитники личности», ополчаясь на Гегеля за его якобы «высокомерное» отношение к «дурной индивидуальности», сами воспроизводят «первородный грех» гегельянщины. Растворяя конкретную проблему определения своеобразия человеческой индивидуальности (личности) в абстрактно-логической проблеме отношения «общего и единичного», они сводят её к вопросу о соотношении «одинаковости и неодинаковости». Солидаризируясь с Гегелем в том, что составляет как раз его порок (манеру всякую конкретную проблему сводить к её абстрактно-логическому выражению и в нём видеть ответ, «абсолютное решение»), они отвергают то, что

есть умного, диалектического в его подходе, — понимание того факта, что «всеобщее» не есть «одинаковое», не есть признак, свойственный каждому порознь взятому индивиду. Поэтому и бесплодна любая попытка определить «сущность человека» путём отыскания «общего признака», которым обладает каждый порознь рассматриваемый человеческий индивид.

Всеобщее с точки зрения диалектической логики — синоним закона, управляющего массой индивидов и реализующегося в движении каждого «из них, несмотря на их неодинаковость и даже благодаря ей; синоним конкретной взаимосвязи, объединяющей в одно целое, в одну конкретность (К. Маркс обозначил это как «единство во многообразии») бесконечное множество бесконечно разнящихся между собою **индивидов** (безразлично, каких именно — людей или листьев на дереве, товаров на рынке или микрочастиц в «ансамбле»). Так понимаемое всеобщее и составляет **сущность** каждого из них, конкретный закон их существования. А одинаковость их лишь **предпосылка**, лишь предварительное условие их «конкретной всеобщности», т. е. объединения в конкретное целое, многообразно расчленённое внутри себя.

Руководствуясь именно такой логикой, К. Маркс ставил и решал вопрос о «сущности человека» — о конкретно-всеобщем определении **человеческого** индивида, **личности**, как совокупности всех общественных отношений<sup>484</sup>. В оригинале сказано ещё выразительнее — **ансамбль**, то есть не механическая сумма одинаковых единиц, а представленное в единстве многообразие всех социальных отношений.

«Сущность» каждого индивида, относящегося к данному «роду», заключается, согласно логике мышления К. Маркса, в той **совершенно конкретной системе взаимодействующих между собою индивидов**, которая только и делает каждого из них тем, что он есть. В данном случае это принадлежность к роду человеческому, понимаемому не как естественно-природная, биологически заданная «немая связь», а как исторически возникшая и исторически же развивающаяся социальная система, то есть общественно-исторический организм как расчленённое целое.

Биологическая же связь, выражающаяся в тождестве морфофизиологической организации особей вида «*homo sapiens*», составляет лишь **предпосылку** (хотя и абсолютно необходимую, и даже **ближайшую**), лишь условие человеческого, «родового» в человеке, но никак не «сущность», не внутреннее условие, не **конкретную общность**, не общность социально-человеческую, не общность **личности и личностей**.

Непонимание этого марксистского положения в лучшем случае приводит к социально-биологическому дуализму в трактовке сущности человеческой индивидуальности (личности). Если же продолжить дальше логическое путешествие по этому пути, то можно дойти до его плюралистического конца, включив в понимание «сущности человека» и все остальные — а не только ближайшие — предпосылки возникновения «родового», человеческого в человеке. Логика редукции, уводящая всё дальше и дальше от той конкретной «сущности», которую хотели понять, логика разложения конкретности на неспецифичные для неё составляющие части, в конечном итоге с неизбежностью приведёт к «социо-био-химически-электрофизически-микрофизически-квантово-механическому» пониманию сущности человека.

И совсем не по праву представители подобной **механистической** логики мнят себя материалистами. Проблема человеческой индивидуальности (личности) — как раз та проблема, где механистический материализм сам собой выворачивается в свою собственную противоположность, в самую плоскую форму идеализма — в физиологический идеализм, в позицию, где архаические представления о «душе» пересказываются на грубо-физикальном языке, переводятся в терминологию физиологии мозга или биохимии, кибернетики или теории информации, не меняясь от этого ни на йоту по существу.

Действительно научно решить проблему личности, проблему индивидуальной психики можно лишь в рамках **материалистически ориентированной психологии — науки** «о душе», о тайне её рождения и о законах её развития. И ни в коем случае не в области физиологии мозга и нервной системы. Сведение проблемы психики вообще и индивидуальной психики в частности (то есть проблемы личности) к проблеме исследования морфологии мозга и его функций — это не материализм, каковым такое сведение некоторым представляется, а только его неуклюжий эрзац, псевдоматериализм, под маской которого скрывается физиологический идеализм.

При последовательном развёртывании подобной позиции конфликт между Моцартом и Сальери должен получить своё «научное» объяснение как следствие тончайших — и непременно врождённых — морфофизиологических различий между мозгом гения и мозгом злодея. В тех же самых различиях пришлось бы усмотреть истоки противоположности систем Демокрита и Платона, творческих методов Рафаэля и Гойи. А ход рассуждения должен выглядеть примерно так: Рафаэль иначе воспринимал окружающий мир, чем Гойя, значит, зрительная система и мозг у них были устроены уже при рождении по-разному.

Вместо материалистически ориентированной науки в подобных рассуждениях проглядывает наивная иллюзия, подобная той, в которую впал бы химик, который, отколов кусочек мрамора от статуи Ники Самофракийской, произвёл бы химический анализ его состава и решил, что в виде результата такого анализа он получил научное

<sup>484</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 42, с. 265.

понимание «сущности» бессмертного образа... Смешно? Но ведь не менее смешно и стремление усмотреть «научное» понимание существа человеческой психики и личности в результатах анатомо-физиологического исследования человеческого мозга, его структур и их функциональных зависимостей друг от друга. Безразлично при этом, идёт ли речь об особенностях человеческого **мозга вообще** (о его родовых особенностях, отличающих его от мозга любого другого млекопитающего) или же об индивидуальных вариациях его общевидовой морфологии, об особенностях **мозга данного индивида**.

В самых полных результатах такого изучения можно получить знание (понимание) всего-навсего **одной из материальных предпосылок** возникновения личности и её психики, **одного из необходимых внешних условий** её рождения и существования. Никакой личности как единицы психической жизни в этих результатах нельзя обнаружить даже в намёке. По той же самой причине, по какой нельзя раскрыть тайну «стоимости» на пути физико-химического исследования золотой монеты или бумажной ассигнации. Ведь и золото и бумага лишь вещественный материал, в котором выражено нечто совершенно иное, принципиально другая «сущность», абсолютно непохожая на него, хотя и не менее реальная, конкретная действительность, а именно система конкретно-исторических взаимоотношений между людьми, опосредствованных вещами.

Точно так же знание особенностей мозга человека не раскроет нам тайны его личности. Наличие медицински нормального мозга — это одна из материальных предпосылок (повторим это ещё раз) личности, но никак не сама личность. Ведь личность и мозг — это принципиально различные по своей «сущности» «вещи», хотя **непосредственно**, в их фактическом существовании, они и связаны друг с другом столь же неразрывно, сколь неразрывно слиты в некое единство образ «Сикстинской мадонны» и те краски, которыми он написан на куске холста Рафаэлем, троллейбус и те материалы, из которых он сделан на заводе. Попробуйте отделить одно от другого. Что у вас останется? Железо и краски. «Сикстинская мадонна» и «троллейбус» исчезнут без следа. А железо и краски останутся именно потому, что они лишь предпосылки, лишь внешние (а потому **безразличные**) условия существования данной конкретной вещи, а никак не сама вещь в её конкретности.

То же самое и с отношением личности к мозгу. То, что мозг ни в коем случае не есть личность, доказывается уже тем простым фактом, что личности без мозга быть не может, а мозг без намёка на личность (то есть на какие бы то ни было психические функции) бывает (он существует в этом случае в чисто биологическом смысле, как биологическая реальность).

Из всего этого следует, что научно (материалистически) познать, понять личность, выявить законы её возникновения и развития можно лишь в том случае, если предоставить изучение мозга физиологам и обратиться к исследованию совсем иной системы фактов, совсем иной конкретности, иного единства в многообразии, нежели то единство, которое обозначается словом «мозг».

**Органическое и неорганическое тело человека** Только в обществе его **природное** бытие является для него его **человеческим** бытием...

### К. Маркс

Та конкретность, то единство многообразных явлений, внутри которого реально существует личность как нечто целое, и есть, как упомянуто было выше, «ансамбль социальных отношений». От начала и до конца личность — это явление **социальной природы, социального происхождения**. Мозг же — только материальный орган, с помощью которого личность **осуществляется** в органическом теле человека, превращая это тело в послушное, легко управляемое орудие, инструмент своей (а не мозга) жизнедеятельности. В функциях мозга **проявляет себя**, свою активность совсем иной феномен, нежели сам мозг, а именно личность. И только так, а не наоборот, как получается у редукционистов, видящих в личностно-психических явлениях **внешнее проявление работы мозга**.

Проанализируем это обстоятельство несколько подробнее, заранее имея в виду возражение такого рода: зачем, мол, противопоставлять один тезис другому? Разве так уж неверно утверждение, согласно которому индивидуальная психика есть не что иное, как совокупность «психических функций мозга», совокупность проявлений, обусловленных его устройством? Пока физиолог остается физиологом, то есть до тех пор, пока его интересует именно мозг, а не личность, он так и должен рассуждать. И это вполне понятно: если вы изучаете мозг, то вас всё остальное интересует лишь постольку, поскольку в этом остальном так или иначе проявляется устройство и работа мозга. Но если ваша цель — изучение личности, то вы на мозг должны смотреть как на один из органов, с помощью которых реализуется личность, представляющая собою куда более сложное образование, чем мозг и даже чем вся совокупность органов, образующих живое тело индивида.

Физиолог исследует все то, что происходит внутри органического тела индивида, внутри **биологической единицы**. И это его монополия. А чтобы понять, что такое личность, надо исследовать организацию всей той совокупности человеческих отношений конкретной человеческой индивидуальности ко всем другим таким же индивидуальностям, то есть **динамический ансамбль людей, связанных взаимными узами**, имеющими всегда и везде социально-исторический, а не естественно-природный характер. Тайна человеческой личности потому-то веками



и оставалась для научного мышления тайной, что её разгадку искали совсем не там, где эта личность существует реально. Совсем не в том пространстве: то в пространстве сердца, то в пространстве «шишковидной железы», то вообще вне пространства, то в особом «трансцендентальном» пространстве, в особом бестелесном эфире «духа».

А она существовала и существует в пространстве вполне реальном — в том самом пространстве, где размещаются горы и реки, каменные топоры и синхрофазотроны, хижины и небоскрёбы, железные дороги и телефонные линии связи, где распространяются электромагнитные и акустические волны. Одним словом, имеется в виду пространство, где находятся все те вещи, по поводу которых и через которые тело человека связано с телом другого человека «как бы в одно тело», как сказал в своё время Б. Спиноза, в один «ансамбль», как предпочитал говорить К. Маркс, в одно культурно-историческое образование, как скажем мы сегодня, — в «тело», созданное не природой, а трудом людей, преобразующих эту природу в своё собственное «неорганическое тело».

Таким образом, «тело» человека, выступающего как личность, — это его органическое тело вместе с теми искусственными органами, которые он создаёт из вещества внешней природы, «удлиняя» и многократно усиливая естественные органы своего тела и тем самым усложняя и многообразя свои взаимные отношения с другими индивидами, проявления своей «сущности».

Личность не только существует, но и впервые рождается именно как «узелок», завязывающийся в сети взаимных отношений, которые возникают между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом.

И мозг как орган, непосредственно реализующий личность, проявляет себя таковым лишь там, где он реально выполняет функцию управления «ансамблем» отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные человеком для человека вещи, то есть там, где он превращается в орган отношений человека к человеку, или, другими словами, человека к самому себе.

Личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некоему «другому» — отношений «Я» к самому себе как к некоторому «НЕ-Я». Поэтому «телом» её является не отдельное тело особи вида «*homo sapiens*», а по меньшей мере два таких тела — «Я» и «ТЫ», объединённых как бы в одно тело социально-человеческими узами, отношениями, взаимоотношениями.

Внутри тела отдельного индивида реально существует не личность, а лишь её односторонняя («абстрактная») проекция на экран биологии, осуществляемая динамикой нервных процессов. И то, что в обиходе (и в мнимо материалистической традиции) называют «личностью», или «душой», не есть личность в подлинно материалистическом смысле, а лишь её однобокое и не всегда адекватное самочувствие, её самосознание, её сомнение, её мнение о самой себе, а не она сама как таковая.

Как таковая же она не внутри единичного тела, а как раз вне его, в системе реальных взаимоотношений данного единичного тела с другим таким же телом через вещи, находящиеся в пространстве между ними и замыкающие их «как бы в одно тело», управляемое «как бы одной душой». При этом непременно через вещи, и не в их естественно-природной определённости, а в той определённости, которая придана им коллективным трудом людей, то есть имеет чисто социальную (и потому исторически изменяющуюся) природу.

Понимаемая так личность — отнюдь не теоретическая отвлечённость, а вещественно-осязаемая реальность. Это «телесная организация» того коллективного тела («ансамбля социальных отношений»), частичкой и «органом» которого и выступает каждый отдельный человеческий индивид.

Личность **вообще** есть единичное выражение жизнедеятельности «ансамбля социальных отношений вообще». **Данная** личность есть единичное выражение той по необходимости ограниченной совокупности этих отношений (не всех), которыми она непосредственно связана с другими (с некоторыми, а не со всеми) индивидами — «органами» этого коллективного «тела», тела **рода человеческого**.

Разница между «сущностью» и «существованием» человеческой индивидуальности (личности, «Я») — это вовсе не разница между тем «абстрактно-общим», что свойственно «всем» индивидам (точнее, каждому из них, взятому порознь), и индивидуальными отклонениями-вариациями от этого «абстрактно-общего». Это разница между **всей** совокупностью социальных отношений (которая есть «сущность человека вообще») и той **локальной зоной** данных отношений, в которой существует конкретный индивид, той их ограниченной совокупностью, которой он увязан непосредственно, через прямые контакты.

Опосредствованно, через бесконечное количество отношений, каждый индивид на земном шаре реально связан с каждым другим, даже с тем, с которым он никогда непосредственно не входил и не войдёт в контакт. Пётр знает Ивана, Иван знает Фому, Фома знает Ерёму, и, хотя Пётр Ерёму не знает, тем не менее они опосредствованно — через Ивана и Фому — связаны друг с другом и прямыми, и обратными связями. И именно поэтому они — специфические частички — «органы» одного и того же коллективного тела, одного и того же социального ансамбля — организма, а вовсе не потому, что каждый из них обладает суммой тождественных, каждому из них порознь присущих признаков.

Пониманию марксистского решения проблемы «сущности человека», сущности человеческой индивидуальности (личности, «души») как раз и мешает архаическая логика мышления, согласно которой «сущность» у всех людей должна быть одна и та же, а именно биологическая одинаковость устройства их тел, а «различия» между ними определяются индивидуальными вариациями этой биологической природы.

Чтобы покончить с дуализмом биосоциального объяснения личности и психики вообще, нужно прежде всего распрощаться с этой устаревшей логикой, с её пониманием отношения «сущности» к индивидуальному «существованию» (к «экзистенции») и принять прямо обратную логику мышления. Ту самую, которую разрабатывал и которой пользовался К. Маркс.

Согласно марксовой логике, «сущность» каждого отдельного индивида усматривается не в абстрактной одинаковости их, а, наоборот, в их конкретной совокупности, в «теле» реального ансамбля их взаимных отношений, многообразно опосредствованных вещами. «Существование» же каждого отдельного индивида понимается не как «конкретное искажение» этой абстрактной «сущности», а, напротив, как **абстрактно-частичное осуществление этой конкретной сущности**, как её фрагмент, как её явление, как её неполное и потому неадекватное воплощение в органическом теле каждого индивида. Личность здесь понимается вполне материалистически, вполне вещественно-телесно — как реальная телесно-вещественная совокупность вещественно-телесных отношений, связующих данного индивида с любым другим таким же индивидом **культурно-историческими**, а не естественно-природными узами.

При таком понимании личности исчезает не только необходимость, но и сама возможность объяснять неповторимость человеческой индивидуальности неповторимостью её биологической индивидуальности, особенностями морфологии её органического тела. Наоборот, особенности фактически данной морфологии тела тут придётся объяснять особенностями её социально-исторического статуса, социальными причинами, особенностями тех взаимоотношений, в системе которых образовалась данная личность. Только на этом пути можно найти ответ на вопрос, как и почему одна и та же биологическая единица может стать такой или иной личностью, обрести такие или прямо противоположные личностные черты, почему «состав» личности никак не задан и не может быть задан заранее, а тем более однозначно.

Марксистская логика обязывает к ходу мысли, обратному тому, который вытекает из представлений о биологической предзаданности всех особенностей личности, якобы лишь **обнаруживающихся** (а не возникающих!) в поле социальных отношений к другим людям и вещам. А именно совокупность реальных, вещественно-телесных особенностей тех отношений, в которые поставлено единичное тело человека, обнаруживается и внутри его единичного тела, в виде своеобразия тех динамических «церебральных структур», их индивидуально-неповторимого конкретного сочетания, которое и надлежит рассматривать как морфофизиологическую **проекцию личности**, но не как саму личность.

Только на таком пути можно снять дуализм «души» и «тела» материалистически: никакого взаимоотношения между «душой» и «телом» человека нет и быть не может, ибо это — непосредственно — **одно и то же**, только в разных его проекциях, в двух его разных измерениях; «одушевлённое тело» — совокупность («ансамбль») вполне телесно-вещественных процессов, осуществляемых этим телом.

Личность **не внутри «тела особи», а внутри «тела человека»**, которое к телу данной особи никак не сводится, не ограничивается его рамками, а есть «тело» куда более сложное и пространственно более широкое, включающее в свою морфологию все те искусственные «органы», которые создал и продолжает создавать человек (орудия и машины, слова и книги, телефонные сети и радиотелевизионные каналы связи между индивидами рода человеческого), то есть всё то «общее тело», внутри коего функционируют отдельные индивиды как его живые органы.

Это «тело» (его внутреннее членение, его внутреннюю организацию, его конкретность) и приходится рассматривать, чтобы понять каждый его отдельный орган в его живом функционировании, в совокупности его прямых и обратных связей с другими такими же живыми органами, при этом связей вполне предметных, телесно-вещественных, а вовсе не тех эфемерных «духовных отношений», в системе которых всегда пыталась и пытается рассматривать личность любая идеалистически ориентированная психология (персонализм, экзистенциализм и т. п.).

**Так рождается личность** — Предмет, как бытие для человека, как предметное бытие человека, есть в то же время наличное бытие человека для другого человека, его человеческое отношение к другому человеку, **общественное отношение человека к человеку**.

## К. Маркс

В 1844 г., говоря о будущей материалистической психологии — о науке, которая в то время ещё не была создана, К. Маркс писал, что именно «история **промышленности** и сложившееся **предметное** бытие промышленности являются **раскрытой** книгой **человеческих сущностных сил**, чувственно представшей перед нами человеческой

**психологией**» и что «такая **психология**, для которой эта книга, т. е. как раз чувственно наиболее осязательная, наиболее доступная часть истории, закрыта, не может стать действительно содержательной и **реальной наукой**»<sup>485</sup>.

Рассматривая личность как чисто социальную единицу, как конкретный ансамбль социальных качеств человеческой индивидуальности, психология обязана абстрагироваться от отношений личности к тем вещам, которые не имеют к ней **внутренне** необходимого отношения, и исследовать лишь отношения-связи, которые опосредствуют личность с самой собою, то есть одну личность с другой такой же личностью. «Внешняя вещь» в этом исследовании должна приниматься во внимание лишь постольку, поскольку она оказывается опосредствующим звеном между двумя (по меньшей мере) человеческими индивидами.

В качестве примера такой «внешней вещи» можно указать на слово — созданную человеком для человека («для самого себя») форму общения. Но слово — далеко не единственная, и даже не первая из таких форм. Первыми (и по существу и во времени) являются те **непосредственные** формы общения, которые завязываются между индивидами в актах коллективного труда, совместно осуществляемых операций по изготовлению нужной вещи. Эта последняя и выступает в данном случае как опосредствующее звено между двумя изготавливающими её или хотя бы совместно пользующимися ею индивидами.

Таким образом, **человеческое отношение** всегда предполагает, с одной стороны, созданную человеком для человека вещь, а с другой стороны — другого человека, который относится по-человечески к этой вещи, а через неё — к другому человеку. И **человеческая** индивидуальность существует лишь там, где одно органическое тело человека находится в особом — социальном — отношении к самому себе, опосредствованном через отношение к другому такому же телу с помощью искусственно созданного «органа», «внешней вещи» — с помощью орудия общения.

Только внутри такой состоящей из «трёх тел» системы и оказывается возможным проявление уникальной и загадочной способности человека «относиться к самому себе как к некоему другому», то есть **возникновение личности, специфически человеческой индивидуальности**. Там, где такой системы из «трёх тел» нет, есть лишь биологическая индивидуальность, есть лишь естественно-природная предпосылка рождения человеческой индивидуальности, но ни в коем случае не она сама как таковая.

Морфологически необходимость появления человеческой индивидуальности в единичное биологическое тело особи вида «*homo sapiens*» не «встроена», генетически не предусмотрена. Она «встроена» лишь в более сложное и обширное «тело» — в коллективное «тело человеческого рода». По отношению к организму отдельного человека она выступает поэтому как необходимость «внешняя», давящая на него «извне» и вполне принудительно преобразующая его тело таким образом, каким оно само собою никогда бы не преобразовалось.

Биологически (анатомо-физиологически) человеческий индивид не предназначен даже к прямохождению. Предоставленный самому себе, ребёнок никогда не встанет на ноги и не пойдёт. Даже этому его приходится **учить**. Для организма ребёнка научиться ходить — это мучительно трудный акт, ибо никакой необходимости, диктуемой ему в том «изнутри», нет, а есть насильственное изменение врождённой ему морфофизиологии, производимое «извне».

Предоставленный самому себе, организм ребёнка так и остался бы чисто биологическим организмом — животным. Человеческое же развитие протекает как процесс **вытеснения** органически «встроенных» в биологию функций (поскольку они ещё сохранились) принципиально иными функциями — способами жизнедеятельности, совокупность которых «встроена» в морфологию и физиологию коллективного «тела рода».

Ребёнка принуждают встать на задние конечности вовсе не в силу какой-либо биологически оправданной целесообразности, не потому, что две конечности лучше приспособлены для передвижения. К прямохождению ребёнка принуждают именно для того (и только для того), чтобы освободить его передние конечности от «недостойной» работы для труда, то есть для функций, навязываемых условиями культуры, формами предметов, созданных человеком для человека, и необходимостью с этими предметами манипулировать по-человечески.

Биологически (анатомически и физиологически, структурно и функционально) передние конечности человека во все не устроены так, чтобы они могли держать ложку или карандаш, застёгивать пуговицы или перебирать клавиши рояля. Заранее морфологически они для этого не предназначены. И именно потому они способны принять на себя исполнение любого вида (способа) работы. Свобода от какого бы то ни было заранее «встроенного» в их морфологию способа функционирования и составляет их **морфологическое преимущество**, благодаря которому передние конечности новорождённого и могут быть развиты в органы человеческой деятельности, могут превратиться в человеческие руки.

То же самое и с артикуляционным аппаратом, и с органами зрения. От рождения они не являются органами человеческой личности, человеческой жизнедеятельности. Они лишь **могут стать**, сделаться таковыми, и только в

<sup>485</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 42, с. 123.

процессе их человеческого, социально-исторически (в «теле культуры») запрограммированного способа употребления.

По мере того как органы тела индивида превращаются в органы человеческой жизнедеятельности, возникает и сама личность как **индивидуальная совокупность человечески-функциональных органов**. В этом смысле процесс возникновения личности выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала.

Иногда этот процесс называют «социализацией личности». На наш взгляд, это название неудачно, потому что уже предполагает, будто личность как-то существует и до её «социализации». На деле же «социализируется» не личность, а естественно-природное тело новорождённого, которому ещё лишь предстоит превратиться в личность в процессе этой «социализации», то есть личность ещё должна **возникнуть**. И акт её **рождения** не совпадает ни по времени, ни по существу с актом рождения человеческого тела, с днём физического появления человека на свет.

Поскольку тело младенца с первых минут включено в совокупность человеческих отношений, потенциально он уже личность. Потенциально, но не актуально, ибо другие люди «относятся» к нему по-человечески, а он к ним — нет. Человеческие отношения, в систему которых телце младенца включено, тут ещё не носят **взаимного** характера. Они односторонни, ибо ребёнок еще долгое время остаётся **объектом** человеческих действий, на него обращённых, но сам ещё не выступает **как их субъект**. Его пеленают, его купают, его кормят, его поят, а не он одевается, не он купается, не он ест и пьёт. Он «относится» ко всему окружающему ещё не как человек, а лишь как живое органическое тело, которому ещё лишь предстоит превратиться в «тело личности», в систему органов личности как социальной единицы. По существу, он ещё не отделился от тела матери даже биологически, хотя пуповина, физически соединяющая его с материнским телом, уже и перерезана ножом хирурга (заметьте, человеческим способом, а не зубами).

Личностью — социальной единицей, субъектом, носителем социально-человеческой деятельности — ребёнок станет лишь там и тогда, где и когда **сам** начнёт эту деятельность совершать. На первых порах с помощью взрослого, а затем и без неё.

Подчеркнём ещё раз, что все без исключения человеческие способы деятельности, обращённой на другого человека и на любой другой предмет, ребенок **усваивает извне**. «Изнутри» ни одно, пусть самое пустяшное специфически человеческое действие не возникает, ибо в генах запрограммированы лишь те функции человеческого тела (и мозга, в частности), которые обеспечивают чисто биологическое существование, но никак не социально-человеческую его форму.

Личность и возникает тогда, когда индивид начинает самостоятельно, как субъект, осуществлять внешнюю деятельность по нормам и эталонам, заданным ему извне — той культурой, в лоне которой он просыпается к человеческой жизни, к человеческой деятельности. Пока же человеческая деятельность обращена на него, а он остаётся её объектом, индивидуальность, которой он, разумеется, уже обладает, не есть ещё **человеческая** индивидуальность. И лишь постольку, поскольку ребёнок усваивает, перенимая от других людей, человеческие способы отношения к вещам, внутри его органического тела и возникают, формируются, образуются и специфически **человеческие органы**, завязываются нейродинамические «структуры», управляющие его специфически человеческой деятельностью (в том числе и тот нервный аппарат, который управляет движениями мышц, позволяющими ребенку встать на две ноги), то есть структуры, реализующие личность.

Таким образом, функция, заданная извне, создаёт (формирует) соответствующий себе орган, необходимую для своего осуществления «морфологию» — именно такие, а не какие-либо другие связи между нейронами, именно такие, а не иные «рисунки» их взаимных прямых и обратных связей. Поэтому же возможен любой из «рисунков», в зависимости от того, какие функции приходится осуществлять телу человека во внешнем мире, в мире за пределами его черепа и кожного покрова. И подвижная «морфология» мозга (точнее, коры и её взаимоотношений с другими отделами) сложится именно такая, какая требуется **внешней** необходимостью, **условиями внешней деятельности человека**, той конкретной совокупностью отношений данного индивида к другим индивидам, внутри которой этот индивид оказался сразу же после своего появления на свет, тем «ансамблем социальных связей», который сразу же превратил его в свой «живой орган», сразу же поставил его в ту систему отношений, что принуждает его действовать так, а не иначе.

Речь идёт, конечно, о тех «церебральных структурах», которые реализуют **личностные** (специфически человеческие) функции индивида, его психические функции, а не о тех морфологически встроенных в тело мозга структурах, которые управляют кровообращением, пищеварением, газообменом, терморегуляцией, работой эндокринной системы и прочими физиологическими процессами, совершающимися внутри тела индивида.

Отсюда ясно, что материалистический подход к психической деятельности состоит в понимании того, что она определяется в своём течении не структурой мозга, а **системой социальных отношений человека к человеку, опосредствованных через созданные и создаваемые человеком для человека вещи внешнего мира**.

Это и даёт нам право настаивать на тезисе, согласно которому в теле индивида выполняет себя, реализует себя, осуществляет себя **личность** как принципиально отличное от его тела и мозга социальное образование («сущность»), а именно совокупность («ансамбль») реальных, чувственно-предметных, через вещи осуществляемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам).

Эти отношения могут быть только отношениями **деятельности**, отношениями **активного взаимодействия** индивидов. Именно в силу взаимного характера таких отношений возникает ситуация, когда активное действие индивида, направленное на другого индивида, возвращается рикошетом обратно к нему, «отражается» от другого индивида как от своеобразного препятствия и тем самым превращается из действия, направленного на «другое», в действие, направленное (опосредствованно через «другое») на самого себя.

**Самочувствие, самосознание и реальная личность** Не понимая дел, нельзя понять и людей иначе, как... внешне.

### В.И. Ленин

В описанном выше процессе **реального взаимодействия** индивидов и возникает то самое «отношение к самому себе», которое ещё Декартом и Фихте было выявлено в качестве самой первой, самой общей и самой характерной черты личности, «души», «Я». То самое отношение «к самому себе», которое, с их точки зрения, принципиально невозможно в качестве материального отношения, в качестве отношения **материального тела**, а возможно только в виде отношения идеального (**бестелесного**).

Но почему же оно невозможно как материальное отношение? Да только потому, что это отношение **с самого начала** рассматривается ими исключительно как **психическое состояние отдельного «Я»**, как акт **осознания** «самого себя», совершающийся внутри этого отдельного «Я», как акт «интроспекции».

Личность («Я», оно же «душа») с самого начала приравнивается к единичному **самосознанию**. Более того, между тем и другим ставится знак равенства, а еще точнее — **тождества**. Личность не мыслится ни в какой другой форме существования, кроме единичного самосознания, то есть в форме «внутреннего состояния» отдельного лица. Но в такой форме факт **самосознания** сведён к факту простого **самочувствия**, к факту ощущения индивидуальным организмом своих внутренних состояний, к сумме органических ощущений собственного тела. Они-то и именуются словом «Я».

Кстати, это вполне популярное словоупотребление; любой философски не образованный человек именно в таком значении данное слово и употребляет. И не случайно, ибо феномен «сознания вообще» действительно неразрывно связан с фактом самочувствия, ощущения своего тела. Как только ощущения своего собственного тела исчезают, так сразу же «гаснет» и сознание — наступает сон. Этот факт много раз доказывался и экспериментально: как только человека погружают в мрак, тишину и неподвижность при окружающей температуре, равной температуре его тела, он впадает в глубокий сон без сновидений, отсутствует сознание, а стало быть, и самосознание.

Поскольку личность («душа», «Я») с самого начала фиксируется как простое обозначение совокупности ощущений собственного тела, своей индивидуальной органики, и ничего другого под этим «не мыслится», то и возникает картезианско-фихтевское **понятие «Я»** — субъективно-идеалистическая интерпретация реального факта.

Формальная, недиалектическая, логика, со своей стороны, в этом пункте ориентирует мышление, как нам представляется, на заведомо неверный ход. Согласно основным ее постулатам, «правильное понятие» не имеет права заключать в себе парадокса, логического противоречия. А выражение «отношение к самому себе» как раз такой парадокс, такое логическое противоречие в себе и заключает. «Это недопустимое в науке выражение! Отношение может быть только между одним и другим! Только между двумя разными вещами! Отношение к самому себе — это абсурд, нелепость, незаконное сочетание терминов!» — возмущённо сказал как-то в беседе с автором этой статьи один из представителей формальной логики. А ведь разговор с ним начался с того, что у него спросили, как он себя чувствует, на что он, ничуть не рассердившись, ответил: «Нормально». В этой форме, в форме **самочувствия**, «отношение к самому себе» было понятно и ему. Но отношение к самому себе **как телесное** отношение, а «Я», обнаруживающее такое отношение в виде **самоощущения, как тело**, мышление, скованное постулатами формальной логики, понять не в состоянии.

Мышление подобного рода сразу же старается «помыслить» (точнее, построить в воображаемом пространстве) вместо такого «немыслимого» тела два разных тела, связанных взаимными отношениями в одно, и тем самым избавиться от диалектического кошмара «отношения к самому себе». Не случайно последовательно мыслящий в духе этой логики Декарт пришел к выводу, что животное, лишённое «души», лишено и самоощущения — даже такого, как боль. С этим же связано и его стремление локализовать проблему самоощущения, наделить им лишь один привилегированный орган — шишковидную железу, посредством которой «душа» испытывает изменения, происходящие в любом другом органе тела, как свои собственные.

Если уже феномен **самоощущения** заставляет предполагать в строении наделенного им органа наличие «блока»,

способного одновременно осуществлять, не меняясь структурно, прямо противоположные действия, то что же говорить о таких функциях, как самосознание, как самокритичное отношение к своим собственным действиям, к схемам этих действий и к способам их реализации в конкретных, каждый раз неповторимо индивидуальных и потому неожиданных (не предусмотренных заранее телесно, в устройстве этого органа) обстоятельствах? Как же должен быть устроен телесный орган, способный в силу своего устройства одновременно и пассивно испытывать как свои собственные изменения в любом другом органе тела, и активно вызывать их там, тут же испытывая их — на основе «обратной связи» — как свои собственные?

Предложите инженеру-кибернетику построить пространственную модель органа, который в каждый данный момент (отрезок времени) способен находиться в двух взаимоисключающих состояниях, не распадаясь при этом на два разных блока-органа, находящихся в полемическом отношении друг с другом, а оставаясь всё время «одним и тем же» морфологически, пространственно-структурно. Он непременно ответит вам, что пространственную модель с такими характеристиками построить невозможно. И не по причине недостатка технических средств её выполнения, а потому, что в требованиях вашего заказа заключено «логическое противоречие».

И психология, в своих поисках научности доверившаяся такого рода логике, объявила, что такие термины, как «Я», «личность», «самочувствие», «самосознание», «сознание» («**сознание**» тоже, поскольку оно может толковаться и как сознание «самого себя»), следует выместить из научного лексикона так же беспощадно, как она это когда-то сделала с терминами «бог», «абсолютный дух», «бессмертная душа», «свободная воля» и пр. Что же останется тогда в этом лексиконе? Только «объективные термины» типа «нейрон» или «аксон», электрохимические связи-отношения между органами тела, опосредствованные цепочками нервных связей, и ещё термины, выражающие внешние отношения тела индивида к другим телам, — термины «поведения». Это был путь **бихевиоризма**, который разом избавлял от кошмара «противоречий», затаённых в таких понятиях, как «самочувствие», «самосознание», а следовательно, и от понятия «личность». Ведь личность по-прежнему мыслилась не иначе, как «единичное самосознание» или «единичное самочувствие».

Вследствие всего этого бихевиористская «революция в психологии» и могла показаться радикальным поворотом науки «о душе» к бескомпромиссному материализму. На самом же деле это была не победоносная революция, а капитуляция науки перед объединёнными силами религиозно-спиритуалистической интерпретации реальных фактов, то есть победа идеализма. Личность, человеческая индивидуальность, очевиднейшим образом наделённая способностью **самочувствия** и не менее бесспорной способностью совершать **акты самонаблюдения** — наблюдения над самой собой, над своими собственными поступками и словами, — это ведь не спекулятивная выдумка Декарта или Фихте, а **факт**.

Другой вопрос, **почему** этот факт имеет место, почему личность существует?

Ответ Декарта — «потому, что мыслит». Ответ Фихте и Гегеля — «потому, что обладает самосознанием». Это уже не факт, а его **теоретическая интерпретация**. Как раз против неё, а не против самого факта обязана выступать материалистически ориентированная наука. Она же обязана и дать ответ на вопрос, почему и как возможно пространственно-организованное тело, обладающее самочувствием и самосознанием — «отношением к самому себе».

Очевидно, проблема тела, способного к **самочувствию**, выходит далеко за рамки проблемы личности человека, за рамки психологии, и решать её рано или поздно придется биологии — это её специфическая проблема, ибо самочувствием, надо полагать, обладает каждое сколько-нибудь развитое животное (а вовсе не только человек, как полагал Декарт). **Самосознание** же, из непосредственной самоочевидности которого исходят и Декарт, и Фихте, представляет собою действительно специфически человеческое качество — **атрибут личности**, и потому его анализ **целиком** входит в сферу интересов психологии.

Разумеется, материалист не имеет права приравнивать личность к единичному самосознанию, как то делали Декарт и Фихте, особенно в **исходном пункте** размышлений на этот счёт, ибо в таком случае становится уже совершенно неизбежным и другое приравнивание: самосознание в самом общем виде предстанет просто как самочувствие индивидуального организма, только **осознанное** и выраженное словечком «Я», не более. Поэтому вопрос может заключаться единственно в следующем: что же именно отличает **человеческое** самочувствие (самочувствие человеческого организма) от его биологической предпосылки, от «самочувствия вообще».

Но судить о человеческой форме «отношения к самому себе» по фактам, открывающимся исключительно в актах самонаблюдения, самоотчёта о своих собственных состояниях, было бы по меньшей мере неосмотрительно. Ведь самочувствие, а тем более его выраженное в словах самосознание, бывает весьма неадекватным. И не нужно быть очень уж тонким знатоком психологии, чтобы понять: реальная личность человека вовсе не совпадает с тем, что человек о самом себе говорит и думает, с самонимением личности, с её осознанным самочувствием, с её вербальным самоотчётом, даже самым искренним.

Для самой личности эта разница обнаруживается только **через реальное столкновение с другой личностью** (с другими личностями), которое может носить и комический, и драматический, и даже трагический характер. Со

стороны, глазами другого человека личность всегда видится иначе, чем она воспринимает сама себя, через призму собственных самоощущений. И дело тут конечно же не в намеренном самообмане или в желании пустить пыль в глаза ближнему. Комичнее (или трагичнее, смотря по обстоятельствам) всех ошибается чаще всего именно носитель «честного самосознания», излишне доверяющий своему непосредственному самочувствию.

Вспомним возвышенно-патетические речи, которые произносит о себе поручик Ромашов из купринского «Поединка», самозабвенно шагающий впереди нелепо сбившейся с ноги роты, пока его не отрезвляет яростный окрик полковника, наблюдающего этот дурацкий марш со стороны. Или трехстопные ямбы Васисуалия Лоханкина, тоже, надо полагать, искренне выражавшие систему его благородных самочувствий, его «единичного самосознания».

Реальная личность нередко бывает вынуждена убеждаться, что «на самом деле» она совсем не такова, какой сама себя мнила, что именно в составе (в структуре) её таились такие неодолимые для неё самой силы, о наличии которых она до поры до времени и не подозревала. И таились они именно в **составе личности**, а никак не в её самосознании, не в составе её представления о самой себе. Разве не в этом суть драмы Родиона Раскольникова? Или жутчайшее отрезвление от иллюзий, постигающее в финале прежде удачливого Рыбака из уже упоминавшегося в данной книге фильма «Восхождение»?

В связи с этим возникает вопрос, требующий материалистического ответа: в **каком виде** и **где** таились эти неведомые герою силы, беспощадно развеивающие его прежнее самосознание, представлявшее собою лишь трагическую иллюзию личности о себе самой? Где, в каком пространстве они прятались от самосознания и от самочувствия индивида, чтобы вдруг выступить перед ним в образе собственного поступка, неожиданного и непредвиденного для него самого, и в виде его ужасных последствий? Несомненно, **внутри личности**, хотя и не внутри её самосознания. Где же?

Старая традиция, склонная усматривать поле боя этих сил внутри органического тела индивида, сразу же подталкивает к такому ответу — «в подсознании», «в сфере бессознательного». Телесно (морфологически и функционально) это значит — в структурах взаимоотношений коры и подкорки, а главным образом — в структурах древнейших пластов старого мозга, в системе морфологически встроенных в него инстинктов (безусловных рефлексов), совокупность коих и составляет будто бы ядро личности. Тут-то и начинают искать местопребывание того неведомого для самосознания демонического начала — начала темного, первобытного, затаившегося во мраке, которое всегда побеждает в конфликте, торжествуя над всеми прекраснодушными иллюзиями и красивыми словами, создаваемыми личностью на свой собственный счёт.

Толкуемый таким образом конфликт личности с её собственным самосознанием, с её словесным самоотчётом предстаёт в виде конфликта индивидуально-неповторимого сочетания одних и тех же инстинктов с системой прижизненно сформированных условных рефлексов, среди которых у человека особую роль играют условно-конвенциональные связи второй сигнальной системы. Иными словами, в виде вечного неизбывного конфликта подкорки и коры, «личности как таковой» и «личности, как и какой она себя мнит».

Ничего другого физиологическая (естественнонаучная) интерпретация личности предложить и не может. И если до конца следовать логике этой позиции, придётся волей-неволей все без исключения **социальные конфликты** объяснять врождённым (морфологически-генетически встроенным) устройством мозга индивидов. Типичные социальные конфликты — типичным для всех индивидов инвариантно-видовым устройством мозга каждого индивида, а сугубо личностные формы их — неповторимо-индивидуальными вариациями этого устройства.

Так и возникают психофизиологические концепции, выдающие физиологическую **проекцию** острых социальных конфликтов XX столетия за **причину** этих конфликтов, за их «научно-материалистически обнаруживаемый источник», а сами конфликты — за проекцию психофизиологии (точнее, просто физиологии нервной деятельности) на экран внешних взаимоотношений между людьми.

Согласно одной из подобных концепций (А. Кёстлер), все коллизии современной идеологической, политической и военной борьбы между общественными силами объясняются тем обстоятельством, что в каждый человеческий мозг генетически (морфологически) встроена шизофрения, паранойя. Природа совершила трагическую ошибку при конструировании основных нейродинамических структур мозга, и особенно системы нейродинамических связей между корой и подкоркой, между новым и старым мозгом. В последний якобы морфологически (телесно, материально, вещественно) встроены все могучие, неподвластные сознанию и самосознанию силы — инстинкты, импульсивно определяющие основные желания, устремления, страсти человека. Они и давят «снизу» на кору с её второй сигнальной системой, превращая последнюю в технический орган своего осуществления, своего выполнения в словах и в действиях, в знаковых системах и в технических средствах их реализации (в ЭВМ, в межконтинентальных ракетах, в автоматизированных поточных линиях бездушно-машинного производства вещей и т. д. и т. п.). Шизофренически устроенный мозг и строит соответствующий себе внешний мир: шизофренически организованную систему взаимных отношений между индивидами, между их группами, заставляя этих индивидов объединяться в классы, в нации, в блоки, слепо враждующие между собою. Отсюда всё — и Освенцим, и Хиросима, и срывы переговоров о разоружении, и нескончаемые идеологические схватки, и даже семейные неурядицы.

Таков логический финал концепции, во что бы то ни стало желающей усмотреть реальность личности внутри органического тела индивида, в совокупности внутренних органов этого тела и их функций (то есть в морфофизиологии), а все внешние, вне этого тела завязывающиеся отношения к другим индивидам и вещам толковать как **вне личности проявляющееся внутреннее её достояние**, как внешние обнаружения и проявления её «внутренней структуры».

**В каком пространстве существует личность?** ... Человек сначала смотрится, как в зеркало в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Пётр начинает относиться к самому себе как к человеку. Вместе с тем и Павел как таковой, во всей его павловской телесности, становится для него формой проявления рода «человек».

### К. Маркс

Философ-материалист, понимающий «телесность» личности не столь узко, видящий её прежде всего в совокупности (в «ансамбле») предметных, вещественно-осязаемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам), опосредствованных через созданные и создаваемые их трудом вещи, точнее, через действия с этими вещами (к числу которых относятся и слова естественного языка), будет искать разгадку «структуры личности» в пространстве **вне органического тела индивида** и именно поэтому, как ни парадоксально, — во **внутреннем пространстве личности**. В том самом пространстве, в котором сначала **возникает** человеческое отношение к другому индивиду (именно как реальное, чувственно-предметное, вещественно-осязаемое отношение), которое «внутри» тела человека никак заложено не было, чтобы затем — вследствие взаимного характера этого отношения — превратиться в то самое «отношение к самому себе», опосредствованное через отношение «к другому», которое и составляет **суть личностной — специфически человеческой** — природы индивида.

Личность поэтому и рождается, возникает (а не проявляется!) в пространстве реального взаимодействия по меньшей мере, **двух** индивидов, связанных между собой через вещи и вещественно-телесные действия с ними.

Отношение, в котором находятся данные индивиды (Пётр и Павел — воспользуемся примером из приводимого выше высказывания К. Маркса), — это именно предметно-телесное, во внешнем пространстве осуществляющееся отношение, сначала активное со стороны взрослого Павла и совершенно пассивное со стороны новорождённого Петра, а затем, по мере человеческого повзросления Петра, становящееся взаимно активным и лишь постольку личностно-человеческим и с его стороны, а не только со стороны его воспитателя. Это именно **реальное** отношение, отношение двусторонне-активное, а не «отношение», как и каким оно представлено в системе самочувствий и сомнений одного из участников этого диалогического взаимодействия, будь то Пётр или Павел.

Пётр может относительно реального своего отношения к Павлу иметь представление и наивно-младенческое, и учёно-схоластическое; соответственно неадекватным будет и его «отношение к самому себе», то есть реальное отношение, **как и каким оно представлено** в системе его самочувствия и сомнений. Отсюда-то и возникает самая возможность несоответствия между реальной личностью и её самочувствием-сомнением. Это происходит именно из диалектического коварства так называемых «рефлексивных отношений», «соотносительных определённостей». Данный человек лишь потому «король», приводит пример К. Маркс, что другие люди относятся к нему как «подданные». Между тем сами они считают себя «подданными» потому, что он — «король».

Если же исследовать это реальное отношение дальше, то получится, что они не только сами так думают, а и «королю» это мнение о своей персоне внушают. В итоге и «подданные», и «король» имеют о самих себе одно ложное представление на двоих, относятся «к самим себе» в своём самочувствии и самосознании совсем не так, как они относятся и к себе самим, и к другим **на самом деле**.

Диалектическое коварство «рефлексивности» отношений человека к человеку и придавало во все века видимость правдоподобия тем теориям, в которых эти социальные (исторически возникшие и потому исторически преходящие) формы отношений изображались как «естественные», как соответствующие «врождённой» природе человеческих тел, данными отношениями связанных, то есть как отношения по своему генезису чисто **биологические**.

Так, именно «телу короля» (его «голубой» крови, или, выражаясь языком «современной науки», особо тонкой структуре тех дезоксирибонуклеиновых цепочек-молекул, в коих закодирована программа формирования всех органов его тела, включая, разумеется, и мозг) и приписывалась роль глубочайше всемогущей естественно-природной причины того обстоятельства, что он — «король». И другие — его «подданные» — обязаны относиться к нему как к «королю», а к себе соответственно как к «подданным», ибо таковы они по рождению, «от природы». И у «подданных» на роду написано («закодировано в генетической программе»), как именно они должны себя вести в присутствии «короля» и даже только при упоминании его имени или титула. Способ их поведения (то есть реальный способ их отношения к «королю» и к себе) предопределён природой, и тут уж ничего не поделаешь. А в итоге «король» и «подданный» обретают соответствующее **непосредственное самочувствие**: один чувствует себя «королем», а другой — «его верным подданным»; каждый из них **чувствует себя** и потому **сознает себя**



именно таким, каким он на самом-то деле (органически) не является. Иначе говоря, в итоге на обоих полюсах отношения возникает одинаково ложное «единичное самосознание».

Да как же этому ложному самосознанию не появиться и затем не превратиться в весьма устойчивый и организованный комплекс «субъективных состояний», фиксированный даже физиологически, если индивид, исполняющий «роль короля», ежедневно и ежечасно, с утра до вечера, вынужден осуществлять телесно-физические действия, требуемые ритуалом? Если он изо дня в день должен «вживаться в роль» тем самым «методом физических действий», который человечество изобрело задолго до К.С. Станиславского, и притом всерьёз, так как в грандиозном спектакле с его участием головы рубят не понарошку? На этой почве и возникают (отнюдь не только в королевских головах) все те далеко не наивные иллюзии самосознания, которые в принципе непреодолимы для метода интроспекции — для самого внимательного вслушивания в систему собственных самочувствий и их осознания, выражаемого в словесном самоотчёте.

Когда индивид настолько срастается с той ролью, которую он обречён играть внутри известной системы взаимоотношений с другими индивидами, с той специфической функцией, которая ему «поручена» в составе «ансамбля» (конкретно-локальной системы социальных отношений), он, само собой понятно, постоянно тренирует именно те органы своего тела, которые физиологически обеспечивают исполнение его специфических социальных функций и прежде всего необходимы для их исполнения. Эти органы, естественно, и развиваются гораздо более интенсивно, нежели другие, и в итоге даже внешний облик индивида начинает красноречиво свидетельствовать о том, что он в жизни делает. Речь идет отнюдь не только о таких сразу же бросающихся в глаза различиях, как, скажем, гипертрофированная мускулатура гиревика-тяжеловеса или сутуловатость бухгалтера-канцеляриста. Опытный физиолог заметит и оценит различия куда более тонкие.

«Только поверхностный человек не судит по внешности», — глубокую психологическую правду этого иронического парадокса Оскара Уайльда живо постигаешь перед шедеврами портретной живописи, перед полотнами Репина и Веласкеса, Рембрандта и Серова — художников, умевших разглядеть сквозь внешность индивида те **черты его личности**, которые он старается скрыть даже от самого себя.

И как бы иронически ни относиться к «физиономистике», нельзя отрицать, что способностью «судить по внешности» должен обладать каждый настоящий художник, каждый большой писатель, каждый актёр, режиссёр или скульптор. И судить именно о структуре **личности** индивида, а не о том, за что этот индивид хочет себя выдать, не о том, чем тот себя мнит и желает казаться в глазах других. Угодать самолюбию заказчика старается лишь плохой художник. Настоящий художник всегда считал такое угождение низостью, предательством по отношению к искусству, какими бы красивыми словами оно ни оправдывалось.

Именно поэтому настоящее, большое искусство всегда состояло в близком родстве с настоящей, подлинно материалистической **психологией** (с наукой о закономерностях становления личности). Даже в тех случаях, когда оно ориентировалось на религиозно-мистические представления о «душе», формирующей тело и управляющей им. Но этого никак нельзя сказать о тех представителях физиологии, которые под флагом «научного» объяснения личности истолковывали её **натуралистически**, выводя из врождённых особенностей морфологии и физиологии тела индивида, из своеобразия его «церебральных структур». Именно поэтому настоящие художники с гораздо большим правом могут быть названы **психологами**, чем, скажем, некоторые даже выдающиеся физиологи. Гениальный физиолог сплошь и рядом может быть слабым психологом, но плохой психолог никогда не бывал и не мог быть не только гениальным, но и просто хорошим художником.

А причина этого проста: личность, одинаково интересующая и психологию как науку, и настоящее искусство, — чисто социальное, а вовсе не естественно-природное образование; чтобы понять, как она образуется (возникает, развивается и телесно выражает себя), нужно исследовать события, совершающиеся не внутри органики индивида, а в **«пространстве» общественных отношений**, в социально детерминированных его деяниях. Физиолог же, в отличие от подлинного художника, зачастую остаётся предельно наивным в отношении вещей и событий, находящихся за пределами черепной коробки, за пределами органического тела индивида, и потому легко попадает в плен поверхностных представлений о сути психики и личности.

Примером в этом отношении может служить вывод И.П. Павлова, труды которого составили, как известно, целую эпоху в физиологии высшей нервной деятельности, о том, что человеческая жизнь, развитие человеческой культуры есть не что иное, как варьирующиеся проявления набора одних и тех же всемогущих «инстинктов», одних и тех же борющихся между собою «безусловных рефлексов», в частности некоего «рефлекса коллекционирования». А вот ход рассуждений, который привёл к такому выводу: «Как известно, коллекционерство существует и у животных... Беря коллекционерство во всё его объёме, нельзя не быть поражённым фактом, что со страстью коллекционируются часто совершенно пустые, ничтожные вещи, которые решительно не представляют никакой ценности ни с какой другой точки зрения, кроме единственной, коллекционерской, как пункт влечения»<sup>486</sup>.

<sup>486</sup> Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. Условные рефлексы. Москва, 1951, с. 198.

Бывает, конечно, и такое. Какой марксист станет это отрицать? Но в данном случае под «пустой и ничтожной вещью, не имеющей никакой ценности ни с какой точки зрения», автор подразумевал деньги, ни больше ни меньше: «Разве мы не читаем часто в газетах о скупцах — коллекционерах денег, о том, что они среди денег умирают одинокими, в грязи, холоде и голоде, ненавидимые и презираемые их окружающими и даже близкими? Сопоставляя всё это, необходимо прийти к заключению, что это есть тёмное, первичное, неодолимое влечение, инстинкт, или рефлекс»<sup>487</sup>.

Вот к чему приводит логика натуралистического объяснения социальных по своему происхождению и сути феноменов, способная околдовать и дезориентировать интеллект даже такого масштаба, нацеливая его могучую силу на поиск в заведомо ложном направлении.

Плюшкин и Гобсек — уродливые порождения мира частной собственности. Потому-то о них (вернее, личностях подобного типа) можно читать даже в газетах, а не только в сочинениях Гоголя и Бальзака, где они были не просто описаны, но и проанализированы как типичные (и тем самым необходимые) фигуры «ансамбля» индивидов, связанных между собой отношениями частной собственности, товарно-денежными отношениями. Гоголь и Бальзак разгадали и раскрыли миру секрет рождения и развития личности этого типа. «Человеческая комедия» и «Мертвые души» показали, что в Гобсеке и Плюшкине нет ровно ничего загадочного и мистического. Их психология была художественно точно объяснена именно потому, что это объяснение производилось как тщательный анализ тех **фактических отношений** между индивидами, того «ансамбля» их взаимоотношений, которые с необходимостью рожают и стимулируют личность совершенно определённого типа, формируя даже внешний облик, даже «сухопарые, как у оленя, ноги», на которых ростовщик весь день бегаёт по Парижу.

И если такой анализ покажется кому-то лишь «донаучным», «ненаучным», «беллетристическим» описанием личности, то это свидетельствует лишь о том, что своё представление о психологии этот кто-то почерпнул из далеко не лучших источников — из «психологии», созданной на базе интроспекционизма, то есть на базе действительно беллетристического (в плохом смысле этого слова) описания «психических феноменов», без малейшего намёка на исследование того **фактического процесса**, который эти феномены произвёл на свет божий.

Само собой понятно, что если о психологии иметь такое представление, то разгадку тайны **происхождения** личности типа Гобсека или Плюшкина придётся отыскивать совсем не там, где искали её Бальзак и Гоголь, — не в «анатомии и физиологии» **общественного организма**, создающего необходимые для своего функционирования живые «органы», а в анатомии и физиологии **органического** тела Плюшкина, Гобсека и им подобных, в строжайшем отвлечении от всех «внешних» факторов, условий и отношений их к другим индивидам, равно как и этих индивидов к ним.

Двигаясь в русле этой логики, можно прийти до откровенно реакционных вымыслов идеологического порядка, вроде распространенных среди буржуазных исследователей утверждений о наличии у человека таких врожденных, генетически запрограммированных инстинктов, как «инстинкт агрессии», «инстинкт власти» (над ближними), «инстинкт собственности» (разумеется, частной собственности), «инстинкт» принадлежности к узкой социальной группе, враждебно противостоящей другим таким же группам (кланам, партиям, нациям, блокам и т. п.), вплоть до «инстинкта» иерархической организации «человеческого стада».

Ничуть не менее реакционную идеологическую роль играют и приписываемые человеку «благородные» инстинкты, такие, как генетически наследуемый «инстинкт альтруизма» (любви к ближнему), «инстинкт творчества» и «самоотверженности» и др. Никакой границы выдумыванию всё новых и новых «инстинктов» логика натуралистического объяснения социальных феноменов не ставит и не может поставить. А роль социальной «среды» при таком объяснении личности сводится лишь к тому, что она одним «инстинктам» мешает проявиться в полную силу, а другим — способствует. Вот и всё, что остаётся на долю «социальных факторов».

Нас могут спросить, был ли смысл, критикуя натуралистический подход к объяснению человеческой психики, личности, упоминать о позиции в этом вопросе великого физиолога И.П. Павлова, который не был, да и не мог быть достаточно компетентным в области психологии уже хотя бы потому, что был знаком лишь с её интроспекционистским направлением, неспособным предложить действительно научных ориентиров в решении проблемы личности. Не разумнее ли было сосредоточить критическое внимание на таких современных образцах грубо натуралистической апологетики наличных социальных отношений, как, скажем, теории бихевиористов, фрейдистов, неопрейдистов и откровенных расистов?

Мы и упомянули об И.П. Павлове именно затем, чтобы лишить их возможности беспрепятственно ссылаться на его авторитет там, где речь заходит о вещах, отношения к физиологии не имеющих, а именно — об отношениях человека к человеку, о проблемах, завязывающихся (а потому и развязываемых) в сфере экономики, в сфере нравственности, в сфере политики, в сфере человеческой психологии, то есть в сферах, где самый компетентный физиолог роль научного авторитета играть не может.

---

<sup>487</sup> Там же.

Кроме того, нам хотелось подчеркнуть, что **любая** попытка физиолого-биологически интерпретировать личность еще никого никогда и нигде не приводила к иному результату, чем натуралистическая апологетика наличной социально-исторической формы взаимных отношений человека к человеку («человека к самому себе»), то есть наличной формы разделения труда (а стало быть, и деятельных способностей) между индивидами, делающей каждого из них как раз такой личностью, которая «нужна» и «задана» существующей системой разделения труда: одного — личностью рабского типа, другого — личностью «свободного»; одного — «королём», другого — его «подданным».

Логика, заставляющая искать «объективное основание» для социальных различий между людьми в различиях их врожденной анатомо-физиологической организации, оказывается особенно живучей применительно к фактам современной жизни, к наличной стадии разделения общественного труда и соответствующему её нуждам разделению способностей между индивидами. Рассуждения при этом строятся так: членение на классы «капиталистов» и «наёмных рабочих» ещё можно объяснить по логике «чисто социологического» мышления, а вот как объяснить в духе той же логики разделение людей на «талантливых творческих индивидов» и «бездарных репродуктивов»? Социальный строй отношений человека к человеку тут вроде бы ни при чем. Значит, придётся принимать в расчёт естественно-природные, врожденные различия между индивидами. В таких случаях обычно из статьи в статью, из книги в книгу повторяется один и тот же аргумент: «социальная среда» одинакова, а какие разные получаются люди. Из одного получается Плюшкин, из другого — Ноздрёв, из третьего — Манилов. Из одного — Платон, из другого — Демокрит. Из одного — Моцарт, из другого — Сальери. Где же искать причину этих различий? Не иначе как в генах, в особенностях морфологии мозга.

Ошибочность подобного рассуждения заключается в том, что социальный строй («среда») понимается здесь крайне абстрактно (а потому и ложно) как некий вне индивидов находящийся **безличный механизм**, как гигантский штамп, норовящий впечатать в каждый «мозг» одну и ту же психическую схему. Если бы дело обстояло действительно так, то в биологической неодинаковости мозгов пришлось бы видеть единственную причину того обстоятельства, что «отпечатки» социального штампа каждый раз получаются разные, варьирующиеся. Но «среда», о которой идет речь, иная. Это всегда **конкретная совокупность взаимоотношений между реальными индивидами**, многообразно расчленённая внутри себя, и не только на основные — классовые — противоположности, но и на другие бесконечно разнообразные узлы и звенья, на локальные «ансамбли» внутри этих основных противоположностей, вплоть до такой ячейки, как семья с её «внутренними» отношениями между индивидами, в чём-то всегда очень схожая, а в чём-то совсем несхожая с другой такой же семьёй. Да и внутри семьи взаимоотношения между составляющими её индивидами тоже со временем меняются, и иногда очень быстро — иной раз в течение часов и даже считанных минут.

При таком понимании «среды» аргумент об её «одинаковости» уже не выглядит столь убедительным и очевидным, каким он кажется сторонникам морфофизиологического толкования различий между людьми. Такое понимание «среды» возникновения и развития личности исключает односторонний социологизм и не оставляет лазейки для физиологической интерпретации личности, для безвыходного дуализма такого её толкования, которое обрекает психологию на оппортунистические шатания между Марксом и Фрейдом, между материализмом и псевдоматериализмом, а точнее, между материализмом и физиологическим идеализмом, рядящимся под материализм.

Подобное толкование личности ориентирует мышление на полную неразбериху и в вопросе о том, **какие именно индивидуальные особенности** человека относятся к характеристикам его **личности**, а какие не имеют к ней отношения, поскольку совершенно нейтральны, индифферентны к её психической структуре и принадлежат к разряду чистейших **случайностей**, с равным успехом могущих быть и совершенно другими, даже прямо противоположными, абсолютно ничего не меняя в личности по существу.

С этой точки зрения одинаково важны **все** особенности индивида. А если важно всё, значит, ничто не важно. И те черты личности, скажем, Моцарта, которые сделали его именно Моцартом, оказываются в одном ряду с такими особенностями его натуры, которые присущи и другим индивидам, может быть, даже общи ему с Сальери, к примеру, привычка пить по утрам кофе, а не чай, а по вечерам — шампанское вместо бургундского. Могло быть и наоборот.

Легко допустить, что А.С. Пушкин мог вложить в уста своего героя и такую фразу: «Откупори бургундского бутылку иль перечти “Женитьбу Фигаро”...», — а вот вариант вроде: «Откупори шампанского бутылку или вчитайся в «Исповедь» Руссо» — вряд ли. Первое с образом **личности** Сальери вяжется, а второе — нет. Дело в том, что в одних **индивидуальных особенностях** человека выражается, проявляется его **личность**, а в других выражает себя всё что угодно — тончайшие особенности биохимии его организма, мода века, просто причуды вкуса, только не личность.

Нельзя научно исследовать личность, не имея четкого критерия для различения тех индивидуальных особенностей человека, которые характеризуют его как личность, от таких (может быть, даже кричащих и прежде всего бросающихся в глаза), которые ни малейшего отношения к его личности не имеют и могут быть заменены на обратные с такой же легкостью, как фасон пиджака или причёска.

Бывают в жизни даже такие ситуации, когда усилия человека направлены на то, чтобы под маской, наигранной позой, используя взятые напрокат внешние штампы или набор общепринятых стандартов, спрятать свою подлинную личность. Достаточно вспомнить героя широко известного телевизионного фильма — Штирлица.

А бывает и так, что маска приклеивается к лицу человека настолько прочно, что он уже не в силах содрать её. И тогда маска начинает заменять ему собственную личность (если, разумеется, таковая была), а прежняя личность потихоньку атрофируется за ненадобностью, превращается в призрак воспоминания, в самообман. Эту ситуацию, которая со стороны может показаться даже комической, но всегда трагически-невыносима для самого человека с «чужим» и неподвластным ему «лицом», весьма наглядно представили людям Марсель Марсо и Чарли Чаплин, Кобо Абэ и Бергман.

А если жизнь всё-таки с человека эту маску сорвет, то образ возникает ещё более кошмарный: маска сорвана, а под нею и за нею собственного лица уже вообще нет. Человек без лица, как часы без стрелок, — бесформенная масса, биохимия плоти. Зрелище тем более страшное, что иллюзия наличия личности — индивидуально-неповторимое самочувствие этой плоти — не только полностью сохраняется, но и становится болезненно гипертрофированным. Это ситуация абсолютного одиночества среди толпы, сходная с той, в какую попадают герои бергмановского «Молчания», люди, приехавшие в чужой город, где никто не понимает их родного языка, где они никому не в состоянии поведать самых простых вещей, где никому нет никакого дела до их личности, ибо никто её просто не видит, не слышит, не ощущает. Потому ли, что отсутствуют взаимопонятные средства общения личности с личностью? Или потому, что никакой личности ни с той ни с другой стороны тут уже и нет?

И вот то, что ещё сохранилось здесь от личности, начинает уродливо искажаться, как в зеркалах комнаты смеха, как в кошмарном сновидении, а сфера самоощущения превращается в средоточие боли одиночества, боли «личности», которая ни для кого другого, кроме самой себя, не существует. Боль, которую она испытывает, — это боль заживо похороненного.

**А существует** ли в такой ситуации личность, хотя бы внутри себя? Только в виде средоточия собственного страдания — страдания личности, утратившей самоё себя. И то до поры до времени, до той точки, где страдание становится уже и физически невыносимым. И тогда — самоубийство. Сюжет, обсосанный тысячи раз и экзистенциальной беллетристикой, и экзистенциалистской психологией.

Именно **такой** «личностью» и этикой **такой** «личности» экзистенциалисты хотели бы «дополнить» марксизм.

Личность, утратившая самоё себя, — это индивид, утративший все **личностные**, то есть социально-человеческие связи с другими индивидами, это «ансамбль», все связи между участниками коего прерваны и торчат во все стороны, как болезненно кровоточащие обрывки. Не приходится благодарить за такое «дополнение».

Марксистско-ленинское понимание личности требует совсем иного выхода из подобной ситуации — восстановления **всей полноты** личностных, общественно-человеческих, отношений человека к человеку. Восстановления отношений, которые опосредствованы «вещами», сохраняющими человечески-личностный характер, в том числе и такими, как **слова**. Те самые слова, которые в известных условиях становятся преградой для взаимопонимания, вместо того чтобы быть **посредником**, формой выражения личности во всем её неповторимом своеобразии, формой человеческого общения, формой «наличного бытия человека для другого человека».

В конце концов, всегда можно определить, имеем ли мы дело со словоизъявлением личности или же только с произнесением штампованных словосочетаний, в которых своё «Я» говорящий никак не выражает, то есть с актом, в котором «личность» с успехом может быть заменена звуковоспроизводящим устройством. В любом случае, даже если такое устройство может переставлять слова и фразы, ставить их в необычный порядок и связь, создавая тем самым **иллюзию** индивидуальной неповторимости речи, индивидуальной неповторимости словосочетаний, всегда можно обнаружить хитрое или нехитрое **правило**, «алгоритм» создания этой иллюзии. «Игру без правил» способна осуществлять только **человеческая индивидуальность**, то есть личность.

Экзистенциалисты изображают дело так, будто «личностное» («экзистенциальное») в человеке — это тот остаток, который получается за вычетом всех без исключения социальных («институциональных») форм существования человека и форм выражения такого существования. А социальные формы человеческой жизнедеятельности третируются ими как чуждые личности (как «отчуждённые» от неё) безликие штампы, стандарты, стереотипы, как извечно враждебные личности силы. Личность в экзистенциальном понимании — это то, что принципиально невыразимо в сколь угодно хитроумном сочетании «социальных стереотипов» (будь то стереотипы поведения, языка или самочувствия), мистически-неуловимое «нечто», равное «ничто», «небытию», смерти в её обрисованном выше виде. Такое понимание личности есть, однако, не что иное, как выраженное на философском языке честное самопризнание индивидуальности вполне определённого исторического типа. А именно — той индивидуальности, для которой социальный строй её взаимоотношений с другими индивидуальностями наглухо закрывает возможность проявлять себя, свою неповторимость в **реальном социальном действии**, в сфере реальных взаимоотношений с другими людьми.

Индивидуальность, лишённая возможности проявлять себя в действительно важных, значимых не только для неё одной, а и для другого (для других, для всех) действиях, поскольку формы таких действий заранее заданы ей, ритуализированы и охраняются всей мощью социальных механизмов, поневоле начинает искать выхода для себя в пустяках, в ничегоне значащих (для другого, для всех) причудах, в странностях. И чем меньше действительно индивидуального, заранее не заштампованного отношения к действительно серьёзным, социально значимым вещам дозволяется ей проявлять, тем больше она хорохорится своей «неповторимостью» в мелочах, в ерунде, в курьёзных особенностях: в словах, в одежде, в манерах, в мимике, призванных лишь скрыть (и от других и прежде всего от себя самой) отсутствие личности (индивидуальности) в главном, в решающем — в социально значимых параметрах. Иными словами, тут индивидуальность становится лишь маской, за которой на деле умело скрывается набор чрезвычайно общих штампов, стереотипов, безличных алгоритмов поведения и речи, дел, и слов.

И наоборот, действительная **личность** обнаруживает себя тогда и там, когда и где индивид в своих действиях и продукте своих действий вдруг производит результат, всех других индивидов волнующий, всех других касающийся, всем другим близкий и понятный, короче — **всеобщий результат, всеобщий эффект**. Платон или Евклид, Ньютон или Спиноза, Бетховен или Наполеон, Робеспьер или Микеланджело, Чернышевский или Толстой — это личности, которых ни с кем другим не спутаешь, в которых сконцентрировано, как в фокусе, социально значимое (то есть значимое **для других**) дело их жизни, ломающее косные штампы, с которыми другие люди свыклись, несмотря на то что эти штампы уже устарели, стали тесны для новых, исподволь созревающих форм отношений человека к человеку. Поэтому подлинная личность, утверждающая себя со всей присущей ей энергией и волей, и становится возможной лишь там, где налицо назревшая необходимость старые стереотипы жизни ломать, лишь там, где кончился период застоя, господства косных штампов и настала пора **революционного творчества**, лишь там, где возникают и утверждают себя новые формы отношений человека к человеку, человека к самому себе.

Масштаб личности человека измеряется только масштабом тех реальных задач, в ходе решения которых она и возникает, и оформляется в своей определённости, и разворачивается в делах, волнующих и интересующих не только собственную персону, а и многих других людей. Чем шире круг этих людей, тем значительнее личность, а чем значительнее личность, тем больше у нее друзей и врагов, тем меньше равнодушных, для которых само её существование безразлично, для которых она попросту не существует.

Поэтому сила личности — это всегда **индивидуально выраженная** сила того **коллектива**, того «ансамбля» индивидов, который в ней идеально представлен, сила индивидуализированной **всеобщности устремлений, потребностей, целей**, ею руководящих. Это сила исторически накопившейся энергии множества индивидов, сконцентрированная в ней, как в фокусе, и потому способная сломать сопротивление исторически изживших себя форм отношений человека к человеку, противодействие косных штампов, стереотипов мышления и действия, сковывающих инициативу и энергию людей.

Личность тем значительнее, чем полнее и шире представлена в ней — в её делах, в её словах, в поступках — **коллективно-всеобщая**, а вовсе не сугубо индивидуальная её неповторимость. Неповторимость подлинной личности состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто **новое для всех**, лучше других и полнее других выражая «суть» всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая для всех то, чего они ещё не знают, не умеют, не понимают. Её неповторимость не в том, чтобы во что бы то ни стало выпячивать свою индивидуальную особенность, свою «непохожесть» на других, свою «дурную индивидуальность», а в том и только в том, что, впервые создавая (открывая) **новое всеобщее**, она выступает как **индивидуально выраженное всеобщее**.

Подлинная индивидуальность — личность — потому и проявляется не в манерничанье, а в умении делать то, что умеют делать все другие, но **лучше всех**, задавая всем новый эталон работы. Она рождается всегда на переднем крае развития всеобщей культуры, в создании такого продукта, который становится достоянием всех, а потому и не умирает вместе со своим «органическим телом».

С этим же связана и давно установленная в философии и психологии синонимичность «личности» и «свободы». Свободы не в обывательском смысле (в смысле упрямого стремления делать то, что «мне хочется»), а в смысле развитой способности преодолевать препятствия, казалось бы, неодолимые, в способности преодолевать их легко, изящно, артистично, а значит, в способности каждый раз действовать не только согласно уже известным эталонам, стереотипам, алгоритмам, но и каждый раз **индивидуально варьировать** всеобщие способы действия применительно к индивидуально-неповторимым ситуациям, особенностям материала.

Потому-то личность и есть лишь там, где есть свобода. Свобода подлинная, а не мнимая, свобода действительного развёртывания человека в реальных делах, во взаимоотношениях с другими людьми, а не в самомнении, не в удовольствии ощущения своей мнимой неповторимости.

Потому-то личность не только **возникает**, но и **сохраняет** себя лишь в постоянном расширении своей активности, в расширении сферы своих взаимоотношений с другими людьми и вещами, эти отношения опосредствующими. Там же, где однажды найденные, однажды завоёванные, однажды достигнутые способы жизнедеятельности начинают превращаться в очередные штампы-стереотипы, в непререкаемые и догматически зафиксированные мёртвые

каноны, личность умирает заживо: незаметно для себя она тоже превращается медленно или быстро в набор таких шаблонов, лишь слегка варьируемых в незначительных деталях. И тогда она, рано или поздно, перестаёт интересоваться и волновать другого человека, всех других людей, превращаясь в нечто повторяющееся и привычное, в нечто обычное, а в конце концов и в нечто надоевшее, в нечто для другого человека безразличное, в нечто безличное — в живой труп. Психическая (личностная) смерть нередко наступает в силу этого гораздо раньше физической кончины человека, а бывшая личность, сделавшаяся неподвижной мумией, может принести людям горя даже больше, чем его натуральная смерть.

Подлинная же, живая личность всегда приносит людям естественную **радость**. И прежде всего потому, что, создавая то, что нужно и интересно всем, она делает это талантливее, легче, свободнее и артистичнее, чем это сумел бы сделать кто-то другой, волею случая оказавшийся на её месте. Тайна подлинной, а не мнимой оригинальности, яркой **человеческой индивидуальности** заключается именно в этом. Вот почему между «личностью» и «талантом» тоже правомерно поставить знак равенства, знак тождества.

По той же причине уходящие, реакционные социальные силы способны порождать достаточно яркие фигуры, личностей, вроде Рузвельта или Черчилля, лишь постольку, поскольку они ещё являются силами, то есть сохраняют известное влияние в обществе. Но чем дальше, тем более представляющие эти силы личности мельчают, так что и «личностями»-то их называть становится все труднее и труднее.

Подлинную же высокую и непреходящую радость людям приносит личность, олицетворяющая силы прогресса, ибо смысл его как раз и состоит в расширении сферы творческой деятельности каждого человека, а не в сохранении её границ в пределах привилегии немногих «избранных». Его смысл — **в превращении каждого живого человека в личность**, в активного деятеля, интересного и важного для других, для всех, а не только для самого себя и ближайших родственников.

Именно на этом пути, а вовсе не в физиологии мозга, не в «неповторимости» структур индивидуального тела, равно как и не в недрах мистически неуловимой монады-экзистенции (которая и есть не более как философски-беллетристический псевдоним морфологической уникальности единичного мозга), и надо искать ответ на вопрос: «Что же такое личность и откуда она берётся?»

Хотите, чтобы человек стал личностью? Тогда поставьте его с самого начала — с детства — в такие взаимоотношения с другим человеком (со всеми другими людьми), внутри которых он не только мог бы, но и **вынужден** был стать личностью. Сумейте организовать весь строй его взаимоотношений с людьми так, чтобы он умел делать всё то, что делают они, но только **лучше**.

Конечно же **всё** делать лучше всех нельзя. Да и не нужно. Достаточно делать это на том — пусть и небольшом — участке общего (в смысле **коллективно осуществляемого, совместного, социального**) дела, который сам человек себе по зрелом размышлении выбрал, будучи подготовлен к ответственнейшему акту свободного выбора **всесторонним** образованием.

Именно **всестороннее, гармоническое** (а не уродливо-однобокое) **развитие каждого человека и является главным условием рождения личности**, умеющей самостоятельно определять пути своей жизни, своё место в ней, своё дело, интересное и важное для всех, в том числе и для него самого.

Вот и надо заботиться о том, чтобы построить такую систему взаимоотношений между людьми (реальных, социальных взаимоотношений), которая позволит превратить **каждого живого человека в личность**.

## Заключение

Мы, само собой понятно, не ставили здесь задачу систематического изложения марксистско-ленинской логики. Такая задача не по плечу одному человеку и вряд ли осуществима в рамках одной книги. Мы старались лишь осветить ряд условий и предпосылок для дальнейшей работы в этом направлении, считая, что она должна быть коллективной.

Однако мы думаем, что только при учете сформулированных выше условий такая работа может быть успешной, т. е. привести к созданию капитального труда, который с полным правом будет носить одно из трех названий: «Логика», «Диалектика», «Теория познания» (современного — материалистического — мировоззрения), а своим эпиграфом иметь ленинские слова: «Не надо трёх слов, это — одно и то же».

Разумеется, и создание «Логики», понимаемой как система категорий, составит только этап. Следующим шагом должна быть реализация логической системы в конкретном научном исследовании. Ибо окончательный продукт всей работы в области философской диалектики — решение конкретных проблем конкретных наук. Достигнуть этого «окончательного продукта» философия одна не может. Тут требуется союз диалектики и конкретно-научных исследований, понимаемый и реализуемый как деловое сотрудничество философии и естествознания, философии и социально-исторических областей знания. Но, чтобы быть полноправной сотрудницей конкретно-научного знания, диалектика «обязана» предварительно развернуть систему своих специфически философских понятий, с точ-

ки зрения которых она могла бы проявлять силу критического различия по отношению к фактически данному мышлению и к сознательно практикуемым методам.

Нам кажется, что такой вывод прямо вытекает из проведённого нами анализа и что такое понимание и соответствует ленинским идеям как в области философской диалектики, так и в плане взаимоотношений между философской диалектикой и остальными отраслями научного знания. Нам представляется, что при изложенном выше понимании логика становится полноправной сотрудницей других наук, а не служанкой их и не верховной надсмотрщицей, не «наукой наук», венчающей их систему как очередная разновидность «абсолютной истины». Понимаемая как логика, философская диалектика становится необходимой составной частью научно-материалистического мировоззрения и уже не претендует на монопольную реализацию мировоззрения, на монополию в отношении «мира в целом». Научное мировоззрение может нарисовать только вся система современных наук. И эта система включает в себя философскую диалектику и без её участия не может претендовать ни на полноту, ни на научность.

Научное мировоззрение, в составе которого нет философии, логики и теории познания, такой же нонсенс, как и «чистая» философия, которая полагает, что она-то и есть мировоззрение, взваливая на свои плечи задачу, решение которой под силу только всему комплексу наук. Философия и есть логика развития мировоззрения, его, по выражению В.И. Ленина, «живая душа».